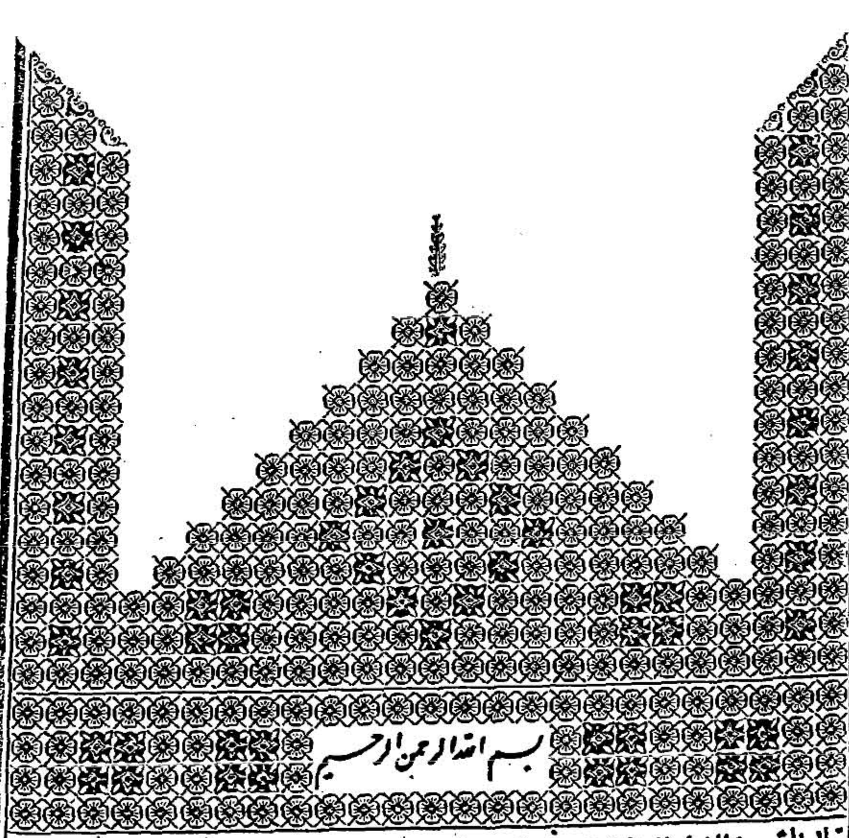
الجزء الاول من الآيات البينات للشيخ الامام العلامة
المحقق المدقق الفهامة شهاب الملة والدين أحمد بن
قاسم العبادى على شرح جمع الجوامع
للامام المحلى تغمدهما الله برحمته
وأسكنهما فسيح جنته
آمــــين



قال الشيخ الامام العالم العلامة الرحلة العمدة الفهامة خاتمة المحققين وفاتحة المدققين شهاب الملة والدين شيخ الاسلام وقدوة المسلمين أحمد بن قاسم الصباغ العبادى ثم المصرى الازهرى الشافعى تغمده الله برحمته (أحمد الله) على جزيل احسانه واشكره على جميل افضاله وامتنانه وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له شهادة أرجو بها عموم غفرانه وعظيم رضوانه وأشهد أن محمدا عبده ورسوله وصفيه وخليله المبعوث بأتم تبيانه وأوضح برهانه وعلى آله وأصحابه وأحبابه واخوانه (وبعد) فيقول المفتقر لعفو ربه الكريم الهادى الفقير أحمد بن قاسم الشافعى العبادى هذا تعليق لطيف ومجموع شريف يعترف بفضله العالمون ولا يجحده الا الظالمون والجاهلون يبين فيه اندفاع أو فساد ما وقفت عليه مما أورد على جمع الجوامع للعلامة الامام تاج الدين السبكى وشرحه للمحقق مولانا جلال الدين المحلى من الاعتراضات ومن ثم (سميته) الآيات البينات على اندفاع أو فساد ما وقفت عليه مما أورد على جمع الجوامع وشرحه للمحقق المحلى من الاعتراضات حملنى عليه أنى لما رأيت جمعا من شيوخنا وغيرهم قد ألفوا التحامل عليهما واضافة ما لا يليق ببعض الطلاب اليهما وأوردوا أنواع الاعتراضات وبالغوا بصنوف التشنيعات مما هو فى الاغلب كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيأ أحسنت التأمل فى تلك الاعتراضات واستعملت التمهل فى تصور تلك التشنيعات فاذا هى لا تخرج فى الاغلب عن أقسام ثلاثة الاول ما يرجع حاصله الى مجرد المناقشات اللفظية التى اشتهر أنها ليست من دأب المحصلين نعم لا بأس بها لو كان القصد بها مجرد التدريب والتمرين للمتعلمين والثانى ما لا منشأ له الا الاغلاط الفاحشة والاوهام كما سيتبين ذلك للفطن الموفق من ذوى الافهام والثالث ما لا سبب له الا مجرد مخالفته لما قاله

ابن الحاجب والعضد أو أحدهما وهذا القسم كما لا يخفى على انسان من البطلان بمكان
اذ مخالفة ما قاله ابن الحاجب والعضد لم يرد نقل بامتناعها ولا قام عقل مستقيم على منعها
أو عدم استحسانها فان ادعوا امتناعها لذاتها فهو هذيان غنى عن البيان او لانهما اعلم
منعناه بالنسبة للمصنف فى هذا الفن ولئن سلمناه فلا نسلم امتناع مخالفة الاعلم بمجرد أنه اعلم
بل دعوى امتناعها مما يقطع كل عاقل ببطلانها كيف لا ولم تزل العلماء قديما وحديثا يخالف
المفضول منهم الفاضل ويرد على اجلهم وأعلاهم من هو النازل عنه والسافل من غير انكار
على ذلك من احد بل ابن الحاجب والعضد قد خالفا فى هذا الفن بالاجماع من هو أعلم منهما
بالاجماع كالشافعى والاشعرى والاستاذ والباقلانى وابن فورك والامامين وحجة الاسلام
الغزالى كما هو قطعى عند كل واقف على كلامهما فلو صح ذلك الامتناع لزم رد كل ما خالفا فيه
هؤلاء الائمة بلا نزاع والمعترض لا يسلم ذلك ولا يرتضيه ولا يسعه بوجه أن يحوم حوله أو يقع
فيه أو لان قولهما فى صور المخالفة أقوى فهذه مجرد دعوى لم يقم عليها برهان ولا أتى المعترض

(بسم الله الرحمن الرحيم)

على ترجيح قولهما فيها بادنى تبيان بل اتى المصنف على ترجيح خلافهما فى أكثر المواضع أو كلها
بغاية البيان * وحيث عبرت بالمحشيين فرادى بهما شيخ الاسلام الكمال بن أبى شريف وشيخ
مشايخنا شيخ الاسلام زكريا أو بالمحشى فرادى به الاول أو بشيخ الاسلام فرادى به الثانى
أو بشيخنا العلامة فرادى به علامة عصره بلا نزاع وواحد وقته من غير دفاع شيخنا ناصر
الملة والدين اللقانى أو بشيخنا الشهاب فرادى به محقق عصره وفهامة وقته شيخنا شهاب
الملة والدين أحمد البرلسى المشهور بالشيخ عميرة أو بشيخنا الشريف فهو واحد زمانه وعلامة
أوانه سلطان المحققين وسيد المدققين مولانا قطب الملة والدين عيسى الصفوى الايجى
نزيل الحرم الشريف المكى * واعلم ان هذا التعليق وان كان المقصود بالذات من وضعه انما هو
بيان اندفاع أو فساد تلك الاعتراضات وبطلان تلك التشنيعات لكنى ربما أذكر فيه زيادة
على ذلك مما تيسر من الفوائد والمناقشات ولا أتكلم قصدا على المواضع التى تكلموا عليها بما
فيه الكفاية من المهمات فاذا انضم هذا التعليق الى ما وضعوه ولوحظ بعين الانصاف مع
ما صنعوه حصل بالمجموع تمام المطلوب ونهاية المرغوب * والله أسال أن يسهله وان يسدد
فيه وأن ينفع به انه خير مسؤل وأكرم مامول وهو حسبى ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة الا
بالله العلى العظيم (قول الشارح رحمه الله تعالى بسم الله الرحمن الرحيم) أقول فى هذه الجملة
اشكال أبداه شيخنا الشريف حاصله انها اما اخبارية أو انشائية فان كانت اخبارية فيرد أن
من شان الخبر الصادق ان يتحقق مدلوله فى نفس الامر بدون الخبر ويكون الخبر حكاية عنه كما
صرح به العلامة التفتازانى وغيره وما نحن فيه ليس كذلك لان كلا من مصاحبة الاسم
والاستعانة به من تتمة الخبر وهما لا يتحققان الا بهذا اللفظ وان كانت انشائية فمن شان الانشاء
ان يتحقق مدلوله به وأصل هذه الجملة لا يكون كذلك غالبا لان نحو الاكل والسفر والذبح مما
ليس يقول لا يحصل بالبسملة فكيف يقدر مثلا اذبح أو اسافر بسم الله بقصد الانشاء فان
جعلت لانشاء المصاحبة أو الاستعانة لزم أن تكون الجملة لانشاء متعلقها والاصل غير مقصود
بوجه وذلك فى غاية الندور قال ولو قيل ان المعنى أبدأ أو أفتتح بسم الله أى أجعله بداية الفعل
على ان الباء للتعدية والجملة لانشاء الجعل لم يلزم شئ مما مر الا انه خلاف المشهور ولا يجرى

الحمد لله على افضاله والصلاة والسلام على سيدنا محمد وآله

حقيقة الا فى نحو التأليف مما يمكن ان يكون له بداية حقيقية وان أمكن اجراؤه فى سائر المواضع بالمسامحة فى جعله بداية انتهى بمعناه ومن ههنا يظهر النظر فى تسوية بعضهم بين تقدير أؤلف وتقدير أفتتح محتجا بان فى كل منهما مزية اذ فى الاول عموم التبرك والاستعانة وعدم اختصاصهما بالبداية وفى الثانى جعل الاسم فاتحة متضمنة لجميع الكتاب اذ فاتحة الشئ تتضمنه وذلك لان هذا انما يأتى على جعل الباء للتعدية وهو خلاف المشهور مع أنه نفسه مع ذكره هذا مشى على المشهور ولان الافتتاح هنا ليس الا بمعنى الابتداء فليس اللازم على الثانى الا جعل الاسم فاتحة الكتاب بمعنى انه بداية له ومجرد ذلك لا يقتضى كونه فاتحة له بمعنى تضمنه لجميع ما فيه غاية الامر أنه قد يوهم ذلك لمجرد اشتراك اللفظ فعلى تقدير أن فى أفتتح مزية من هذا الوجه انما يكون على سبيل الايهام فى الجملة وذلك لا يقاوم عموم التبرك والاستعانة ولانه لا يطرد فى جميع المواضع اذ لا معنى لكون الاسم فاتحة متضمنة لجميع السفر ونحوه من الافعال الا بغاية التعسف اللهم الا أن يجاب عن هذا بان دعوى التسوية مخصوصة بنحو التأليف وان كان كلام الائمة صريحا فى اطراد التقادير المذكورة (قوله الحمد لله على افضاله) أقول هذه الجملة ان كانت خبرية فينبغى ان يكون الظرف أعنى على افضاله متعلقا اما بالمبتدا وهو الحمد والمعنى كل حمد على الافضال ولاجله أو جنس الحمد على الافضال ولاجله ملك أو مستحق لله وهذا المعنى مما لا شبهة فى صحته الا أنه لا فائدة فى الاخبار به لانه معلوم فان ثبوت كل حمد أو جنس الحمد على افضال الله لله مما لا يخفى على أحد الا أن يلاحظ المضاف دون المضاف اليه وكأنه قيل كل حمد أو جنس الحمد على الافضال ثابت لله اذ لا افضال حقيقة الا له تعالى فيفيد وهو حينئذ نظير ما قيل فى قول ابن الحاجب ان من خواص الاسم الاسناد اليه أى الى الاسم واما بالحمد اللازم لهذا الخبر وكأنه قيل حمدى اللازم من هذا الخبر لاجل افضاله وأما تعلقه بخبر المبتدا اعنى لله مع حمل أل على الاستغراق فلا ينبغى جوازه اذ المعنى حينئذ ان كل حمد مملوك أو مستحق أو مختص لاجل الافضال وقضيته انحصار علة مملوكية الحمد أو استحقاقه فى الافضال وليس كذلك اذ غير الافضال كالذات وصفاتها الذاتية يكون علة أيضا لما ذكر بخلاف ما ذكر مع حمل أل على الجنس اذ ملك جنس الحمد أو استحقاقه لاجل الافضال لا ينافى ملكه أو استحقاقه لغيره أيضا وكذا تعلقه بمحذوف على انه خبر المبتدا ولله صلة المبتدا مع حمل أل على الاستغراق أيضا اذ المعنى حينئذ ان كل حمد لله كائن لاجل افضاله وليس كذلك اذ بعض الحمد كائن لاجل غير الافضال كالذات والصفات بخلاف ذلك مع حمل أل على الجنس لما تقدم * وان كانت انشائية وهو الواجب على طريقة الشارح كما يعلم من كلامه الآتى أى لانشاء الحمد بمضمونها الا لانشاء مضمونها حتى يلزم منه انشاؤه جميع المحامد كما توهم فينبغى تعلق الظرف بمضمون الجملة كأنه قيل أصف الله تعالى بمالكية كل وصف بجميل أو جنسه أو باستحقاق ذلك أو الاختصاص به لاجل افضاله أو بالمبتدا والمعنى حينئذ أصفه تعالى بمالكية كل وصف بجميل أو جنسه لاجل افضاله أو باستحقاق ذلك أو الاختصاص به بمعنى أن كل وصف بجميل أو جنس ذلك لاجل الافضال أصفه تعالى بمالكيته أو استحقاقه او الاختصاص به ولا اشكال فى صحة ذلك وحسنه (قوله وآله) يحتمل ان اقتصاره على الآل لان استحباب الصلاة عليهم بالنص بخلاف

استحبابها

هذا ما اشتدت اليه حاجة
المتفهمين لجمع الجوامع من
شرح يحل الفاظه ويبين
مراده ويحقق مسائله
ويحرر دلائله على وجه

استصحابها على الصحب فانه بطريق الالحاق بالآل (فان قيل) مجرد هذا لا يسوغ الاقتصار حيث سلم صحة الالحاق لان القياس من الادلة الشرعية قلنا يحتمل انه لا يسلمها وفاقا لمن قصر الاستصحاب على مورد النص ويحتمل أنه اكتفى بالصلاة على الصحب لفظا ورأى انها لا تطلب خطا أيضا ويحتمل انه أراد بآله كل تقى كما قيل به وان فسره فى كلام المصنف بما سيأتى ان شاء الله تعالى (قوله هذا) أقول يجوز ان تكون الاشارة الى ما فى الذهن ويجوز أن تكون الى ما فى الخارج وفى كل منهما اشكال بسطت الكلام فى بيانه والجواب عنه فى شرح شرح الورقات للشارح (قوله اشتدت اليه) أقول عبر فى شرح منهاج الفقه بقوله دعت اليه ووجه ذلك ان شروح المنهاج السابقة على شرحه أكثر واجل وأفيد من شروح هذا الكتاب لحاجته الى شرحه دون حاجة جمع الجوامع الى شرحه (قوله يحل الفاظه ويبين مراده) كذا فى شرح المنهاج أيضا وقال فيه شيخنا الشهاب مانصه وحل الالفاظ فك التراكيب ببيان الفاعل والمفعول ومرجع الضمير ونحو ذلك وفى العبارة استعارة بالكناية وترشيح وقوله ويبين مراده من عطف العام على الخاص اه (وأقول) اما بيان الاستعارة بالكناية فى العبارة أى قوله يحل الفاظه فهو انه شبهت الفاظ الكتاب بعد ايضاح دلالتها على المعنى وذكر ما يحتاج اليه فيه بشئ كان معقودا على المطلوب ازيل عقده عنه وتوصل بذلك اليه فعلى طريق صاحب التلخيص تكون الاستعارة هى التشبيه المضمر فى النفس ولم يصرح بشئ من اركانه سوى المشبه كما هو الواجب فيها ويكون اثبات الحل الذى هو من خواص المشبه به هو قرينة الاستعارة وعلى طريق صاحب المفتاح تجعل الالفاظ استعارة بالكناية عن ذلك الشئ وتجعل نسبة الحل اليها قرينة الاستعارة وبهذا يظهر انه لا ترشيح هنا لان اعتبار الترشيح انما يكون بعد تمام الاستعارة فلا تعد قرينة المكنية ترشيحا فقول الشيخ وترشيح فيه نظر هذا والاقرب جعل ذلك من الاستعارة التبعية بأن شبه تبيين معانى الالفاظ بازالة العقد عن الشئ المعقود على المطلوب ووجه الشبه اظهار المطلوب ثم استعير للتبيين لفظ الحل ثم اشتق منه الفعل فتكون الاستعارة فى المصدر أصلية وفى الفعل تبعية وقرينتها تعلق الفعل بالالفاظ ويجوز أن يطلق لفظ الحل على التبيين لا باعتبار التشبيه بل باعتبار أنه لازم للحل فيكون مجازا مرسلا وقد صرحوا بأنه لا امتناع فى أن يكون اللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد استعارة ومجازا مرسلا باعتبار العلاقتين وأما قوله من عطف العام على الخاص فقد يقال عليه بل بينهما عموم وخصوص من وجه لان حل التركيب قد لا يتبين بمجرده المراد وبيان المراد قد يكون بدون حل التركيب كأن يقتصر على نحو والمراد كذا (قوله ويحقق مسائله) أقول التحقيق فسر تارة بمعنى اثبات المسائل بادلتها وأخرى بمعنى بيان حقيقة الشئ على الوجه الحق وكلا المعنيين محتمل ههنا أى فى الجملة والا فبعض المسائل لم يستدل عليها وبعضها لم يزد فى بيانه على مادلت عليه عبارة المصنف واعلم ان المسئلة تطلق تارة بمعنى النسبة التامة فى القضية أى الوقوع أو اللاوقوع وأخرى بمعنى مجموع القضية فان أريد الاول فظاهر أو الثانى قدر مضاف أى أحكام مسائله (قوله ويحرر دلائله) أقول فيه أمور الاول ان التحرير فسر بالتقويم وبتلخيص العبارة وتجريدها عما لا يتعلق بالادلة والثانى ان جمع دليل على دلائل غير مقيس وسيأتى الكلام

على ذلك بتمامه عند قول المصنف دلائل الفقه الاجمالية والثالث انه يحتمل انه أراد بتحرير دلائله تحرير دلائله الواقعة فيه وهى قليلة كما أشار اليه المصنف فى آخر الكتاب بقوله فربما ذكرنا الادلة فى بعض الاحايين ويحتمل انه أراد بذلك ذكر أدلة مسائله محررة أو أعم من تحرير الادلة الواقعة فيه ومن ذكر أدلة بقية مسائله محررة (قوله مسهل للمبتدئين) أقول قد يستشكل ذلك مع صعوبة كثير منه على كثير من العلماء فضلا عن المبتدئين الا أن يجاب بأن المراد سهولته بالنسبة لافراد نوعه من الكتب الموضوعة لكثرة الجمع واختصار اللفظ بحسب الامكان لمزيد تحريره بالنسبة اليها لان الازيد تحريرا أقرب الى الفهم أو بالنسبة لبعض الوجوه كحسن تلخيصه وعدم انتشاره أو بالنسبة لبعضه دون جميعه أو بالنسبة لبعض المبتدئين فى الجملة وفيه ما نظر اذا كثر الكتب أو جميعها كذلك أو بانه قال ذلك هضما للنفس ولا يخفى بعده وعدم مناسبته للسياق (قوله محسن للناظرين) أقول قيد بالناظرين للترغيب اذ الشئ قد يحسن فى نفسه ولا يحسن للناظرين بان يقوم بهم أو به ما يمنع ظهور حسنه لهم مما لا ينافى حسنه فى الواقع (قوله اذ المراد به ايجاد الحمد لا الاخبار بانه سيوجد وقوله وأتى بنون العظمة لاظهار ملزومها الذى هو نعمة من تعظيم الله له بتأهيله للعلم امتثالا لقوله تعالى وأما بنعمة ربك فحدث) اعترضهما الكورانى اعتراضا لا منشأ له الا مزيد السنم وفساد التصور مع ايراده بعبارات ضعيفة ركيكة تمجها الاسماع وتنفر عنها الطباع واعترض الثانى الكمال أيضا اعتراضا لا منشأ له الا التعصب الفاسد والتحامل الكاسد فاما الكورانى فقال ما نصه الاشكال الثالث عدل أى المصنف عن همزة المتكلم وأتى بالنون مع انه فى مقام العجز والاستقصار فالمناسب الانفراد عن الغير لكون أقرب الى المقصود والجواب انما عدل الى نون الجمع لنكتة سرية وهى أنا لما قدمنا انه أوقع الحمد فى مقابلة تلك النعم الفائتة الحصر أدرج نفسه فى جماعة الحامدين من الملائكة والانس والجن وكل من يتأتى منه الحمد وان من شئ الا يسبح بحمده ليكون أبلغ فى المرام وأقضى لحق المقام فكأنه قال يا من هذا شأنه نحمدك كلنا معاشر الحامدين بكل محامدك أى بكل أوصافك الجميلة وان لم نحط بها علما وهذا نهاية دراك العارف فى مقام الحمد فظهر لك من هذا التحقيق أن ما قيل انما ذكر نون العظمة لاظهار ملزومها الذى هو نعمة من تعظيم الله له بتأهيله للعلم امتثالا لقوله تعالى وأما بنعمة ربك فحدث مما لا يلتفت اليه وليس له معنى صحيح مع قطع النظر عن هذا المقام وما قيل من ان المراد بقوله نحمدك ايجاد الحمد لا ما سيوجد أسفل من ذلك اذ الايجاد فعل الله لا فعل الحامد اذ الآتى بالفعل غير الموجد كما تظهر بداهته فى الزنا والقتل وقوله لا ما سيوجد مما لا معنى له اذ المضارع اما حقيقة فى الحال مجاز فى الاستقبال فلا اشكال فى نحمدك أو هو مشترك بينهما اذ لم يذهب أحد الى العكس ولا يشك أحد فى ان القائل اذا قال فى مقام الحمد نحمدك لم يرد انى الآن أشتغل بحمدك ولكن سأفعله وأمثال هذه الاشياء الواهية لا ينبغى لنا أن نتعرض لها ولكن تحقيق معنى الحمد لما كان من المطالب السنية والمهمات الدينية كان بذل النصح فيه من الواجبات التى لا يستغنى عنها وقد ذكروا أمورا أخر لا مساس لها بالمقام ولا هى معان صحيحة أيضا عدلنا عنها مخافة التطويل وقد أبنا الشجرة عن الثمرة والله أعلم اه ما زخرفه من

سهل للمبتدئين محسن للناظرين نفع الله به آمين

قال المصنف رحمه الله تعالى

(بسم الله الرحمن الرحيم نحمدك اللهم) أى نصفك بجميع صفاتك يا الله اذ الحمد كما قال الزمخشرى فى الفائق الوصف بالجميل وكل من صفاته تعالى جميل ورعاية جميعها أبلغ فى التعظيم المراد بعاذكر اذ المراد به ايجاد الحمد لا الاخبار بانه سيوجد وكذا قوله نصلى ونتضرع المراد به ايجاد الصلاة والضراعة لا الاخبار بانهما سيوجدان وأتى بنون العظمة لاظهار ملزومها الذى هو نعمة من تعظيم الله له بتأهيله للعلم امتثالا لقوله تعالى وأما بنعمة ربك فحدث وقال ما تقدم دون نحمد الله الاخصر منه التلذذ بخطاب الله وندائه

الهذيان وغيره من واضح البهتان مما لا يغتر به الا البوار ولا يلحق به الا دوام العار عند أولى الابصار فاما ما قرر به توجيه العدول ففيه من الانظار ما لا يخفى استخراجه على ذوى الاعتبار وان كان أصل التوجيه مسطورا لكنه تصرف فيه ولم يحسن تصرفه بل أذهب رونقه وأتلفه مع ان فيه ما فيه مما سيظهر من الكلام على ما سيأتى عن الكمال وأما قوله فظهر لك من هذا التحقيق ان ما قيل الى قوله مما لا يلتفت اليه الخ فهو غلط واضح وخطأ قبيح فاضح وذلك لان المراد بالتحقيق المشار اليه ما زعمه من أن النون فى نحمدك نون الجمع وما ذكره نكتة لذلك بقوله والجواب الخ ولا يخفى على من عنده أدنى عقل أن مجرد هذا لا يقتضى رد ما سواه وأنه مما لا يلتفت اليه لان غاية ذلك حمل الكلام على معنى يحتمله وبيان نكتة لذلك المعنى وذلك لا يدل على بطلان حمله على غير ذلك المعنى من المعانى المحتملة أيضا مع بيان نكتة لذلك الغير ولا على أنه مما لا يلتفت اليه الا عند من انطمست بصيرته وخبثت سريرته ولو صح ذلك لزم من حمل الكلام على أى معنى بطلان غير ذلك المعنى من المعانى وامتناع تجويز حمله على المعانى المتعددة وذلك باطل باجماع العقلاء لا يقال منشأ ظهور ما ذكر حصر النون فى نون الجمع كما ذكره بقوله انما عدل الخ لانا نقول اما أولا فالحصر غير متعلق بكون النون للجمع بل بكون العدول اليها لما ذكر وبينهما بون بائن وأما ثانيا فلو فرض انه متعلق بذلك لكنه مجرد دعوى باطلة لم يأت لها بشئ من الآيات فكيف يصح له ان يفرع عليها ما زعمه وافتراه من عدم الالتفات على انه لو صح ذلك لزم بطلان غير النكتة التى ذكرها من النكات مع اشتهار نكات نون الجمع عند الثقات وأما قوله وليس له معنى صحيح فهو ادعاء باطل لا يخفى بطلانه على عاقل ولعمر الله ان التشنيع على أئمة التحقيق بمجرد الدعاوى لا يصدر الا عن مختبل قبيح وان ما ذكره واستنكره المحقق المحلى مما لا يمترى فى صحته من رزق أدنى عقل صحيح فان حمل النون على العظمة لقصد اظهار تعظيم الله اياه بتأهيله للعلم للتحدث بنعمة الله المأمور به أمر يحتمله اللفظ قطعا فان العظمة من معانيها كما نصوا عليه فلا مانع من حملها عليها اذ حمل اللفظ على ما هو من معانيه مما لا يمكن منعه والمعنى قد يجعل وسيلة الى ملزومه كما لا يسع عاقلا انكاره فصح ارادة الملزوم هنا لافادة التحدث المأمور به مع ما فيه من غاية المناسبة للمقام فان مقام التأهل للتأليف والشروع فيه لا يرتاب عاقل فى أنه مقام عظمة عظيمة وجلالة كريمة وأنه دال على عظمة المؤلف وتعظيمه ففى اتيانه حينئذ بما يدل على عظمته وتعظيمه للتحدث بنعمة الله المأمور به غاية الانتظام والمناسبة للمقام فقد اتضح أن ما ذكره المحقق له معنى صحيح مع قطع النظر عن المقام لان حاصله ان اللفظ استعمل فى معناه مرادا منه ملزوم معناه ليحصل القيام بهذا الامر المطلوب وهذا مما لا يرتاب عاقل فى صحته واتضح أن فيه غاية المناسبة للمقام كما تقرر وعند ذلك يظهر كل الظهور بطلان ما هول به الكورانى وأنه من الخطأ الصريح والافتراء القبيح الذى لا يلتفت اليه ولا يعول عند عاقل عليه ولولا غلبة ضعف الحال وغلبة العامية على الطلبة كان الواجب علينا الاعراض عن هذه المهملات وعدم الالتفات الى هذه المجازفات وأما قوله وما قيل من ان المراد بقوله نحمدك ايجاد الحمد لا ما سيوجد أسفل من ذلك فهو كما ترى قد ضم فيه الى بطلان ما ادعاه وفساد ما افتراه كما يتبين لك من الكلام على احتجاجه ركاكة لفظه وسمج محكيه وتحريفه

فان قوله لا ماسيوجد ليس هو لفظ المحقق المحلى ولا هو مطابق له فى المعنى للفرق الواضح والتباين الظاهر اللائح بين قوله لا ماسيوجد وقوله لا الاخبار بأنه سيوجد وكأنه لم يفرق بينهما وهذا وان كان من المصائب لا يستبعد لانه قياس ما يقع منه من العظائم مع انه يحتمل ان فى النسخة الواقعة لى سقما وأما قوله فى الاحتجاج لهذه الدعوى الفاسدة اذ الايجاد فعل الله تعالى لا فعل الحامد فهو من الفساد والجزاف بمكان وذلك لانه ان بناه على ما فهمه أن المحقق أراد بالايجاد الخلق فهو فهم باطل لا يفهمه عاقل عن أقل العوام فضلا عن الجزم بنسبته الى مثل هذا الامام وانما أراد بالايجاد مقابل الاخبار وهو ما يعبرون عنه بالانشاء ولهذا قابله بقوله لا الاخبار بانه سيوجد وان بناه على أن التعبير بالايجاد يوهم معنى الخلق فهذا التوهم بمنزلة العدم فانه لا يكاد يخطر ببال اذ كل موحد موقن بانه من المحال مع ان ذلك لا ينتج له ما ادعاه من الفساد والا لزم الحكم بالفساد على كل تعبير موهم ولا يقول به مسلم وقد اشتهر ان المناقشة فى الالفاظ ليست من دأب المحصلين ثم ليت شعرى أى فرق بين الايجاد الذى عبر به المحلى والانشاء الذى أطبقوا على التعبير به هنا وقد قال استاذ المسلمين المولى سعد الدين فى شرح خطبة الشمسية والابداع ايجاد الشئ غير مسبوق بمادة ولا زمان وكذا الانشاء اه وفسر بعضهم قوله ايجاد الشئ بقوله أى اخراج الشئ من العدم الى الوجود اه فان امتنع التعبير هنا بالايجاد فليمتنع التعبير بالانشاء أيضا والا فما الذى حظر تعبير المحلى بالايجاد وأباح اطباقهم على التعبير بالانشاء مع استوائهما فى اطلاقهما بالمعنى المحذور واطلاقهما بالمعنى غير المحذور وقوله وأما قوله لا ماسيوجد مما لا معنى له اذ المضارع اما حقيقة فى الحال مجاز فى الاستقبال فلا اشكال فى نحمدك فهو كلام يلوح عليه أثر الفساد ويظهر من خلاله انه ما نشأ الا من عدم فهم المراد كما لا يخفى عليك بعد احاطتك بمعنى كلام المحقق فاعلم أن نحمدك لو كان اخبارا فاما أن يراد به الاخبار عن الحمد فى الحال أو فى الاستقبال لا جائز أن يراد الاول لان الاخبار عن الحمد فى الحال يستدعى حصول الحمد فى الحال والحمد فى الحال انما يحصل به ضرورة انه ليس فى حال النطق به حمد حاصل بغيره اذ الحمد لفظى اذ الكلام فيه ويستحيل حال النطق أن يوجد نطق بغيره وحينئذ يمتنع كونه اخبارا عن الحمد فى الحال لان الاخبار عن الحمد فى الحال حكاية لحمد واقع فى الحال والحكاية لابد ان تكون غير المحكى بالذات ولا يكفى التغاير الاعتبارى وقد قال فى المطول ان أيسع الخبرى لابد أن يكون المدلوله تحقق بغير هذا اللفظ وأنت تحكيه بخلاف الانشائى وجعل ذلك مدار الفرق بين الخبر والانشاء فتعين ارادة الثانى فلهذا اقتصر المحقق فى نفى ارادة الاخبار على نفى الاخبار بوجوده فى المستقبل ولم يتعرض لنفى الاخبار بوجوده فى الحال لعدم صحته فلا حاجة الى نفيه (فان قلت) لا حاجة فى كونه اخبارا الى تحقق حمد آخر لانه يصح أن يكون اخبارا عن الحمد الحاصل من ذلك الاخبار كما اذا قيل أتكلم مخبرا انما يحصل من ذلك الكلام فاللفظ من حيث انه دال على نسبة خبرية مطابق لما يحصل به من حيث هو هو فيحتاج الى نفى الاخبار بوجوده فى الحال (قلت) قال شيخنا الشريف ان فى صحة ذلك نظرا وتأملا فان الخبر حكاية أمر واقع والحكاية لابد أن تكون غير المحكى بالذات ولا يمكن ان يحكى الشئ عن نفسه بتغاير اعتبارى بداهة وقد فصل النحرير الدوانى ذلك فى رسالته دفع التناقض المشهور اه واذا علمت ذلك فقول الكوارنى مما لا معنى

له باطل قطعا بل له معنى صحيح قطعا وذلك ان العلماء لما جوزوا في نحو نحمدك أن يكون اخبارا
وأن يكون انشاء بل رجح السيد الاخبارية بانها الاصل كما هو مبين في محله وخالفهم المحقق
ومنع الاخبارية احتاج الى نفيها ولما استغنى عن نفي الاخبارية في الحال لعدم امكانها
عنده وعند غيره كما تبين لم يتعرض له واقتصر على التعرض لنفي الاخبارية في الاستقبال وهذا
في غاية الحسن والصحة والظهور عند من له أدنى مسكة فدعوى الكور اني انه مما لا معنى له
دعوى باطلة لا منشأ لها الا التهور وفساد التصور وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا وقوله
اذ المضارع الى قوله فلا اشكال ان أراد بنفي الاشكال انه لما كان حقيقة في الحال فقط كان
لا يحتمل الاستقبال فلا يحتاج الى نفيه فنقول اما أولا فعدم الحاجة الى نفيه لا ينتج أنه لا معنى له
فدليله لا يثبت ما ادعاه وافتراه على هذا التقرير وأما ثانيا فدعوى عدم الحاجة اليه باطلة
لان من أجاز الاخبارية مراده الاخبارية في المستقبل وان كان مجازا على ذلك القول
لا في الحال أيضا لما تقدم من امتناعها فالشارح حيث خالف في الاخبارية كان به حاجة أي
حاجة الى نفي الاخبارية في المستقبل لانها مدعى الخصم وكذا ان أراد انه لما كان حقيقة في
الحال لم تصح ارادة الاستقبال فلا يحتاج الى نفيه لان الصحة على وجه التجوز مما لا يمكن
انكاره بل تتعين ارادته وارتكابه عند من أجاز الاخبارية بناء على ذلك القول وان أراد
شيأ آخر فليصوره لنتكلم عليه ولا يجد شيأ صحيحا يصوره وأما قوله أو هو مشترك ولا يذهب
أحد الى قوله لم يرد أني الآن اشتغل بحمدك ولكن سأفعله فمعناه انه لم يرد الاخبار باني
الآن اشتغل به ولكن يريد الاخبار باني سأفعله فلا يصح قول المحقق المحلى لا الاخبار بأنه
سيوجد بل يتعين ارادة الاخبار بأنه سيوجد هذا مقصوده كما هو ظاهر من عبارته وحاصله
انه اذا كان مشتركا بين الحال والاستقبال يتعين أن يكون المراد الاخبارية بانه يحمد في
المستقبل وأنت خبير بان هذا كلام في غاية الفساد لا صحة له بوجه ولا اعتداد بل هو
ككلام المبرسم غير منظوم وكهذيان المحموم ليس له مفهوم وذلك لانه ان أراد تعين ارادة
الاخبار بالحمد في المستقبل انه يمتنع ارادة الاخبار بالحمد في الحال فهذا لا يرد على المحقق
لانه ليس مدعاه أن المراد الاخبار بالحمد في الحال بل مدعاه أن المراد انشاء الحمد كما هو صريح
قوله اذ المراد ايجاد الحمد وكأنه غفل عنه أو عن مغايرة انشاء الحمد للاخبار به مع ظهورها
او توهم أن المراد بايجاد الحمد ما يلزم الاخبار به وكل ذلك مما يتعجب منه وان أراد بتعين ذلك
أنه يمتنع الانشاء فهو جزاف قبيح لا يصدر مثله عن عاقل ولا يعبأ به فاضل كيف وقد اجمعوا
على صحة الانشاء وانما اختلفوا في صحة الاخبار كما أشرنا اليه فمنع ما أجمعوا على صحته وقام عليها
البرهان هذيان غني عن البيان وان أراد شيأ آخر فليصوره لنقرر فساده وأما قوله اذ لم يذهب
أحد الى العكس أي الى أنه حقيقة في الاستقبال مجاز في الحال فهو من قبيح القصور فان
الذهاب الى العكس مشهور حتى انه مذكور في شرح تصريف الزنجاني للمولى التفتازاني
قال مانصه قيل ان المضارع موضوع للحال واستعماله في المستقبل مجاز وقيل بالعكس والصحيح
مشترك بينهما انتهى فبطل ما أشار الى بنائه على هذا النفي الذي لا مستند له الا الجزاف وقد بان
بما لا مزيد عليه للعاقل ان هذا الرجل لم يأت في هذه المباحث بطائل وانه لم يزد فيها على ضمه الى

غلطه الفاحش فيها الا التشنيع الباطل الذى هو به حقيق وبعواره خليق وان قوله وأمثال هذه الاشياء الواقعية الخ من البهتان الواضح المبنى على الخطا الفاحش والغلط الفاضح وانه لم يحم فيما تبجح به من هذا الكلام حول تحقيق معنى الحمد ولا بذل النصح الواجب بل لم يزد على التشنيع بالاباطيل والاوهام وان قوله وقد أبنات الشجرة عن الثمرة كلمة حق أريد بها باطل اذ قد بان لكل من حفظ الله قلبه عن العمى ان أصلها ثابت وفرعها فى السما

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

والله يحق الحق ويبطل الباطل * وأما الكمال فقال واعلم أن جعل النون هنا للعظمة مع توجيهه بما ذكر لا يخلو عن تكلف اذ لا يخفى أن مقام خطاب رب العالمين بالثناء عليه من عبده مقام التلبس ظاهرا وباطنا بالذلة والخضوع وليس مقام تعرض لعظمة العبد والظاهر ان الذى حمل الشارح على جعل النون للعظمة استبعاد كونها فى تضرع للمتكلم ومن معه ويمكن أن يقال أتى بنون المتكلم ومن معه تواضعا لان فيما تنبئ عنه النون من اسناد الفعل اليه مع غيره اشارة الى احتقاره نفسه عن الاستقلال بالقيام بحق الحمد والصلاة والضراعة فأوقع لذلك الحمد على لسانه وألسنة الحامدين على النعم والصلاة والضراعة على لسانه وألسنة المصلين والضارعين أو ليكون حمده وصلاته وضراعته أبلغ اذ انشاء الثناء على ألسنة متعددة أبلغ من انشائه على لسان واحد من تلك الالسنة وكذا انشاء الصلاة والضراعة الخ (وأقول) اما ما زعمه من التكلف فى الجعل المذكور فهو ممنوع منعا لا خفاء معه لمتامل سلم من بلية العصبية وأما ما احتج به على ذلك الزعم من قوله اذ لا يخفى الخ فمما يقطع بدفعه ان التلبس ظاهرا وباطنا بالذلة والخضوع بعد تسليم ان مقام خطاب رب العالمين بالثناء عليه ليس الا مقام ذلك التلبس أى التزيد منه والاخق العبد أن يكون فى كل مقام وحال متلبسا بذلك لا ينافى اظهار تعظيم الله شأنه له أى الاعلام بذلك والدلالة عليه لغرض التحدث بالنعمة وانما ينافى التعاظم أى التصور بصورة العظيم وهذا غير لازم لذلك الاظهار للقطع بان عبد السلطان مثلا قد يتصف بين يديه بغاية الذلة والخضوع خصوصا فى مقام تبكيته اياه على ذنب وفى ذلك الحال يخبر الحاضرين بما أسداه اليه السلطان من تعظيمه وتقديمه على غيره وأمر أهل دولته بتعظيمه وتقديمه على غيره وتخصيصه بالمناصب الجليلة والعطايا الجميلة وتنفيذ أوامره الى غير ذلك بل كل عاقل يقطع بانه عليه الصلاة والسلام لم ينفك فى زمن من أزمنته ولا فى حال من أحواله عن التلبس ظاهرا وباطنا بغاية الادب والخضوع بين يدى الحق سبحانه وتعالى مع انه مأمور بالتحدث بالنعمة ومع كثرة ما صدر منه من التحدث بها ومن نحو قوله أنا النبى لا كذب أنا ابن عبد المطلب أنا النبى الامى الصادق المزكى أنا أبو القاسم الله يعطى وأنا أقسم أنا أكثر الانبياء تبعا يوم القيامة أنا سيد ولد آدم يوم القيامة ولا فخر وبيدى لواء الحمد ولا فخر وما من نبى يومئذ آدم فمن سواه الا تحت لوائى أنا قائد المرسلين ولا فخر وأنا خاتم النبيين ولا فخر وأنا أول شافع ومشفع ولا فخر فهل تضمنت هذه الاقوال الا اظهار عناية تعظيم الله وهل يمكن مؤمنا أن يجوز أنه عليه أفضل الصلاة والسلام حين صدور تلك الاقوال والتحدث بما تضمنته من تلك النعم الجليلة لم يكن على غاية الادب والخضوع بين يدى الحق

سبحانه

سبحانه وتعالى أو ان فيها أدنى منافاة لغاية الادب والخضوع وكان الحال اشتبه على الكمال فظن ان اظهار التعظيم هو التعاظم أو انه يستلزمه وكلاهما ليس بصحيح فتفطن لذلك * وأما قوله والظاهر الخ فاعلم انه لاشبهة لمن ألهم رشده فى ان المتبادر من مثل هذه الصيغ فى مثل هذا المقام ليس الا ارادة المتكلم وحده ويؤيد ذلك هنا بل يعينه ان قوله نصلى لايجوز أن يكون اخبارا معنى ولهذا اخطؤا من جعل جملة الصلاة خبرا معنى قياسا على الحمد بأن الاخبار بثبوت الحمد حمد بخلاف الاخبار بثبوت الدعاء لايستلزم الدعاء فتعين أن يكون انشاء معنى كما درج عليه الجمهور ولا يتصور أن يكون هذا اللفظ الصادر من المصنف للانشاء منه ومن غيره لاستحالة أن يكون أحد منشئا بلفظه عن غيره أو منشئا بلفظ غيره نعم قد يدعى ذلك على سبيل التخييل والايهام فيقال أتى بالمضارع الصالح للجماعة لايهام تشاركه مع غيره فى الانشاء للغرض المذكور أما على سبيل الحقيقة فلا يدعيه عاقل وكذا يقال فى نضرع فتعين أن المصنف انما أراد بهما نفسه فقط وهذا ظاهر ان لم يكن قاطعا فى ان نحمد كذلك ليتوافق السياق وصح ما قاله الشارح المحقق بل تعين فقول الكمال فأوقع ذلك الحمد على لسانه وألسنة الحامدين الخ ان أراد على سبيل الحقيقة لم يصح قطعا أو على سبيل التخييل والايهام فهذا لايخرج عن ارادة المصنف على الحقيقة نفسه بهذه الافعال بل ظهر مما تقرر انه لاحاجة فى الاستدلال على أن المصنف أراد نفسه فقط بقوله نحمدك الى تعين ذلك فى نصلى ونضرع لان نحمدك انشاء وقد تبين امتناع انشاء أحد بلفظ غيره على سبيل الحقيقة بل لو كان اخبارا تعين أن المصنف أراد به نفسه فقط لان مقصوده به الحمد اللازم له ولا يتصور وجود حمد لازم للاخبار من غير المخبر على وجه الحقيقة كما لايخفى (فان قلت) التشارك على وجه التخييل والايهام ينافى الدلالة على اظهار التعظيم (قلت) اما أولا فالتشارك المذكور خلاف الظاهر المتبادر من عبارة المصنف فلا تحمل عليه بل لاشبهة فى أن الشارح لم يحمل على ذلك فلا اشكال عليه واما ثانيا فلا نسلم المنافاة المذكورة فعليك بالتامل الصادق ولا تهولنك تلك التهويلات فقد اتضح لك انها تلفيقات ومن هنا ظهر فساد توجيه الكمال السابق وان تبجح بتسميته تحقيقا والله أعلم (قوله وعدل عن الحمد لله الى قوله لانه ثناء بجميع الصفات برعاية الابلغية) اعترضه الكمال بعد ما شرحه فقال ولك أن تقول قدمنا آنفا ان الثناء كما يكون بالجملة الانشائية يكون أيضا بالجملة الخبرية وحينئذ فمعنى الجملة الاسمية الخبرية هنا الثناء على الله تعالى بأن كل حمد مستحق له أو مختص به الى آخر كلامه (وأقول) اعلم وفقنا الله واياك للصواب أن المراد بالجميل فى هذا المقام هو الذى يكون الوصف به حمدا كل ما يستحسن ولو فى زعم الحامد أو المحمود فقط كما بينه شيخنا الشريف واستدل له فى رسالته فى الحمد على أبلغ وجه وحينئذ يندرج فيه أمور منها كونه مستحقا مثلا للحمد أى أو ما لكا مثلا للحمد أى لكل وصف بجميل ومنها كونه موصوفا بالجميل أى منسوبا اليه الجميل ومنها نفس الصفة الحقيقية كالعلم والكرم ومنها المجموع المركب من هذه الثلاثة أو من اثنين منها وهو ثلاثة أقسام الاول مجموع كونه مستحقا للحمد وكونه موصوفا بالجميل والثانى مجموع كونه مستحقا للحمد ونفس الصفة الحقيقية كالعلم والكرم والثالث مجموع كونه موصوفا بالجميل ونفس الصفة المذكورة فان كل واحد من هذه الاقسام السبعة مما

وعدل عن الحمد لله الصيغة الشائعة للحمد اذ القصد بها الثناء على الله

يستحسن ويعد الوصف به حمدا ولا نزاع لأحد في ذلك وانه اذا كان الحمد هو الوصف بالجميل أي
نسبة الجميل اليه كما تقدم في كلام الشارح كان قول المصنف نحمدك معناه نصفك بالجميل
فيندرج في منطوقه الوصف بكل واحد من الاقسام السبعة السابقة بالطريق الذي بينه
الشارح بخلاف قوله الحمد لله فان منطوقه ليس الا الوصف بكونه مستحقا للحمد الذي هو
الوصف بالجميل ويدل بالالتزام على الاتصاف بنفس الجميل ضرورة أن استحقاق الوصف بالجميل
فرع الاتصاف بالجميل فنسبة استحقاق الوصف بالجميل اليه مستلزمة لنسبة نفس الجميل اليه وأما
بقية الاقسام فلا دلالة عليها لا منطوقا ولا التزاما أما منطوقا فواضح وأما التزاما فلظهور امكان
تحقق وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجميل مع انتفاء نفس وصفه بالجميل بان لا ينسب أحد اليه
الجميل اذ لا يلزم من استحقاق الشئ حصوله وتحققه ألا ترى الى أنه يجوز أن ينسب زيد الكريم
العالم الى استحقاقه الوصف بالكرم والعلم مع انتفاء وصفه من أحد بواحد منهما وحيث أمكن
الانفكاك بين وصفه بكونه مستحقا للوصف بالجميل وبين وصفه بنفس الجميل أمكن الانفكاك
بين وصفه بكونه مستحقا الوصف بالجميل وبين كل مجموع مركب من نفس وصفه بالجميل أعني كل
مجموع يكون وصفه بالجميل جزأ منه وهو أربعة أقسام كما علم مما مر ضرورة أن امكان انفكاك
الجزء يستلزم امكان انفكاك الكل لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فقد بان لك بيانا ظاهرا ان
ما ادعاه الشارح من كون الجملة الفعلية أبلغ من الجملة الاسمية من المبالغة أي أزيد في المعنى كما
يدل عليه تقريره دلالة واضحة مما لا يحتمل منازعة فيه ولا توقفا من عاقل أحسن التأمل (فان
قلت) لكن من مرجحات الاسمية افادتها الدوام (قلت) ممنوع لان الفعلية أيضا تفيد الدوام
بالطريق الذي أفادت به كون الثناء بجميع الصفات اذ كما تفيد تلك الطريق كون الثناء
بجميع الصفات تفيد كونه على الدوام كما هو ظاهر لا خفاء فيه (فان قلت) لكن افادة الاسمية ذلك
بالوضع (قلت) ممنوع كما يعلم من قول الشيخ عبد القاهر لا دلالة لزيد منطلق على أكثر من ثبوت
الانطلاق لزيد وما قيل على ذلك فراجعه من محله ولو سلم لم ينافِ المدعى وذلك لان المدعى انها
أزيد معنى وذلك حاصل وان كان بدلالة المقام وأما كونه أبلغ من البلاغة أي أتم بلاغة فهذا
يختلف باختلاف المقامات فان اقتضى المقام مضمونها كانت أبلغ بهذا المعنى أيضا كما هو
المناسب هنا لان المقام مقام شكر على الانعامات الكثيرة العظيمة فيناسبه نسبة جميع
الاوصاف الجميلة وان اقتضى المقام مضمون الاسمية كانت أبلغ بهذا المعنى فثبت ان الفعلية
أبلغ من المبالغة أي أزيد معنى مطلقا بالطريق الذي بينه الشارح وكذا من البلاغة ان اقتضى
المقام مضمونها كما في مقام حمد المصنف وعلى هذا فالابلغية هنا من البلاغة أيضا (لا يقال) هذا
الذي حققت به أبلغية الفعلية صحيح في نفسه لكنه لا يصلح توجيها لكلام الشارح لاعتباره في
الجميل كونه صفة لله تعالى بدليل قوله وكل من صفاته تعالى جميل الخ وهذه الاقسام السبعة
المذكورة ليس منها ما هو صفة لله تعالى الا القسم الثالث الذي هو نفس الصفة الحقيقية فلا
يفيد كلامه شمول الفعلية لجميع تلك الاقسام السبعة دون الاسمية حتى تترجح الفعلية عليها
بذلك الاعتبار (لانا نقول) هذا ممنوع ولو اعتبر الشارح كون الجميل صفة لله تعالى حقيقية وهو
ممنوع بل الظاهر اعتبار كونه صفة لله تعالى أعم من كونها حقيقية أو اعتبارية كما يصرح به قوله

وهذا او احدة منها اذ تلك الواحدة هي مالكية الحمد أو استحقاقه وهي اعتبارية قطعا فالمراد بالصفات في قوله وكل من صفاته تعالى جميل كل ما يصح أن يوصف به وينسب اليه وان كان اعتباريا وجميع تلك الاقسام السبعة كذلك كما هو ظاهر واذا علمت ذلك اتضح لك اتضاحا لا خفاء معه ان قول المحشي فمعنى الجملة الاسمية الخبرية هنا الثناء على الله تعالى بان كل حمد مستحق له أو مختص به مما لا يسمن ولا يغني من جوع وذلك لانا نقول له سلمنا لك ان معناه ذلك لكن هذا المعنى ليس ثناء بكل جميل كما هو في أعلى درجات الوضوح مما بيناه فهذا لا يفيد لك شيأ فيما قصدته بهذا الكلام من رد ترجيح الشارح الجملة الفعلية بكونها ثناء بكل جميل بخلاف الاسمية وكان منشأ هذا الكلام منه الغفلة عن أن المحمود به في الاسمية المطابقي ليس الا استحقاق كل حمد أي وصف بجميل أو الاختصاص به والالتزامي ليس الا الاتصاف بنفس الجميل وان ذلك مخرج لبقية أقسام المحمود به المبينة فيما سبق وغيره متناول لشئ منها لا مطابقة ولا التزاما كما سبق ايضاحه وقصره النظر على الحمد الذي هو متعلق المحمود به ههنا وظنه ان عموم متعلق المحمود به يستلزم عموم المحمود به أو ان ذلك المتعلق هو المحمود به ههنا ذلك خطأ واضح مما قررناه فتأمل ولا تغفل وبذلك يعلم أيضا ان استدلاله بقوله كما يدل عليه لام التعريف في الحمد ولام الجر في لله لا يفيده شيأ في مدعاه لان المحمود به على ما تفيده الجملة بواسطة اللامين المذكورين ليس الا بعض افراد المحمود به الذي لا يستلزم الباقي كما بيناه ووضحناه بما لا مزيد عليه للمتأمل (لا يقال) بل يستلزم الباقي لانه لا يخرج عنه مطابقة واستلزاما الا نفس وصفه بالجميل والمجموع المركب منه أي الذي هذا جزء منه لكن نفس وصفه بالجميل ليس جميلا الا باعتبار ما يدل عليه من اتصافه بالجميل وليس جميلا في نفسه فلا يكون الوصف به حمدا الا بذلك الاعتبار فالثناء به راجع الى الثناء بنفس الاتصاف بالجميل والاسمية تفيد ذلك لزوما كما تبين (لانا نقول) لا نسلم ذلك بل نفس وصفه بالجميل مما يستحسن مع قطع النظر عما دل عليه فهو جميل في نفسه ولئن سلمنا ذلك لكنه لا يمنع تعدد الجميل المستلزم لتعدد المحمود به غاية الامر ان جميلية أحدهما باعتبار دلالته على الآخر وذلك لا يمنع كونه جميلا وان الحمد الحاصل بأحدهما غير الحمد الحاصل بالآخر ويعلم أيضا ان قوله ولو سلم ان الجملة انشائية وانها ثناء بصفة واحدة فهي صفة تتضمن الثناء عليه بجميع صفاته انما الاشتباه نشأ من الغفلة عما قررناه ووضحناه بما لا مزيد عليه وان قوله في بيانه لان كل حمد معناه لان كل ثناء بجميل الخ من باب اشتباه المحمود به بمتعلقه أو من باب توهم ان عموم متعلق المحمود به يقتضي عموم المحمود به وقد تبين لك بطلان ذلك وحينئذ يتضح بطلان قوله فرعاية الابلغية التي أشار اليها الشارح حاصلة في الاسمية على وجه أظهر وانه مبني على الاشتباه والتوهم لان رعاية الابلغية انما تصح فيما تحتمل الجملة كونه محمودا به ولو لزوما وقد بان لك بما لا مزيد عليه خروج بعض افراد المحمود به عن الجملة الاسمية منطوقا ولزوما دون الفعلية وقوله ولو سلم يفهم الجزم على تقدير الخبرية بان الجملة ثناء بجميع الصفات ومنع كونها ثناء بصفة واحدة على تقدير الانشائية وقد اتضح لك اندفاع ذلك على التقديرين لان المعنى الانشائي تابع للمعنى الخبري فاذا لم يتم الحمد على تقدير المعنى الخبري لم يتم على تقدير الانشائي فتفطن لذلك وقوله ولا يدعى الخ بمجرده ويل لا التفات اليه عند أهل التحصيل اما

أولا فلانه أى محذور فى الحكم بابلغية غير ما افتتح به الكتاب العزيز بمعنى كونه أزيد معنى مما ابتدئ به اذا كان مقام افتتاحه لا يقتضى ذلك الازيد ويقتضى خلافه أو فى الحكم بكون غير ما افتتح به أتم بلاغة فى مقامه مما افتتح به بالنسبة لذلك المقام وكم فى غير الكتاب العزيز أشياء هى أزيد معنى وأتم بلاغة فى مقامها من نظيرها الواقع فى الكتاب العزيز بالنسبة لذلك المقام بعينه وان كانت بلاغة الواقع فى الكتاب العزيز باعتبار مقامه أعلى وأتم من بلاغة الواقع فى غيره باعتبار مقامه وذلك بأن يكون مقام الكتاب العزيز يقتضى القدر الواقع فيه دون زيادة عليه ومقام غيره يقتضى زيادة على ذلك القدر الواقع فيه ألا ترى انه قد يؤتى فى الكتاب العزيز فى مقام انكار يقتضى تأكيدين ويقتضى عدم الزيادة عليهما بجملة مشتملة على تأكيدين ويؤتى فى غيره فى مقام يقتضى عشرا من التأكيدات بجملة مشتملة على العشر ولا شبهة لعاقل فى جواز مثل ذلك ووقوعه ولا فى ان ذات العشر أزيد معنى وأبلغ فى مقامها من ذات التأكيدين فيه وان كانت بلاغة ذات التأكيدين باعتبار مقامها أتم وأعلى من بلاغة ذات العشر باعتباره وقد يؤتى فيه فى مقام يقتضى نسبة التصرف فى بعض مصنوعاته أو العلم به اليه دون زيادة بجملة تفيد ذلك فقط ويؤتى فى غيره فى مقام يقتضى نسبة التصرف فى جميع مصنوعاته أو العلم بجميعها اليه بجملة تفيد ذلك ولا شبهة لعاقل فى جواز مثل ذلك ووقوعه ولا فى كون الثانية أبلغ أى أزيد معنى وأتم بلاغة فى مقامها من الاولى بالنسبة لذلك المقام بعينه وان كانت بلاغة الاولى فى مقامها أتم وأعلى من بلاغة الثانية فيه ولا يتوهم عاقل أدنى محذور فى ذلك وعلو قدر الكتاب العزيز ورفعة شانه على ما عداه لا يقتضى أن تكون فاتحته أزيد معنى من فاتحة ما سواه بل ولا مساوية لها فى قدر المعنى ولا أن تكون فاتحته أتم بلاغة من غيرها فى مقام افتتاح غيره مطلقا وانما يقتضى انها أتم مطابقة لمقتضى مقامها مما عداها وان نقصت عنه فى قدر المعنى فان مزية الكتاب العزيز على غيره ليست مبنية على زيادة المعنى على غيره باعتبار كل جملة مطلقا ولا على أن تكون جمله أتم بلاغة من جمل غيره فى كل مقام على الاطلاق كما هو فى غاية الوضوح لمن له أدنى المام بفنون البلاغة فظهر انه يجوز ان يقع فى غير الكتاب العزيز ما يكون أزيد معنى من نظيره الواقع فى الكتاب العزيز اذا كان مقام الكتاب العزيز لا يقتضى ذلك الازيد وان يكون ذلك الواقع فى الغير أبلغ من ذلك النظير بالنسبة لمقام ذلك الغير وان كان ما فى الكتاب العزيز فى مقامه أبلغ من ذلك الازيد فيه وانه لا محذور فى ذلك بوجه وحينئذ فيجوز أن يكون ما نحن فيه كذلك بان يكون مقام افتتاح الكتاب العزيز يقتضى مضمون الجملة الاسمية المفيدة لوصفه تعالى باستحقاق كل وصف جميل أو اختصاصه بذلك على الدوام بناء على أن المقصودين بالخطاب حينئذ أو بعضهم جاهل بذلك أو منكر له أو متردد فيه (لا يقال) فكان ينبغى التأكيد على غير الاول (لانا نقول) قد يترك التأكيد فى الانكار أو التردد لتنزيله منزلة عدمه كما تقرر فى محله على انه يحتمل التأكيد باسمية الجملة بناء على أن تأكيدها تابع لاعتبارها مؤكدة كما قيل بذلك على ما تقرر فى محله وحينئذ فمقتضى مقام الافتتاح هو الاسمية وذلك لا يمنع كون الفعلية أزيد معنى ولا ينافى كونها أبلغ فى مقام يقتضى مضمونها كمقام حمد المصنف على ما سبق بيانه والشارح المحقق رحمه الله لم يدع صريحا الا أبلغية الفعلية بمعنى زيادة

معناها وقد تبين أن لا محذور فيه (فان قلت) أبلغ على هذا من المبالغة وفعلها مزيد فلا يصح بناء
اسم التفضيل منه اذ لا يبنى الا من مجرد (قلت) يصح على قول الاخفش فانه جوز بناءه من كل
مزيد وأما أبلغيتها من البلاغة فهو وان لم يصرح بدعواه الا ان كلامه يرمز اليه ومع ذلك
لا محذور فيه لانه لم يدع ذلك بكل اعتبار وفى كل مقام بل باعتبار المقام الذى يقتضى ذلك كمقام
حمد المصنف كما يشير اليه اشارة واضحة تعبيره فى شرح المنهاج بقوله وهو أبلغ من حمده الاول
فأضاف الحمد الى مصنف المنهاج دون ان يعبر بقوله وهو أبلغ من الحمد الاول وبالجملة فصحة هذا
الاعتراض تتوقف على اثبات ان مقام افتتاح الكتاب العزيز يقتضى عموم الحمد بعموم المحمود
به ودون اثبات ذلك بالبرهان خرط القتاد وشيب الغراب ومجرد الاحتمال لا يجدى فى مقام
الاعتراض لاسيما على مثل هذا الامام بل البرهان مانع من ذلك الاثبات لما تقرر من عدم شمول
المحمود به فى الجملة الاسمية لبعض أقسام الجميل والحاصل انه ان اعترض بمنع زيادة معنى الفعلية
فقد تبين زيادته بما لا مزيد عليه أو بانه لا يجوز ان تكون فاتحة غير الكتاب العزيز أزيد معنى
من فاتحته فان أراد ولو مع اختلاف المقام فذلك مما لا يقوله أحد وان أراد مع اتحاده فلا بد له
قبل الاعتراض من اثبات الاتحاد بالبرهان وهو لم يثبته ولن يستطيع اثباته مادام الزمان
واما ثانيا فيجوز أن يكون المقصود بالذات فى افتتاح الكتاب العزيز مجرد الاخبار والاعلام
بمضمون الجملة دون لازم ذلك الاخبار الذى هو الحمد فان الجملة الخبرية لا تفيد الحمد بمنطوقها بل
بلازم منطوقها كما تقرر فى موضعه فما ادعاه الشارح لا معارضة بينه وبين ذلك بوجه لان
المقصود على هذا التقدير فى افتتاح الكتاب العزيز هو الاخبار باستحقاق سائر افراد الحمد
أو الاختصاص بها والجملة الاسمية وافية بذلك قطعا والمقام حينئذ مباين لمقام انشاء الحمد الذى
ساق الشارح الكلام باعتباره (فان قلت) هذا الوجه الثانى وهو احتمال أن يكون المراد
مجرد الاخبار والاعلام ينافيه بناء على مذهب الشارح من تعين الانشائية فى جملة الحمد حديث
قال الله تعالى قسمت الصلاة بينى وبين عبدى نصفين وقوله فيه فاذا قال العبد الحمد لله رب
العالمين قال حمدنى عبدى (قلت) لا نسلم المنافاة لجواز أن تكون نسبة الحمد الى العبد بالنظر لان
شان المؤمن القائل الحمد لله اعتقاد مضمون ذلك ونسبته اليه وذلك حمد عرفى على انه لا يكون
حامدا على تقدير الانشائية أيضا الا بنحو هذا الاعتبار ضرورة ان قارئ القرآن حاك له
لا منشئ لمعانيه فيحتاج للجواب على تقدير الانشائية أيضا فما كان جوابا على ذلك التقدير كان
جوابا على تقدير الخبرية فليتأمل وقد اتضح بما لا مزيد عليه للعاقل المتأمل السالم من بلية
العصبية ان ما قرره الشارح المحقق فى هذا المقام فى غاية السداد والالتئام وان المحشى قد بالغ
فى الافراط والتفريط وأطنب بتهويلات مبنية على أوهام وشبهات وقد تبعه على ذلك جمع من
شيوخنا منهم شيخنا العلامة على ما دل عليه تقرير بعض أجلاء أصحابه بل أجلهم حتى قال فى
آخر تقرير رد كلام الشارح بنحو ما زعمه الكمال فليحذر ما ذكره الشارح اه وقد تبين للمنصف
الراغب فى اتباع الحق الواضح ان الذى يحذر انما هو ما ذكروه من الرد عليه ومنهم شيخنا
الشهاب حيث قال فيما كتبه على شرح المنهاج للشارح ما نصه ولك أن تقول حيث تقرر ان
مضمون الاسمية الثناء باستحقاقه تعالى لجميع المحامد لزم ذلك أن يكون الآتى بذلك قد أثنى

على الله بكل صفة كمال على وجه الاجمال فكما جعل الآتى بالصيغة الفعلية آتيا بجميع الصفات برعاية المقام فكذا يجعل هذا آتيا بطريق الاستلزام ويترجح هذا بان المستفاد بطريق اللزوم أقوى من المستفاد بالمقام والقرائن الخارجية اه ولا يخفى عليك ان تيقظت لما بيناه لك اندفاع جميع ذلك وبطلان هذا اللزوم الذى توهمه وما بناه عليه بما لامزيد عليه ثم قال زيادة على ما قاله الكمال وغيره ما نصه وأيضا فقد سلف ان الجملة الاسمية أصلها جملة فعلية وانهم عدلوا عنها اليها للدلالة على الدوام والثبات وهذا بلا ريب يقتضى ترجيحها فى نظر البلغاء على الفعلية اه (وأنا أقول) لا يرتاب من له أدنى المام بالمعانى فى ان كلا من الفعلية والاسمية تصلح وتقصد لاغراض لا تصلح ولا تقصد لها الاخرى وان كلا منهما فى المقام الذى يقتضيها أبلغ من الاخرى فى ذلك المقام ولهذا ذكروا حتى فى متون المختصرات لكل منهما اغراضا يؤتى بها لاجلها لا تصلح لها الاخرى بحيث لو أتى بالاخرى مع قصد تلك الاغراض التى تملك اختل الكلام وبطلت بلاغته وعد كأصوات الحيوانات وهذا كله معروف مشهور حتى بين طلبة المعانى فضلا عن علمائها ولم يريدوا بالعدول عن الفعلية الى الاسمية للدلالة على الدوام والثبات هجر الفعلية وعدم تعلق الغرض بها مطلقا بل أرادوا استعمال الاسمية عند اقتضاء الحال معناها لا مطلقا والا نافى ما قررناه عنهم وحينئذ فان أراد الشيخ بكونهم عدلوا عن الفعلية الى الاسمية لما ذكر انهم هجروا الفعلية حتى لا يتعلق غرضهم بها مطلقا ولا تقصد ببلاغة ولا يقتضيها مقام فبطلان ذلك مما لا شبهة فيه وكفى بك شاهدا قطعيا على بطلانه غير ما أشرنا اليه عن أهل المعانى كلام أهل التفسير ونحوهم وبيان أسرار الفعلية وتعينها فى مقاماتها المقتضية لها ويلزم على ذلك التقدير مرجوحية الفعلية أينما وقعت فى القرآن مع كثرة وقوعها فيه وهو باطل اجماعا من كل عاقل وان خص ترجح الاسمية والعدول اليها بصيغة الحمد دون غيرها فذلك هذيان لا يحتاج بطلانه الى بيان وان أراد ان اغراضهم قد تتعلق بالاسمية وانهم عدلوا اليها للوفاء بتلك الاغراض عند تحققها كما انها قد تتعلق بالفعلية حتى لا تسد مسدها الاسمية عند تعلق الغرض بها فهذا لا ينتج له ارجحية الاسمية فى نظر البلغاء على الاطلاق كما هو مدعاه ولا يصح له الاستدلال بذلك على أرجحية الاسمية مطلقا فى هذا المقام كما هو فى غاية الوضوح فان أراد ارجحيتها فى نظرهم فى الجملة لم يفده شيأ فى مقصوده فان الفعلية كذلك قطعا فقوله وهذا بلا ريب يقتضى ترجحها فى نظر البلغاء الخ مدفوع بلا ريب لانه ان أراد الكلية كان باطلا ممتنعا أو الجزئية لم يكن نافعا ولا منتجا ومن هنا يعلم سقوط قوله بعد ذلك أيضا ومن هجر الفعلية وعدل عنها الى الاسمية لغرض فهو ذاهب قطعا الى تميزها وترجحها فى نظر البلغاء وقائل بان الحمد بها أولى كما ان من سلك ما سلكه الشارح من أبلغية الفعلية يلزمه عكس ذلك اه وبالجملة فجميع ما ذكره لم ينشا الا عن سهو وغفلة وعدم امعان التأمل فى المقام لكن هذا لا ينافى جلالته ودقة نظره ولو أدرك هذا الكلام وعرض عليه لبادر الى قبوله والرجوع اليه فانه كان مطبوعا على الانصاف رجاعا الى الحق وقافا معه فرحمه الله تعالى ونفعنا بعلومه وبركاته (قوله بانه مالك لجميع الحمد من الخلق) اعترضه غير واحد كالكمال بأن تقييده الحمد بالصادر من الخلق يخرج ثناءه تعالى

بانه مالك لجميع الحمد من الخلق لا الاعلام بذلك الذى هو من جملة الاصل فى القصد بالخبر من الاعلام بمضمونه الى ما قاله لانه ثناء بجميع الصفات برعاية الابلغية كما تقدم وهذا بواحدة منها

على نفسه قال وكان الحامل له على التقييد جعل اللام للملك فان ثناءه تعالى قديم لا يوصف بالمملوكية والاشهر ان اللام فى لله للاختصاص أو للاستحقاق فيدخل ثناؤه تعالى على نفسه بل هو أولى بقصد الدخول اه (وأقول) يمكن ان يقال انما اقتصر على ماذكره اذ ليس المراد من صنيعه الايان كون الجملة انشائية لا خبرية لا تحرير المحمود به فلا يضر خروج ثنائه تعالى على نفسه من عبارته وقد يوجه اقتصاره على ذلك بأنه اشارة الى كفايته فى الحمد وعدم توقفه على اعتبار ثنائه تعالى على نفسه أيضا (قوله وان لم تراع الابلغية هنالك بأن يراد الثناء ببعض الصفات الخ) اعترضه غير واحد كالكمال بما حاصله ان انتفاء مراعاة الابلغية لا ينحصر فى ارادة الثناء ببعض الصفات بل يصدق بالاطلاق أيضا (وأقول) جوابه من أوجه * الاول انه مبنى على ان قوله بأن تفسير لقوله وان لم تراع الابلغية الخ وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة تدعو اليه بل يجوز ان يكون تقييدا له والمعنى وان انتفت مراعاة الابلغية بسبب ان يراد الثناء بالبعض أى وان انتفت مراعاة الابلغية على هذا الوجه وهذا الطريق وانما قيد بذلك مع صحة الاطلاق أيضا لظهور الابلغية عليه لظهور صدقه بالكثير بخلاف ارادة البعض فانه محل التوهم فاحتاج لبيانه واستغنى عن بيان ذلك والحاصل انه تقييد لنكتة ومثله لا اشكال فيه وكثيرا ما يقع الخلل فى فهم المراد من مثل هذه العبارة لاشتباه ان التقييدية بالتفسيرية مع عدم التنبه للفرق بينهما فليتنبه لذلك * والثانى انه يجوز ان تكون لفظة بأن للتمثيل بمعنى كان كما هو اصطلاح شيخى الشافعية الرافعى والنووى فى كتبهما على ما قطع به استقراء كلامهما وصنيعهما وأكثر الشارح من متابعتهما فيه وعلى هذا فانما لم يتعرض لحال الاطلاق لمثل ما تقدم واياك ان يشتبه عليك الفرق بين الوجهين مع انه كبير والثالث انه يمكن بقاء لفظة بأن على ظاهرها وانها للتفسير بناء على ان انتفاء مراعاة الابلغية ينحصر فى ارادة البعض وذلك لانه ليس المراد بمراعاة الابلغية ايقاع الثناء بجميع الصفات مع ملاحظة خصوص انه بجميع الصفات كما ظنه المعترض بل أعم من ذلك ومن اتيانه بهذه العبارة الصالحة للحمل على الثناء بالجميع لعدم تقييدها لفظا أو نية بالثناء بالبعض مع مناسبة المقام للحمل على الجميع بل دعائه اليه فتحمل على الثناء بالجميع لانه الانسب بالمقام الابلغ فيه مع صلاحية اللفظ له ودعاء المقام اليه وعدم صارف عنه لان ذلك فى المعنى مراعاة للابلغية خصوصا وحمله على البعض دون البعض مع ذلك تحكم بل مناف للحال فلا يجوز ارتكابه وحينئذ فلا تنتفى مراعاة الابلغية الا عند قصد الثناء بالبعض فقط والحاصل ان مراعاة الابلغية اما بمراعاة خصوصها وصريحها واما بمراعاة ما يحمل عليها وينصرف اليها لان مراعاة ما يحمل على الشئ وينصرف اليه يتضمن مراعاته فمراعاة الابلغية أعم من ان تكون قصدا أو ان تكون ضمنا واعتبار مثل ذلك كثير فى كلامهم كما هو معلوم لمن له المام بتصرفاتهم فمراعاة الابلغية انما تنتفى عند قصد البعض فقط وبيان ذلك انه اذا لم يقصد الثناء بجميع الصفات قصدا فاما ان يراد الثناء بالبعض واما أن يراد الثناء بحقيقة الوصف الجميل وحينئذ لا جائز ان تراد حقيقته فى ضمن جميع أفرادها قصدا لان هذا ثناء بالجميع قصدا والغرض انتفاؤه فاما ان تراد فى ضمن بعض أفرادها وهذا ثناء بالبعض واما ان تراد من غير ملاحظة كونها فى ضمن البعض أو الجميع ولا جائز حينئذ

وان لم تراع الابلغية هنالك بان يراد الثناء ببعض الصفات فذلك البعض أعم من هذه الواحدة لصدقه بها وبغيرها الكثير فالثناء به أبلغ من الثناء بها فى الجملة أيضا

ان تراد بشرط عدم اطلاقها لان ارادتها كذلك ارادة لها فى ضمن البعض أو الجميع
والغرض انتفاء ذلك فاما ان تراد لا بشرط عدم اطلاقها ولا بشرط اطلاقها فتحمل على الجميع
لما تقدم واما أن يراد بشرط اطلاقها أى عدم كونها فى ضمن بعض الافراد أو كلها وهذا القسم
غير متصور هنا لان الحقيقة بهذا الشرط لا تحقق لها ولا يتصور الاتصاف بها فلا يتصور ارادة
هذا القسم فى مقام الوصف بالجميل (لا يقال) بقى قسم آخر من وجوه الاطلاق وهو ان يراد
الاعم من نفس الحقيقة ومن جميع أفرادها ومن بعض أفرادها (لانا نقول) لا يخلو الحال من
ان يراد بالاعم القدر المشترك بين الامور الثلاثة أو جميع تلك الامور أو بعضها فان أريد
الاول عاد فيه الترديد السابق فى ارادة الحقيقة لكن على تقدير ان يراد القدر المشترك فى ضمن
الحقيقة يكون هذا بمنزلة ارادة الحقيقة ابتداء فيعود فيه الترديد حينئذ أيضا وان أريد الثانى
نافى كون الغرض الاطلاق وعدم ارادة الجميع وان لم يناف ذلك المطلوب لان فيه مراعاة
الابلغية وان أريد الثالث فان أريد بالبعض جميع الافراد نافى ذلك الغرض أيضا وان لم ينافِ
المطلوب أو الحقيقة عاد فيه ذلك الترديد أو بعض الافراد نافى كونه من وجوه الاطلاق وان
المراد الاعم لان الاطلاق هنا والمعنى الاعم لا يصدق واحد منهما على بعض الافراد كما لا يخفى
(فان قلت) الظاهر ان فاعل المراعاة أى المراعى هو المتكلم وهو المصنف فكيف تنسب اليه
حال الاطلاق مع انها تقتضى ملاحظة الجميع ولا ملاحظة مع الاطلاق وان جعل الفاعل
السامع فهو وان أمكن بناء على ان المراد بمراعاتها الحمل عليها لكنه نوع مراعاة المصنف اذ
لا يمكن حمل الكلام الا على ما يوافق غرض المتكلم (قلت) يكفى فى صحة نسبتها الى المصنف
ملاحظته ما يتضمنها ويحمل عليها وتناسبها على ما تقرر سابقا والحاصل ان مراعاة الشئ قد
تكون قصدا وقد تكون ضمنا بان يراعى ما يتضمن ذلك الشئ فقد ظهر ان مراعاة الابلغية انما
تنتفى عند ارادة الثناء بالبعض فقط فلهذا قيده به الشارح لكن بقى هنا شئ آخر وهو ان الظاهر
ان المراد بالبعض هنا بعض لا بعينه اذ لا يصدق على المعين قوله لصدقه بها وبغيرها الكثير
اذ البعض المعين اما تلك الواحدة أو غيرها أو مجموعها مع غيرها وعلى التقادير لا يصدق عليه
ما ذكر اما على الاولين فظاهر واما على الثالث فلان المراد بقوله لصدقه بها وبغيرها الكثير انه
يصدق بها وحدها وبغيرها الكثير وحده ويؤيد ارادة ذلك أو يعينه وصف الغير بقوله الكثير
اذ لو أراد بقوله لصدقه بها وبغيرها انه يصدق بمجموعها مع غيرها لم يحتج للوصف بالكثير اذ
صدقه بالمجموع كاف فى الابلغية وان لم يكثر ذلك الغير اذ هى مع أى وصف كان أبلغ منها
وحدها وعلى هذا المعنى قوله فى الجملة فى بعض الاحوال لان الثناء به باعتبار صدقه بغيرها الكثير
أبلغ من الثناء بها الا باعتبار صدقه بها فقط ولا باعتبار صدقه بغيرها القليل واذا كان الظاهر
ان المراد هنا بعض لا بعينه فيرد عليه ان انتفاء مراعاة الابلغية لا ينحصر فى ارادة البعض
لا بعينه بل يصدق أيضا بارادة البعض المعين ولا يصدق على البعض المعين قوله لصدقه بها
وبغيرها الكثير حتى يكون الثناء به أبلغ فى الجملة اللهم الا أن يجاب بان ارادة البعض المعين
بعيدة وخلاف الظاهر والغالب لعدم ما يشعر به من الصيغة وعدم ما يقتضيه من المعين فلم
يلتفت اليه ومجرد احتماله لا ينافى مقصوده من ترجيح الفعلية اما أولا فلانه يكفى فى ترجيحها

ان مراعاة الابلغية هو الظاهر الراجح المناسب للمقام واما فرض عدم مراعاتها فانما هو أمر
تنزلي لو فرض عدم الاتمام على تقديره لم يضر وأما ثانيا فلان هذا الاحتمال البعيد لا ينافي
الترجيح الظني وهو كاف في مثل هذا المطلوب (فان قلت) بقي شئ آخر أيضا وهو ان تلك الواحدة
صفة عظيمة والبعض كما يصدق بغيرها الكثير يصدق بغيرها القليل المنحط عنها ولاشك ان الثناء
بالعظيم قطعا أولى من الثناء بما يحتمل غير العظيم المنحط عن تلك الواحدة وان احتمل العظيم أيضا
اذ احتماله غير العظيم مما يحط من قدر الثناء (قلت) المقام قرينة واضحة على الصرف الى الغير
الكثير لانه المناسب والمطلوب له وان لم يصرف اليه فلا أقل من أن يصرف الى تلك الواحدة دون
المنحطة عنها القلة مناسبته له فالمقام دائر بين أن يصرف الى الغير الكثير والى تلك الواحدة مع
ان الاول أرجح في مقتضاه فليتأمل (قوله نعم الثناء بها) أي بتلك الواحدة من حيث تفصيلها
أي تعيينها بكونها مالكية الحمد أوقع أي أمكن وأثبت في النفس من الثناء به أي بذلك
البعض أي لعدم تعيينه أي بالعبارة وان قصد به معينا كما هو ظاهره (وأقول) قد يشير كلامه
هذا الى ان الثناء بها ليس أوقع في النفس من الثناء بالجميع بناء على مراعاة الابلغية لانه انما
حكم بالاوقعية بالنسبة للثناء بالبعض ولم يتعرض لها بالنسبة للثناء بالجميع لكن كلامه في شرح
المنهاج صريح أو كالصريح في انه أوقع منه أيضا فانه قال في قول المنهاج احمده ابلغ حمد الخ
بعد قوله الحمد لله مانصه وهو أبلغ من حمده الاول وذاك أوقع في النفس من حيث تفصيله انتهى
ولعل وجهه ان الاوقعية تابعة للتعيين ولا تعيين فيه وان أريد الجميع لانها غير مذكورة
بعيناتها وفيه تأمل فليتأمل (قوله على نعم) عبر بالجمع دون المفرد لانه أبلغ في مطلوبه لانه
في مقام اظهار تعظيم الله له والتحدث بنعمه الواصلة اليه والجمع أبلغ في ذلك لان دلالته على
التعظيم والتحدث به فوق دلالة المفرد على ذلك اذ لا عموم له لانه نكرة في سياق الاثبات (قوله
جمع نعمة بمعنى انعام) اعترضه الكوراني حيث قال جمع نعمة وهي العطية فالحمد والشكر
صادقان في هذه المادة ولا حاجة الى جعل النعم بمعنى الانعامات كما فعل بعض القاصرين اه
(وأقول) هذا أدل دليل وأعدل شاهد على قصور نظره ادراكا واطلاعا وعلى تهوره ومجازفته
كيف لا وقد نسب المحقق المحلي الى أنه من جملة القاصرين لاجل أمر في حكم الواجب ان لم
يكن واجبا صرح به مشاهير المحققين وذلك لان العلامة المولى التفتازاني صرح في حواشي
الكشاف بان المحمود عليه هو الفعل الجميل ووافقه النحرير الاستاذ الدواني في حواشي
الاصول قال شيخنا الشريف بل الامام الرازي وكفى به سندا ودليلا سيما في النقليات ثم قال
شيخنا فان قلت كثيرا ما يحمد على العلم والكرم والاخلاق العلية النفسانية قلت في لباب
التفسير ان المدح يجوز على صفات الذات كالعلم والحمد لا يجوز الا على صفات الفعل كالخلق
والرزق لكن الظاهر من تحقيقات المتاخرين ان المراد الفعل العرفي اللغوي والعرف يعد
جميع ذلك افعالا وعلى ما قررنا أي من ان المحمود عليه لابد أن يكون فعلا يكون الحمد حقيقة
على الانعام لا على النعمة ولذا قال العلامة التفتازاني في الحواشي أي حواشي الكشاف ان
النعمة بمعنى الانعام (فان قلت) هذا ينافي ما في المطول من ان الحمد على الانعام أمكن من الحمد
على النعمة فانه يدل على جواز أن لا يكون المحمود عليه فعلا (قلت) لا شبهة لعاقل في ان المحمود عليه

نعم الثناء بها من حيث
تفصيلها أوقع في النفس من
الثناء به (على نعم) جمع نعمة
بمعنى انعام والتنكير للتكثير
والتعظيم

يجب أن يكون أمراً فى المحمود فان الامر الاجنبى عن شخص لا يكون سبباً لثناء ذلك الشخص
وتعظيمه بداهة والا لامكن حمد زيد على مالم يتعلق به من فعل عمرو وغيره وهو فاسد قطعاً فالحمد
على النعمة لذاتها غير معقول بل لابد من ملاحظة تعلقها بالمحمود بالصدور وحينئذ يرجع الى
الانعام فان الحمد على النعمة حينئذ لاجل انعام المحمود اياها وأما الحمد على الانعام فانه لذاته
فلهذا صار الحمد على الانعام أمكن فالذى يلزم مما فى المطول ان الحاصل من الفعل قد يجعل
بمنزلة الفعل ويحمد عليه لكن لا لذاته بل من حيث حصوله منه فالمحمود عليه الفعل أو ما هو
بمنزلة الفعل بما لوحظ فيه الفعل فلا منافاة ولا اشكال اهـ المقصود نقله من كلام شيخنا وهو
نص واضح فى ان جعل النعم بمعنى الانعامات مما يحتاج بل يضطر اليه بل لو أخذنا بظاهر قول
المطول أمكن لكان محتاجاً اليه أيضاً لان الحمل على الامكن أولى والاخذ بالاولى أرجح والاخذ
بالارجح من غير معارض فى حكم الواجب ان لم يكن واجباً فهل مع هذا كله يسوغ لذى عقل
نسبة المحقق فى مثل ذلك الى انه من جملة القاصرين وتالله انه لا منشأ لهذا الجزاف والتهور
وراء الانحراف الا الجهل المركب بهذا الحكم أو عدم المبالاة بالعار وعدم المسكة فى الدين
وان أمثال هذا التشنيع الباطل لا ثمرة له الا دوام العار مادامت هذه الدار ثم رأيت عن
بعضهم موافقة الكورانى فى هذا الاعتراض مع زيادة نغمة فى الطنبور فانه اعترض على
الشارح بان المقابل بالحمد حتى يكون شكراً انما هو المنعم به لا الانعام ثم قال ويرد تفسيره النعمة
بالانعام قوله يؤذن الحمد عليها بازديادها اذ لا يوصف بالزيادة الا المنعم به لا الانعام لانه صفة له
تعالى وصفته لا تقبل الزيادة اهـ فأما الاعتراض فقد علم فساده وانه لا منشأ له الا القصور
وعدم احسان هذا البحث وأما الزيادة ورد التفسير بما ذكر فلا منشأ له الا قلة المعرفة بفن
الكلام وعدم احسان مباحثه فانه استدل على ان الانعام لا يوصف بالزيادة بانه صفة لله تعالى
وصفته تعالى لا تقبل الزيادة وما درى ان الذى لا يقبل الزيادة انما هو صفاته الذاتية اما الفعلية
كالانعام فانها تقبل الزيادة قطعاً ولعله أخذ ما توهمه من نحو قول القصيدة المعروفة بقول
العبد ما نصه   صفات الذات والافعال طرا * قديمات مصونات الزوال
اهـ ووجه الاخذ عنده انه صرح بقدم صفات الافعال وقدمها يستلزم عدم زيادتها لانها
تقتضى التغير ولا تغير فى القديم وما درى ان قدم صفات الافعال انما هو قول الحنفية وأما
الاشاعرة فعلى انها حادثة كما بينه شراحها بل قال العز بن جماعة منهم والنزاع عند التحقيق
يزول فافهمه اهـ وقال السعد بعد قول النسفى فى عقائده والتكوين صفة لله تعالى أزلية بعد
أن فسر التكوين بقوله وهو المعنى الذى يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق والايجاد والاحداث
والاختراع ونحو ذلك وأورد أدلة الحنفية على هذا المدعى ما نصه ومبنى هذه الادلة على ان
التكوين صفة حقيقية كالعلم والقدرة والمحققون من المتكلمين أى وهم الاشاعرة على انه من
الاضافات والاعتبارات العقلية اهـ ثم قال ولما استدل القائلون بحدوث التكوين أى وهم
الاشاعرة الخ اهـ على ان القائلين بقدم التكوين يعترفون بحدوث تعلقاته كالانعام أى اعطاء
النعمة كما لا يخفى على من له المام بكلامهم على وجهه ولا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم
(قوله أى انعامات كثيرة عظيمة) فان قلت النعم جمع كثرة والانعامات جمع قلة فكيف فسرها بها

أى انعامات كثيرة عظيمة
منها الالهام لتأليف هذا
الكتاب والاقدار عليه

قلت

وعلى صلة محمد وانما حمد على النعم أى فى مقابلتها لا مطلقا لان الاول واجب والثانى مندوب

قلت الوصف بالكثرة والعظم دفع ارادة القلة وصرف الى الكثرة التى هى معنى جمع الكثرة لانها المتبادرة من هذا الوصف (قوله وعلى صلة محمد) قد يقال لا فائدة لهذا التعميم وعدم احتمال العبارة خلافه وقد يجاب بأنه ذكر توطئة لما بعده على انه يحتمل تعلق على بالحمد فى قوله يؤذن الحمد أو بمحذوف فلهذا احترز عنه (قوله وانما حمد على النعم) أى فى مقابلتها لا مطلقا لان الاول واجب والثانى مندوب (أقول فيه أبحاث الاول) انه أشار بقوله أى فى مقابلتها الى ان المحمود عليه ما كان علة فى صدور الحمد ولهذا قال شيخنا الشريف وأما المحمود عليه فهو ما كان الوصف بالجميل بازائه ومقابله بمعنى ان الموصوف لما كان له ذلك الشئ ذكر جميله وأظهر كماله فهو لاجل حصوله له ولولاه لم يوصف أى لم يتحقق ذلك الوصف فهو كالعلة الباعثة للواصف على الوصف أو هو العلة اه وقوله كالعلة أى كما فى حمد الله اذ لا باعث فى حقه تعالى وقوله أو هو العلة أى كما فى حمد الخلق ثم قال المحمود عليه يجب ان يكون كمالا فان غير الكمال لا يكون سببا لاظهار الكمال والتعظيم اه وبذلك يعلم سقوط ما نقل عن بعضهم ان معنى كون على صلة نحمد انها حرف يوصل معنى الفعل الى المجرور به لا انه يحمد لاجل النعمة وبين المعنيين تفاوت اه * والثانى ما أورده الكمال بما هو أوهن من بيت العنكبوت حيث قال يقال عليه ان أريد بالثانى ما لم يقيد لفظا فقد يكون واجبا أيضا وذلك اذا أطلق لفظا وقيد نية بأن يقصد ايقاعه فى مقابلة النعمة اه (وأقول) من الواضح الذى لا سترة دونه ان الشارح المحقق قابل بالاطلاق قوله على النعم أى فى مقابلتها اه فمع هذه المقابلة الصريحة هل يفهم ذو عقل من الاطلاق سوى ما لم يجعل فى مقابلة النعم بأن لم يقصد ايقاعه فى مقابلة النعم وهل يتوهم متوهم ان منه ما جعل فى مقابلة النعم الا انه لم يقيد لفظا بما يدل على ذلك حتى يجعل محلا للتردد والاحتمال كلا والله لا يتوهم ذلك الا غافل ذاهل وكأنه توهم ان الشارح أراد بما فى مقابلتها ما قيد لفظا بدليل وجود التقييد فى عبارة المصنف فيكون المطلق ما لم يقيد لفظا وهذا مع انه لا يتوهمه ذو عقل من مثل هذه العبارة لا يليق ان يتوهم عن بعض أذكياء الطلاب فكيف يتوهم عمن خضعت لجلالته الرقاب غاية ما فى الباب ان الشارح استدل على المقابلة بالتقييد لفظا لكن هذا لا يقتضى ان كل ما خلا عنه تنتفى المقابلة عنه ويوضح ذلك ان الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وفرق كبير بين المقابلة بالتقييد وبين تفسيرها به وقد يشتبه أحدهما بالآخر عند اهمال التأمل * والثالث انه قد يستشكل قوله لا مطلقا بأن تعلق الحمد بضمير الذات الاقدس وهو الكاف يفيد كون الحمد أيضا للذات وذلك حمد لا فى مقابلة نعمة فقد حمد مطلقا أيضا ولهذا قال فى المطول فى قول التلخيص الحمد لله على ما أنعم ما نصه والله اسم للذات الواجب الوجود المستحق لجميع المحامد ولذا لم يقل الحمد للخالق أو الرازق أو نحوهما مما يوهم باختصاص استحقاقه الحمد بوصف دون وصف بل انما تعرض للانعام أى فى قوله على ما أنعم بعد الدلالة على استحقاق الذات أى بقوله لله تنبيها على تحقق الاستحقاقين اه ويمكن ان يجاب بان قوله لا مطلقا أى مطلقا ولا ينافى ذلك التعليل المذكور لان معناه حينئذ انه لما كان الاول واجبا وكان الواجب أهم من المندوب لم يطلق الحمد على الاطلاق لئلا يخرج الاهم بل قيد بالنعم ليحصل وان حصل غيره أيضا فتأمله * والرابع ان معنى كون الاول واجبا كما قال شيخ الاسلام انه يقع واجبا لا انه اذا أنعم الله على

عبد بنعمة يجب عليه ان يحمده عليها بالحمد الذى ذكره وهو الحمد اللفظى أو بالحمد المنوى اهـ *
والخامس انه يحتمل انه أشار بهذا الكلام الى ردّ قول العراقى قلت وقد تبين انّ الحمد هنا أحد
قسميه وهو ما كان على نعمة ولو أطلقه لتناول القسم الآخر وهو ما كان على غير نعمة اهـ وكان
وجه الردّ انّ المراد بالاطلاق هنا انتفاء التقييد مطلقا وحينئذ فلا يكون الحمد فى مقابلة
النعم ويلزم خروج الواجب تعالى على انا أشرنا فى الثالث الى انّ الحمد على غير النعمة داخل
فى حمده أيضا فتأمله (قوله ووصف النعم) لايخفى انّ الظاهر المتبادر ان المراد بالنعم المعنى
لا اللفظ وهو المناسب لقوله بما هو شأنها وقضية هذا تعين ظرفية الباء أو آليتها فى قوله بقوله
وأما ما جوزه الكمال من ابدال بقوله من بما هو شأنها ففيه نظر لانه ان جعل الموصوف النعم
التى هى المعانى كما هو مراد المصنف اقتضى انها موصوفة بالقول المذكور ولا معنى لذلك
الا أن يجاب بحذف المضاف فيه أى بمعنى قوله وفيه تكلف مستغنى عنه وان جعله لفظ النعم
المذكور اقتضى ان القول المذكور شأن لفظ النعم وفى صحة ذلك نظر (قوله يؤذن الحمد عليها)
لايخفى انّ الحمد مطلقا يؤذن بالزيادة بالطريق الذى ذكره وانما قيد بقوله عليها لان الكلام فى
الحمد عليها بدليل نحمدك اللهم على نعم وليصح وصف النعم بالجملة التى بعدها (قوله أى يعلم) أى
اعلام دلالة الالتزام كما يدل عليه التوجيه بقوله لانه متوقف على الالهام له والاقدار عليه
والحاصل انه بمعنى يدل وحينئذ فلا تجوز فى الاسناد بل فى المسند ولا منافاة بينه وبين ذلك
التوجيه بأن يقال ان تفسير الايذان بالاعلام يقتضى انه لا تجوز فى المسند بل فى الاسناد
والتوجيه المذكور يقتضى تفسير الايذان بالدلالة فلا تجوز فى الاسناد بل فى المسند خلافا لما
توهم (قوله بزيادتها) فان قلت هلا عبر به المصنف فانه أخصر بحرف (قلت) ما عبر به أنسب
بقوله لرشادها مع ما فيه من المبالغة كما فى الاكتساب والكسب وايهام حصولها بنفسها وعدم
توقفها على فاعل فان ذلك أسرع للحصول والاخصرية انما تراعى ما لم تفوت امرا مستحسنا
(قوله وهما من جملة النعم) أقول مجرّد هذا كاف فى صدق قول المصنف يؤذن الحمد بازديادها فلا
حاجة فيه الى ما بعده الا ان أريد بالحمد على النعم الحمد على كل النعم الواصلة اليه لدخول الحمد على
كل الهام واقدار حينئذ (قوله فيقتضيان الحمد) أى يستلزمانه (وأقول) ان أراد يقتضيان
وجود الحمد فهو ممنوع اذ يمكن ان يوجدا ولا يوجد الحمد اذ يتصوّر قطعا ان يحمد الانسان مرة
واحدة على النعم مع ان هذه المرّة توقفت عليهما فقد وجدا ولم يوجد حمد عليهما اذ الغرض
انه لم يحمد بعد تلك المرّة وان أراد يقتضيان طلب الحمد فمجرّد طلب الحمد من غير حمد لا يؤذن
بالزيادة المذكورة وانما المؤذن بها وجوده ومجرّد طلبه لا يستلزم وجوده اذ امتثال الطلب
غير لازم له كما هو معلوم اللهم الا أن يجاب بأنه راعى فى هذا الاقتضاء ما هو حق العبد واللائق به
وهو امتثال الطلب والعمل بمقتضاه فليتأمل (قوله فلا غاية للنعم حتى يوقف بالحمد عليها) أى
على تلك الغاية (فان قلت) بل لها غاية لانه اذا ترك الحمد على الهام الحمد السابق والاقدار عليه
انتهت النعم بهما وكانا غاية لها لا يقال لا نسلم ذلك لجواز ان تحصل نعم أخرى غير الهام الحمد
والاقدار عليه لانا نقول كلامنا فى النعم المتعلقة بالحمد على النعم لان كلامه انما هو فى ذلك كما
هو ظاهر (قلت) هذا المنع انما يرد لو أريد نفى الغاية على الاطلاق وليس كذلك بل اريد نفى الغاية

ووصف النعم بما هو شأنها بقوله
(يؤذن الحمد) عليها (بازديادها)
أى يعلم بزيادتها لانه متوقف
على الالهام له والاقدار
عليه وهما من جملة النعم
فيقتضيان الحمد وهو مؤذن
بالزيادة المقتضية للحمد أيضا
وهلم جرا فلا غاية للنعم حتى
يوقف بالحمد عليها

المقيدة بالوقوف بالحمد عليها والحاصل ان المنفى غاية هى نعم حمد عليها ولا تجر الى نعم أخرى وهذه
منتفية لان ذلك الحمد الواقع فيها يقتضى نعما أخرى هى الهام الاقدار عليه وهكذا (فان قلت)
نعم الله على كل أحد لا تقف على غاية سواء حمد أولا وان كان ما دخل منها فى الوجود متناهيا فما
الفرق بين الحامد وغيره (قلت) الفرق حصول نعم للحامد لا يوقف لها على غاية بواسطة حمده زيادة
على ما شاركه فيه غيره (فان قلت) كيف يتأتى افضاء الحمد الى نعم لا غاية لها مع توقفها على تكرر
الحمد مع انه قد يعارضه فى آنه ما تقدم عليه ولا يمكن اجتماعه معه (قلت) لعل المراد ان الحمد
فى نفسه صالح لذلك فلا ينافى انه قد يعارضه ما يمنع من ذلك (قوله وان تعدوا نعمة الله
لا تحصوها) أقول هذا استدلال على ما قرره من انه لا غاية للنعم المستلزم لعدم احصائها (وفيه
أمران الاول) ان ما قرره من ذلك الانتفاء انما هو اذا وجد الحمد والآية تقتضى الانتفاء
مطلقا ففيها اثبات زيادة على المدعى فكأنه قصد بحكايتها افادة تلك الزيادة زيادة فى الفائدة
* والثانى ان نعمة الله مفرد مضاف لمعرفة فهو من صيغ العموم والحكم الوارد على العام
يتعلق بكل فرد منه وقد يتعلق بالمجموع ولا اشكال فى صحة جعل ما فى الآية من قبيل الثانى
ويمكن جعله من قبيل الاول أيضا نظرا الى ان كل واحد من افراد الانعام له من الاعتبارات
والمنافع ما لا يحصى فليتأمل (قوله وازداد وزاد اللازم مطاوعا زاد المتعدى الخ) أقول
فيه أمران * الاول انه يحتمل ان الكورانى أشار بقوله وازداد متعد ولازم كأصله وقد ذكر
بعض الشراح كلاما فى هذا المقام لا تعلق له بالمقصود فاجتنبه اه الى رد ذلك ويحتمل انه اشار به
الى رد قول الزركشى والازدياد أبلغ من الزيادة كما ان الاكتساب أبلغ من الكسب وأصله
ازتياد أبدل من التاء دالا لتوافق الزاى والدال فى الجهر لتشاكل اللفظ وهو مأخوذ من قوله
تعالى لئن شكرتم لازيدنكم اه فان كان أراد الاول فذلك أدل دليل على مجازفته فان الفرق
بين المطاوع وغيره واضح والتفاوت بينهما لائح وما زالت الائمة يميزون بينهما ويهتمون
بذلك فبيان ان ما فى كلام المصنف مطاوع بيان لمعنى كلامه على وجهه على ما هو وظيفة
الشرح فكيف مع هذا يدعى ذو عقل انه لا تعلق له بالمقصود ويأمر باجتنابه وان كان أراد
الثانى فكذلك لان ما ذكره الزركشى تضمن نكتة ايثار الازدياد على الزيادة وبيان أصل هذه
الكلمة وهذا من حق الشرح فكيف يدعى ذو عقل انه لا تعلق له بالمقصود ويأمر باجتنابه
ولعمر الله انه لا مسكة لمن هذا حاله ولا تحرز له عن الجزاف ونعوذ بالله من انحراف يطمس
البصيرة ويطفئ نور السريرة * والثانى ان تخصيص زاد بتقييده باللازم يحتمل ان يكون لانه
يرى ان ازداد مطاوع فى حالتى التعدى واللزوم مثال حالة اللزوم ما ذكره الشارح ومثال حالة
التعدى قوله تعالى ويزداد الذين آمنوا ايمانا فان المفسرين أعربوا ايمانا مفعولا ويحتمل ان
يكون لانه يرى لزوم ازداد دائما فلا حاجة الى تقييده فيكون مخالفا للمفسرين ومعربا ايمانا
فى الآية ونحوها تمييزا محولا عن الفاعل وقد قال شيخنا العلامة ان هذا ظاهر كلام الشارح
وانه الحق اه (قوله ونصلى على نبيك) اعترض بان حقه ان يزيد بعد نصلى ونسلم خروجا من
كراهة افراد أحدهما عن الآخر (وأقول) يحتمل ان المصنف لا يوافق على كراهة الافراد
مطلقا أو يرى انتفاءها بالجمع لفظا ولا يرى كراهة الافراد خطا أيضا وان صرح به جمع وقد

وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها
وازداد وزاد اللازم مطاوعا
زاد المتعدى تقول زاد الله
النعم على فازدادت وزادت
(ونصلى على نبيك محمد)

وقع للشافعي فى الام وغيرها الافراد خطا وقد قال بعض الفضلاء ان الحق ان الكراهة هنا بمعنى خلاف الاولى لعدم النهى المخصوص وقد ينازعه انهم كثيرا ما يثبتون الكراهة الحقيقية بغير نهى مخصوص لوجود ما يقوم مقامه على ان توقف الكراهة على النهى المخصوص مذهب المتأخرين والمتقدمون على خلافه كما سيأتى بيانه فى محله (قوله من الصلاة عليه المأمور بها وهى الدعاء بالصلاة أى الرحمة عليه) أقول هذا تصريح بان الصلاة هنا محمولة على معنى الدعاء وتقدم ان جملة نصلى للانشاء لا الاخبار فحاصل كلامه انها لانشاء الدعاء وهذا صحيح لا غبار عليه مطابق لما دلت عليه الآيات والاخبار الآمرة بالصلاة عليه ولصريح كلام الائمة كما لا يخفى على من له أدنى المام به واما مخالفة الكورانى فيه وحمله الصلاة على لازمها الذى هو التعظيم ولعله قصد بذلك مخالفة الشارح والرد حيث قال والصلاة لغة الدعاء والدعاء يلزمه التعظيم فان من دعوت له فقد عظمته فأطلق الملزوم وأريد اللازم فيكون مجازا مرسلا أى ونعظم نبيك بان نقول يا الهنا صل عليه أى عظمه وبجله اه فمما لا يلتفت اليها فان فيها صرف الكلام عن حقيقته من غير ضرورة الى ذلك ولا دليل عليه مع مخالفته كلام الائمة وظاهر الآيات والاخبار وكأنه توهم ان معنى الصلاة الذى هو الرحمة غير متصور فى حقه عليه أفضل الصلاة والسلام لانه مرحوم فلا تطلب له الرحمة وهذا خطأ لان أنواع الرحمة ومراتبها لا تنحصر وليس جميعها حاصلا له عليه أفضل الصلاة والسلام فيطلب له من ذلك ما ليس حاصلا له (قوله والنبى انسان الخ) أشار الكورانى الى اعتراض التعبير بالانسان حيث قال والنبى ذكر من بنى آدم أوحى اليه بشرع وقولنا ذكر أولى من قولهم انسان للاجماع على عدم استنباء الانثى من بنى آدم اه ولقائل ان يقول لا نسلم الاجماع المذكور وقد ذهب الاشعرى الى عدم اشتراط الذكورة فى النبوة ووقع الاختلاف فى وقوع نبوة أربع نسوة مريم وآسية وسارة وهاجر وممن حكى من المتأخرين وقوع هذا الاختلاف العز بن جماعة فى شرح بقول العبد وحينئذ فقد يقال التعبير بالانسان الذى هو التعبير المشهور بينهم أولى ليشمل من اختلف فى نبوته من الاناث على القول بها على ان الانسان قد يفرق بين مذكره ومؤنثه بالتاء فيقال فى الذكر انسان وفى الانثى انسانة كما تقرر فى محله وعلى هذا فالانسان مختص بالذكر (قوله ولفظه بالهمز من النبا) أورد الكمال ما حاصله ان الانسب كونه فعيلا بمعنى المفعول أى المخبر بالفتح عن الله لان هذا أنسب بالاول من القولين فى مفهوم النبى والرسول لوجود مناط التسمية فى كل نبى وان لم يكن رسولا لان من لم يؤمر بالتبليغ لا يلزم ان يكون مخبرا بالكسر عن الله واذا لم يكن مخبرا فلا يتحقق فيه مناط التسمية وانه يمكن تنزيل كلام الشارح على هذا بضبط مخبر فى عبارته بصيغة المفعول قال لكن قد اشتهر ضبطها عن الشارح بصيغة اسم فاعل انتهى وأقول يمكن ان يجاب بحمل كلام الشارح على اسم المفعول ولا ينافيه الاشتهار المذكور اذ لا يلزم من اشتهار شئ عن أحد صحته عنه فكثيرا ما يشتهر الشئ عن غير اصل صحيح وبأنه يكفى فى وجود مناط التسمية امكان الاخبار وكل فرد من افراد النبى من حيث انه نبى يمكن ان يخبر عن الله فيما يتعلق بنفسه وما أوحاه اليه فى حقه بل من شانه الاخبار بنحو الآداب والاخلاق ارشادا وتعليما للغير وان لم يؤمر بذلك (قوله وقيل انه الاصل) قال شيخ الاسلام عرفه ليفيد انه أصل

من الصلاة عليه المامور بها وهى الدعاء بالصلاة أى الرحمة عليه أخذا من حديث أمرنا الله ان نصلى عليك فكيف نصلى عليك قال قولوا اللهم صل على محمد الى اخره رواه الشيخان الا صدره مسلم والنبى انسان أوحى اليه بشرع وان لم يؤمر بتبليغه فان أمر بذلك فرسول أيضا أو وأمر بتبليغه وان لم يكن له كتاب أو نسخ لبعض شرع من قبله كيوشع فان كان له ذلك فرسول أيضا قولان فالنبى أعم من الرسول عليهما وفى ثالث انهما بمعنى وهو معنى الرسول على الاول المشهور وقال نبيك دون رسولك لان النبى أكثر استعمالا ولفظه بالهمز من النبا أى الخبر لان النبى مخبر عن الله وبلا همز وهو الاكثر قيل لانه مخفف المهموز بقلب همزته ياء وقيل انه الاصل

المهموز

للمهموز ولو لم نكره لتوهم ان كلامنهما اصل اه (وأقول) اذا كان أصلا للمهموز فينبغي ان يكون بمعنى المهموز السابق أو يكون المهموز بمعناه الآتي ليتحد معناهما والا اختلف معناهما فكيف يكون احدهما أصلا للآخر فليتامل (قوله من النبوة) أي فيكون واويا وأصله نبيو قلبت الواو ياء لاجتماعها مع الياء وسبق احداهما بالسكون وأدغمت احدي الياءين في الاخرى (قوله أي الرفعة) أقول هذا من جملة مقول وقيل قبله فلا يتوجه على الشارح ما أورد على من فسر النبوة بالرفعة بان الذي صرح به كلام القاموس وغيره أنها المكان المرتفع بتقدير تمامه لان الشارح حاك لكلام غيره غير مختار له فلا اعتراض (قوله مرفوع الرتبة على غيره من الخلق) أي من غير الانبياء مطلقا وأما بالنسبة للانبياء فقد يكون مرفوع الرتبة على غيره منهم أيضا مطلقا وذلك في سيد الانبياء محمد صلى الله عليه وسلم وقد يكون مرفوع الرتبة على غيره منهم في الجملة كما في غيره (قوله من اسم مفعول المضعف) أقول التضعيف هنا بالمعنى اللغوي دون الاصطلاحي (قوله يعني لدين الاسلام) أقول يجوز بقاؤه على ظاهره لتحقق هدايته الى نفس الرشاد بهدايته الى طريقه الموصل اليه اذ الهداية الى الشئ بيان ما يوصل اليه فلعل اختياره الاول لانه أظهر في معنى الدلالة (قوله الذي هو لتمكنه في الوصول به الخ) لايخفى ان التجوز يكفي فيه مطلق السببية كما هو مقتضى كلامهم فلعل اعتبار التمكن المذكور لبيان قوة العلاقة لا لتصحيحها فليتأمل (قوله وهذا) اي الوصف المذكور ماخوذ من قوله تعالى الخ (أقول) ان أراد أن ما في الآية يدل على ان المهدي اليه هنا ذلك الصراط المستقيم الذي هو دين الاسلام فهو ممنوع والفرق ظاهر لانه عبر عن المهدى اليه في الآية بالصراط المستقيم ولا يناسب حمله الا على دين الاسلام الذي هو طريق موصل الى الرشاد لا على نفس الرشاد اذ ليس طريقا بل هو ثمرة للطريق بخلاف ما هنا فانه عبر فيه بالرشاد الذي لا يتعين حمله على الطريق الذي هو دين الاسلام بل يصح حمله على ظاهره كما تقرر وان أراد تصحيح ارادة ذلك هنا بدليل ما في الآية فهو مسلم لكن لا يخفى ما في التعبير بالاخذ من الخفاء ويمكن أن يقال المراد ان الماخوذ الوصف بالهداية مع قطع النظر عن خصوص المهدى اليه والاولى في الجواب أن يقال ليس المراد بالاخذ هنا الاستدلال بما في الآية على ارادة ذلك هنا ولا على صحته بل المراد ان المصنف ارتكب وصفه بالهداية الى ما ذكر موافقة لما في الآية يعني أن المصنف استعمل في وصفه ما في الآية (قوله اقاربه المؤمنون من بني هاشم والمطلب) قال شيخنا الشهاب فيما كتبه على شرح المنهاج للشارح وقوله المؤمنون وبني فيهما تغليب كما لا يخفى انتهى أي فالمراد بهما ما يشمل المؤمنات من بنات هاشم والمطلب وهذا تصريح منه بشمول الآل للذكور والاناث وقال هنا ما نصه واعلم ان استدلاله أي الشارح بهذه الاحاديث يقتضي أن أولاد بنات بني هاشم لا يدخلون في الآل لانه لا حق لهم في الخمس وقضية الاحاديث أيضا جواز الصدقة عليهم اه فليتامل (قوله ان لكم في خمس الخمس) فان قلت قضية الظرفية عدم استحقاقهم خمس الخمس بتمامه وهو خلاف ما صرح به الفقهاء قلت يمكن ان تكون الظرفية باعتبار كل واحد أي ان لكل منكم في خمس الخمس ما ذكر فلا ينافي استحقاق جملتهم تمام خمس الخمس وأن يراد بخمس الخمس المفهوم العام الصادق بكل خمس من أخماس الخمس وحينئذ تصدق الظرفية مع

من النبوة بفتح النون وسكون الباء أي الرفعة لان النبي مرفوع الرتبة على غيره من الخلق ومحمد علم منقول من اسم مفعول المضعف سمي به نبينا بالهام من الله تعالى تفاؤلا بأنه يكثر حمد الخلق له لكثرة خصاله الجميلة كما روى في السير انه قيل لجده عبد المطلب وقد سماه في سابع ولادته لموت أبيه قبلها لم سميت ابنك محمدا وليس من أسماء آبائك ولا قومك قال رجوت أن يحمد في السماء والارض وقد حقق الله رجاءه كما سبق في علمه (هادي الامة) أي دالها بلطف (لرشادها) يعني لدين الاسلام الذي هو لتمكنه في الوصول به الى الرشاد وهو ضد الغي كانه نفسه وهذا مأخوذ من قوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم أي دين الاسلام (وعلى آله) هم كما قال الشافعي رضي الله عنه أقاربه المؤمنون من بني هاشم والمطلب ابني عبد مناف لانه صلى الله عليه وسلم قسم سهم ذوي القربى وهو خمس الخمس تاركا منه غيرهم من بني عميهم نوفل وعبد شمس مع سؤالهم له رواه البخاري وقال ان هذه الصدقات انما هي أوساخ الناس وانها لا تحل لمحمد ولا لآل محمد رواه مسلم وقال لا أحل لكم أهل البيت من الصدقات شيأ ولا غسالة الايدي ان لكم في خمس الخمس ما يكفيكم أو يغنيكم

استحقاقهم غنام خمس الخمس لصحة ظرفية المفهوم العام لفرده في الجملة (قوله أي بل يغنيكم)
أقول لا يتعين ذلك بل يمكن حمل أو على الترديد اشارة الى أن خمس الخمس لا يخرج عن الامرين
وان في كل منهما كفاية * واعلم ان شيخنا الشهاب بعد سوق هذه الاحاديث التي ساقها الشارح
قال مانصه طريق الاستدلال من هذه الاحاديث أن يقال آله صلى الله عليه وسلم من تحرم عليهم
صدقة الفرض بالنص ومن تحرم عليه الصدقة المذكورة اقاربه المؤمنون من بني هاشم
والمطلب دليل الصغرى الحديث الثاني والثالث ودليل الكبرى الاول والثالث حيث أثبت
الاول قسم خمس الخمس لاقاربه المذكورين وأفاد الثالث تعليل حرمة الصدقة عليهم بذلك فان
قلت مفاد الثالث أخص من الثاني فهلا أغنى عنه قلت موضوع النتيجة المدعاة لفظ الآل
ولم يصرح به سوى في الثاني وبعبارة أخرى أثبت في الاول وصف قسم خمس الخمس لاقاربه
المذكورين وفي الثاني وصف حرمة الصدقات للآل وفي الثالث الوصفين جميعا للموصوف
واحد وهم أهل البيت فيلزم اتحاد الموصوفات الثلاثة فينتج المطلوب وهو كون الآل أقاربه
المذكورين فعلم أن ذكر الثالث لا يغني عن الثاني لان ذكر الاول والثالث انما يلزم منه اتحاد أهل
البيت واقاربه المذكورين وهو غير مطلوب وهذا كله شئ بحسب الظاهر والاولى ان تقول
أفاد الثالث ان أهل البيت تحرم عليهم الصدقة وأن لهم شيأ في خمس الخمس ويحتمل ان يراد بهم
بعض مخصوص من الآل فلا يتم الاستدلال اللهم الا أن يراعى ماقيل من أن الآل أصله أهل كما
صرح به الزمخشري وغيره ثم قوله في الحديث الثالث ولا غسالة الايدي يحتمل نصبه عطفا على شيأ
عطف خاص على عام أو على مقدر أي لا كثيرا ولا غسالة الايدي أي لا كثيرا ولا قليلا أو على
الصدقات ويحتمل جره عطفا على الصدقات عطف تفسير وهذا الاخير أولى لان الصدقات
مطهرة فهي كالغسالة انتهى (قوله بمعنى الصحابي) أي الذي هو أخص من مطلق الصاحب
وهو ماذكره (قوله ماقامت الطروس والسطور لعيون الالفاظ مقام بياضها وسوادها)
شرحه الشارح بما ترى وبما اعترضه الكمال والكوراني فاما الكمال فقال فسر الشارح
الطروس بالصحف وهو المعنى الحقيقي وجعل عطف السطور عليها من عطف الجزء على الكل
ووجهه بما فيه تكلف والظاهر أن المصنف أراد بالطروس الورق بدون كتابة من باب اطلاق
اسم الكل على الجزء وحمله على ذلك قصد تمكين تجنيس القلب بين الطروس والسطور انتهى
وأراد بما فيه تكلف من قوله ووجهه الشارح بما فيه تكلف قوله صرح به لدلالته على اللفظ
الدال على المعنى وأنت خبير بان الحمل على المعنى الحقيقي واجب عند انتفاء قرينة المجاز
وراجح عند ضعفها وحينئذ فاذا كان المعنى الحقيقي للطروس هو الصحف كان الحمل عليه واجبا
عند عدم قرينة المعنى المجازي الذي هو الورق الخالي عن الكتابة وضعيفا عند ضعف القرينة
وغاية مايتخيل هنا قرينة للمعنى المجازي هو عطف السطور من حيث انه لو لم يرد المعنى المجازي
لما احتيج الى عطفها لدخولها في المعطوف عليه لكن لا يخفى ضعف هذه القرينة فانه كما يجوز
ان يكون العطف لعدم دخولها فيما قبلها لكونه أريد به المعنى المجازي يجوز أن يكون لنكتة
أخرى كشرفه بكونه دالا على اللفظ الدال على المعنى الذي هو المقصود كما في عطف الخاص
على العام فيكما ضعف دلالة عطف الخاص على أنه أريد بالعام ماسواه ولذا لم يخرجوه عن كونه

من

أي بل يغنيكم رواه
الطبراني في معجمه الكبير
والصحيح جواز اضافة آل
الى الضمير كما استعمله
المصنف (وصحبه) هو اسم
جمع لصاحب بمعنى الصحابي
وهو كما سيأتي من اجتمع
مؤمنا بسيدنا محمد صلى الله
عليه وسلم وعطف الصحب
على الآل الشامل لبعضهم
لتشمل الصلاة باقيهم (ما)
مصدرية ظرفية (قامت
الطروس) أي الصحف جمع
طرس بكسر الطاء
(والسطور) من عطف
الجزء على الكل صرح به

من عطف الخاص بل أبقوه على ظاهره أ يضا ورد الاما نع ضعف هنا دلالة عطف الجزء على أنه أريد بما قبله مالا يتناوله الذى هو المعنى المجازى وأما ترتب تمكين جناس القلب على الحمل على المعنى المجازى فذلك لا يصلح قرينة على الحمل عليه وانما ذلك من فوائد ارادة المعنى المجازى لا من قرائنه وفرق بين فائدة الشئ بعد وجوده بشرطه وبين قرينته الدالة على وجوده والالزم صحة الحمل على المعنى المجازى فى كل موضع بمجرد ترتب فائدة على ارادته لا تترتب على ارادة المعنى الحقيقى ولا يقول ذلك عاقل وكلامهم صريح فى منعه كيف لا وهو يجر الى عدم اشتراط خصوص القرينة مع اجماعهم على اعتباره وتخصيص هذه الفائدة بهذا الحكم مما لا وجه له ولا دليل عليه ولا ضرورة اليه فقد تبين أن حمل الطروس على الصحف وجعل عطف السطور من عطف الجزء كما فعل الشارح هو المعنى الظاهر المتبادر من العبارة وأن الحمل عليه واجب أو راجح غير أنه يحتاج الى بيان نكتة لذلك العطف للاستغناء عنه بما قبله فبين الشارح أن تلك النكتة هى اشرفية ذلك الجزء لكونه دالا على اللفظ الدال على المعنى الذى هو المقصود فهو الدال على المقصود وان كان بواسطة وهذه النكتة أعنى الاشرفية من جملة نكات عطف الخاص على العام ولا تكلف فيها بوجه ولذا اجمعوا على قبولها ومراعاتها والتوجيه بها فى عطف الخاص على العام من غير توقف من أحد منهم فى ذلك فظهر أن هذا الذى اعترض به الكمال مدفوع بلا اشكال وأن زعمه التكلف فى ذلك التوجيه زعم لا سند له يعتد به من معقول أو منقول بل لا داعى اليه ولا حامل عليه الا محبة التعصب البارد والتحامل الفاسد وأن قوله والظاهر ان المصنف أراد الخ ان اراد ان هذا هو الظاهر من العبارة فهو ممنوع لما تبين أو من جهة المعنى بمجرد ذلك بتقدير تسليمه لا يسوغ ترجيح الحمل عليه وصرف العبارة عن ظاهرها فتأمل * ثم قال وفى تركيب المتن استعارة بالكناية فعلى طريق صاحب التلخيص الى أن قال وعلى طريق صاحب المفتاح يقال شبه الالفاظ المختارة بالعيون الباصرة الى آخر ما بينه لكن ما ذكره على طريق صاحب المفتاح غلط ظاهر لوجود ذكر الطرفين وهو مانع من الاستعارة كما تقرر فى محله * ثم لما ذكر الكمال فى تقرير عبارة المصنف وجها آخر بقوله وهو ان يقال لفظ العيون يطلق على خيار الشئ وعلى آلات البصر بالاشتراك أو الحقيقة والمجاز فذكر فى الكتاب مرادا به خيار الالفاظ المنتقى للتدوين لبلاغته وجلالة معناه وأعيد الضمير عليه باعتبار المعنى الآخر على طريق الاستخدام وقوله مقام بياضها وسوادها أى مكان بياض العيون وسوادها لما كانت الطروس والسطور هى التى تحفظ غالبا الالفاظ المختارة للتدوين فتبقى على الايام نزلت منزلة ما لا بقاء لذاتها بدونه كالبياض والسواد اللذين لا بقاء لذات العين بدونهما اذ بهما قوامها الخ قال هذا هو اللائق بتقرير هذا المحل وأما ما ذكره الشارح فى تقريره فلا يخفى على ذى الفطرة السليمة ما فيه فان قوله أى الطروس وقوله أى سطور الطروس ان فسر بهما الضميران فى بياضها وسوادها كما هو ظاهر العبارة كان المعنى مدة قيام الطروس والسطور للمعانى قيام بياض الطروس وسواد سطورها وذلك يرجع الى التوقيت بمدة قيام الشئ بقيام عرضه القائم به المفتقر فى تحققه اليه ولا تعلق فيه للبياض والسواد بالعيون ولا يخفى ما فيه من التهافت المقتضى لكونه بمراحل عن بلاغة المصنف وان فسر بهما البياض والسواد فى قوله

بياضها وسوادها عاد المعنى الى مدة قيام الطروس والسطور والمعانى بقيام الطروس والسطور وذلك متهافت أيضا اه (وأقول) أما ماهو لى به بقوله فلا يخفى على ذى الفطرة السليمة ما فيه فقد بينه بقوله فان قوله اى الطروس وقوله أى سطور الطروس الخ فيعلم حاله من الكلام على ذلك وأما قوله ان فسر بهما الخ فجوابه انا نختار الاول قوله وذلك يرجع الى التوقيت بمدة قيام الشئ بقيام عرضه القائم به المفتقر فى تحققه اليه قلنا ان أردت بذلك أنه يلزم الدور فهو ممنوع فقد أجاب عنه شيخ الاسلام بان جهة التوقف مختلفة لان توقف العرض على المحل انما هو من جهة أنه لا يقوم بنفسه بل بمحله وتوقف محله هنا عليه انما هو من جهة التوقيت المذكور اه وان أردت بذلك ان التوقيت المذكور مستقبح فى نفسه لان تقدير قيام الطروس والسطور بقيام البياض والسواد تقدير لقيام الشئ بقيام ما يلزمه ولا فائدة فيه فهو ممنوع أيضا والفائدة فى ذلك التقدير بيان دوام الصلاة بدوام الطروس والسطور لانه قيد قيامهما بقيام البياض والسواد ومهما ثبت قيامهما ثبت قيام الطروس والسطور كما أنه مهما ثبت عدمهما ثبت عدم الطروس والسطور ولان المراد بالبياض لون الطروس ولو غير بياض وعبر عنه بالبياض لانه الغالب فيه وبالسواد لون السطور ولو غير سواد وعبر عنه بالسواد لانه الغالب فيه وظاهر أن المتلون مهما وجد لونه كان هو موجودا ومهما انتفى لونه كان هو منتفيا اذ لا تحقق لمتلون بدون اللون ولولا ذلك التقييد لجاز أن لا يراد عموم قيام الطروس والسطور وأن يراد بقوله ما قامت الطروس والسطور مدة قيام لهما لا مدة جميع قيامهما (فان قلت) هذا الاحتمال قائم مع التقييد أيضا اذ يجوز أن يكون المعنى ما قامت الطروس والسطور قياما لبياضها وسوادها لا جميع قيام بياضها وسوادها (قلت) لكنه مع التقييد فى غاية الضعف والبعد فهو بمنزلة العدم لان التقييد ظاهر فى ارادة الدوام والا استغنى عنه بما قبله وأما قوله ولا تعلق فيه للبياض والسواد بالعيون فجوابه أنه لا محذور فى ذلك وأى ضرورة لتعلقهما بالعيون فان الواجب فى ذكرهما انما هو افادة فائدة وقد ظهرت فيه الفائدة وحينئذ يظهر سقوط ما زعمه من التهافت لاندفاع ما استند اليه فى هذا الزعم (فان قلت) ما الحامل للشارح على ما ذكره وهلا جعل ضمير بياضها وسوادها للعيون بمعنى الباصرة على طريق الاستخدام كما اختاره الكمال ليفيد أن الطروس والسطور تحفظ الالفاظ حتى كأنه لا بقاء لها بدونهما فهى بمنزلة بياض العين وسوادها اللذين لا بقاء لذات العين بدونهما وهذه نكتة حسنة بليغة لا تحصل بما ذكره الشارح (قلت) لعل الحامل له على ما ذكره انه ظاهر المتن مع بعد الاستخدام هنا ولزوم التكلف فيه وذلك لان ضابطه أن يذكر لفظ له معنيان مرادا به أحدهما ثم يعاد الضمير عليه مرادا منه المعنى الآخر والمذكور هنا هو لفظ العيون مقيدا باضافته الى الالفاظ لا لفظ العيون من غير تقييد والمعنى الآخر الذى يعود الضمير فى الاستخدام باعتباره وهو آلات البصر ليس من معانى المذكور أعنى لفظ العيون المقيد بما ذكر بل من معانى لفظ العيون المطلق وهو غير المذكور قطعا واعتبار المضاف بدون اعتبار المضاف اليه فيه غاية التكلف والتعسف فى مخالفة الظاهر فاعادة الضمير هنا باعتبار ذلك المعنى الآخر لا تصح بالنسبة للمذكور باعتبار ظاهره وانما تصح باعتبار المطلق الغير المذكور فالاستخدام مع كونه فى نفسه خلاف الظاهر يلزم من

ارتكابه ذلك التكلف والتعسف ثم رأيت السيد السمهودي أشار لما يوافق ما ذكرناه فلله
الحمد وذلك لانه ذكر التوجيه الذي ذكره الكمال ثم قال مانصه وانما عدل شيخنا الشارح عن
ذلك لان العيون التي هي مرجع الضمير على هذا التقدير في كلام المصنف مقيدة بكونها عيون
الالفاظ اه (ثم أقول) ماذكرناه في الجواب جزء ينافيه على التنزل مع الكمال والافيمكن
تقرير كلام الشارح على وجه آخر يفيد تلك النكتة التي تبجح بها الكمال على وجه سالم عن
الاستخدام الذي هو خلاف الظاهر وعما لزمه من التكلف والتعسف وحينئذ يترجح على
ماسلكه الكمال لعدم خلوه عما ذكر كما بين ويظهر كل الظهور بطلان ما زعمه من التهافت
رأسا وذلك بأن يكون المعنى مدة قيام الطروس والسطور لعيون الالفاظ اى للمعاني المذكورة
قياما مثل قيام بياض الطروس وسواد السطور في انهما أي الطروس والسطور حافظين
لوجود تلك المعاني وثباتها عن الضياع حتى كان تلك المعاني لاوجود ولاثبات لها بدونهما
كما ان بياض الطروس وسواد السطور أي لونهما سواء كان بياضا وسوادا اولا كما تقدم
حافظان لوجود الطروس والسطور اذ لاقوام لهما الا بهما وهذا معنى صحيح مليح مغن عما
تكلفه الكمال لامخالفة فيه للظاهر ولاتكلف ولاتعسف وليس في كلام الشارح ماينافيه
لايقال بل ينافيه قوله وقيامها بقيام أهل العلم الخ لانه يدل على ان المقصود بذكر القيام التأييد
به لانا نقول هذا انما يصح لو كان الضمير في قوله وقيامها عائدا على بياضها وسوادها وليس كذلك
بل هو عائد على كتب العلم المذكور والمعنى حينئذ ان قيام كتب العلم المذكور قياما مثل قيام
بياضها وسوادها في انها تحفظ العلم حتى كانه لاقيام له بدونهما كما يحفظ بياضها وسوادها
وجودها فلا قوام لها بدونهما بقيام أهل العلم لانها انما وضعت وجعلت لاجل أخذهم منها
ولايخفى انه لامنافاة في ذلك بوجه على أنه يمكن تقرير كلام الشارح على مايتضمن الوجهين
جميعا أعني مضمون الجواب التنزلي ومضمون هذا الجواب وذلك بان يجعل المعنى ما قامت
الطروس والسطور لعيون الالفاظ أي للمعاني أي مدة وجودها لها وحفظها اياها حتى كانها
لاقوام لها بدونهما قيام البياض والسواد أي وجودهما للطروس والسطور وحفظهما
اياها فانه لاقوام لهما بدونهما فليتأمل * وأما الكوراني فقال والطروس جمع طرس وهو الورق
والسطور جمع سطر مصدر سطرت أريد به المفعول وماقيل من ان عطف السطور على الطروس
عطف الجزء على الكل غلط فاحش لان الطروس هو الورق الذي هو محل السطر وليس الحال
جزء المحل وتفسير عيون الالفاظ بالمعاني أفحش اذ لادلالة لعين اللفظ على المعنى بوجه من الوجوه
بل عيون الالفاظ نقوش الكتابة وهو اشارة الى ماذكره بعض المحققين من ان اللفظ له وجود
في التكلم ووجود في الكتابة ووجود في الذهن عند القائل به ووجود في اللوح المحفوظ ولاشك
ان نقوش الكتابة تشتمل على بياض الطرس وسواد السطر اذ نقش الكتابة مركب منهما
فبياض الطرس وسواد السطر عرضان قائمان بالمحلين قياما حقيقيا والمحلان قائمان مقام
بياض نقوش الكتابة وسوادها قياما مجازيا لاشتمال المحل على الحال ثم الضمير في بياضها وسوادها
راجع على الالفاظ على ماحققناه ورجوع الضمير الى الطروس والسطور كما فعله بعض
الشارحين لاصحة له اذ التقدير حينئذ ما قامت الطروس والسطور مقام بياض الطروس

وقيام الجوهر وهو الطرس مثلا مقام البياض الذى هو عارض قائم به مما لا يقول به ذو عقل اه كلام الكورانى وهو أدل دليل على مجازفته وأنه يتكلم من غير تامل فانه لم يزد فى هذا الكلام على الاباطيل الواضحة والاوهام الفاحشة الفاضحة على ما ستقف عليه بحيث لا يمترى فيه فاما قوله وما قبل الى قوله فهو غلط فاحش فهو الغلط الفاحش والخطأ الواضح الذى لا مستند له فيه سوى الجزاف ومزيد انتكاس الطبع والانحراف وذلك لانه مبنى على توهمه ان الطرس هو الورق مجردا عن النقوش وهو غلط بل الطرس هو الصحيفة وهى الكتاب كما نص عليه الجوهرى وغيره من أئمة اللغة وعبارة القاموس الطرس بالكسر الصحيفة أو التى محيت ثم كتبت جمعه اطراس وطروس اه * وأما قوله وتفسير عيون اللفظ أفحش اذ لا دلالة لعيون اللفظ على المعنى بوجه من الوجوه فهو خطأ قبيح وكان انحراف طبعه انساه ما يزعم معرفته من فن البيان فان لفظ عيون الالفاظ مما يجوز فيه أن يكون استعارة تحقيقية بان شبه معانى الالفاظ بالعيون الباصرة بجامع الاهتداء بكل منهما كما أشار الى ذلك الشارح بقوله ويهتدى بها كما يهتدى بالعيون الباصرة فأطلق عليها لفظ العيون ودل على المراد باضافة العيون للالفاظ ورشح بذكر البياض والسواد الملائمين للمستعار منه الذى هو العيون الباصرة وقد تقرر ان الاستعارة مجاز علاقته المشابهة فلفظ العيون دال على المعانى دلالة كل مجاز على معناه المجازى والعلاقة هى المشابهة المذكورة والقرينة الاضافة المذكورة فكيف مع ذلك الامر الواضح الذى لا يخفى على بعض حذاق الطلاب يقال لا دلالة لعيون اللفظ على المعنى بوجه من الوجوه ثم يقال فاى دلالة لعيون اللفظ على نقوش الكتابة التى زعمت من غير برهان ولا أدنى بيان أنها المراد من عيون اللفظ ومن اى أنواع الدلالة هى فان صور فيها التجوز والاستعارة قلنا له فلم منعت ما قلناه مع وضوح ذلك فيه * وأما قوله ولا شك أن نقوش الكتابة الى قوله اذ نقش الكتاب مركب منهما فهو اشتباه واضح وخطأ لائح لظهور ان البياض ليس جزأ من النقش قطعا غاية الامر أنه وصف لمحل النقش واقع بين أجزائه وذلك لا يقتضى جزئيته ولا يصححها واعمر الله ان هذا مما لا يشتبه على ذى عقل * وأما قوله والمحلان اى الطروس والسطور قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسوادها قياما مجازيا لاشتمال المحل على الحال فيجب ان يكون التقدير ما قامت الطروس والسطور مقام بياض نقوش الكتابة ولا شبهة فى أن بياض النقوش عرض قائم بالطروس لان بياض النقوش هو بياض الطروس بعينه كما صرح به قوله ولا شك أن نقوش الكتابة تشتمل على بياض الطرس وحينئذ فيرد عليه ما أورده على الشارح المحقق فى قوله بعد اذا التقدير الى قوله وقيام الجوهر وهو الطرس مقام البياض الذى هو عرض قائم به مما لا يقول به ذو عقل فان صح ذلك الايراد كان كلامه باطلا بعين ما أبطل به كلام غيره فان فرق بان مدعاه القيام المجازى ومدعى الشارح القيام الحقيقى قلنا بعد اثباتك صحة هذا الفرق وتصوير قيام مجازى معقول وصحة ما توهمته عن الشارح فى تقرير كلامه من أين لك أنه أراد المعنى الحقيقى المحذور ثم ان أراد بقوله قائمان مقام بياض نقوش الكتابة وسوادها ان المحلين المذكورين قائمان بالبياض والسواد وحاصلان فيهما فهذا مع ضروريه بطلانه وفساد تعليله بما ذكر خلاف مراد

المصنف

المصنف مع أنه حينئذ لا معنى لزيادة لفظ مقام واضافته لما بعده وان أراد بقيام المحلين مقام البياض والسواد أنهما يسدان مسدهما و يفيدان فائدتهما فهو أيضا مع ضروريته بطلانه اذ لكل من الجواهر والاعراض خواص ليست للآخر فلا يسد أحدهما مسد الآخر وفساده لما له عما ذكر خلاف مراد المصنف أيضا وان أراد بذلك تقييد دوام المحلين بدوام البياض والسواد فهو وان لم يخالف مراد المصنف كما علم مما تقدم لكن لا يخفى فساد تعليله حينئذ بما ذكر وكذا دعواه مجازية القيام حينئذ اذ دوام المحل بدوام الحال ليس مبنيا عن اشتمال المحل على الحال بل قد يفنى الحال مع بقاء المحل ولا تجوز في دوام المحل بدوام الحال فان دوام الشئ بدوام عرضه القائم به مما لا شبهة في ثبوته على الحقيقة وان أراد بذلك ان ذلك المحل يحفظ غيره كما ان ذلك الحال يحفظ ذلك المحل كما تقدم بيانه فهو أيضا وان لم يخالف مراد المصنف لكن لا يخفى أيضا فساد التعليل المذكور ولا معنى حينئذ لدعوى التجوز أيضا وان أراد شيأ فليصوره لنتكلم عليه * وأما قوله فالضمير في بياضها وسوادها راجع الى الالفاظ على ما حققناه ففيه أنه لم يسبق له تحقيق ينتج منه رجوع الضمير الى الالفاظ وقد حكينا لك عبارته بحروفها فتأمل فيها هل تجد فيها ذلك التحقيق ثم لو سلم فما معنى اضافة البياض والسواد الى الالفاظ حتى تتصف الالفاظ بالبياض والسواد * وأما قوله ورجوع الضمير الى الطروس الى قوله لا صحة له فهو فرية بلا مرية وقوله في الاحتجاج لهذه الفرية وقيام الجوهر وهو الطرس مقام البياض الذي هو عرض قائم به مما لا يقوله ذو عقل قلنا قد بينا صحته وحسنه بما لا يتوقف ذو عقل فيه وغاية الامر أنه خفي عليك لعدم اهتداء عقلك اليه

وقد تنكر العين ضوء الشمس من رمد * وينكر الفم طعم الماء من سقم

والعجب صحة انكاره هذا مع دعواه صحة رجوع الضمير في بياضها وسوادها الى الالفاظ حتى تتصف الالفاظ بالبياض والسواد فسبحان الله عما يصفون وبالجملة فهذا الرجل لم يزد في هذا المقام على المجازفات وكثرة الاوهام (قوله لدلالته على اللفظ الدال على المعنى) أي الذي هو المقصود توجيه لافراده بالذكر مع دخوله فيما قبله لانه جزؤه وحاصله أن افراده للدلالة على شرفه كما في ذكر الخاص مع العام وقال شيخنا الشهاب قوله صرح به لدلالته على اللفظ الخ أي فحصل الملاءمة مع قول المتن لعيون الالفاظ لانها بمعنى المعاني اه (قوله التي يدل عليها بالالفاظ) توجيه لاضافة العيون الى الالفاظ (قوله ويهتدى بها الخ) اشارة الى الاستعارة في لفظ العيون (قوله وهي العلم) أي المعلومات وهي الاحكام الشرعية بمعنى النسب التامة لان ذلك هو المبعوث به النبي الكريم بخلاف العلم بمعنى التصديق والادراك (قوله أي سطور الطروس) فان قلت هلا قال أي السطور فانه أخصر قلت قال شيخنا الشهاب الظاهر ان ذلك لتحقيق ما أسلفه من ان ذلك من عطف الجزء على الكل (قوله المعنى نصلي مدة قيام الخ) قال شيخنا الشهاب اعلم ان الذي يصلح مظروفا مؤبدا بهذه المدة في الحقيقة انما هو صلاة الباري سبحانه وهي المطلوب من قوله نصلي لكن صح جعل صلاتنا مظروفة باعتبار تضمنها لذلك أو على سبيل الادعاء والمبالغة كما في أحمدك حمدا دائما اه وحاصله أن حاصل صلاتنا سؤال صلاة الله سبحانه وهذا السؤال لا يدوم بخلاف المسؤول الذي هو صلاة الله سبحانه فانه يدوم فالتأبيد حقيقة انما هو له (قوله اعني

لدلالته على اللفظ الدال على المعنى (لعيون الالفاظ) أي المعاني التي يدل عليها بالالفاظ ويهتدى بها كما يهتدى بالعيون الباصرة وهي العلم المبعوث به النبي الكريم (مقام بياضها) أي الطروس (وسوادها) أي سطور الطروس المعنى نصلي مدة قيام كتب العلم المذكور .

الشارح قيام بياضها الخ) قال شيخنا الشهاب أى مدة قيام بياضها وسوادها أو قياما مثل ذلك
اهـ وقوله أو قياما مثل ذلك أى فى الدوام وان مدته مقدرة بمدته (قوله على الحق) يجوز
ان يكون خبرا ثانيا أى ثابتين عليه وقوله ظاهرين خبرا أول أى غالبين على غيرهم بتمكنهم من
الحق ويجوز ان يتعلق بظاهرين أى غالبين على الحق لتمكنهم منه ومن اتباعه ثم رأيت شيخنا
الشهاب قال يحتمل تعلقه بظاهرين والكلام فى الجار هنا كما فى على هدى من ربهم ويحتمل
تعلقه بتزال وكونه خبرا بعد خبر وعليهما فمعنى ظاهرين أى على من ناواهم اهـ (قوله وابد
الصلاة الخ) توجيه لاختياره هذا التأبيد الخاص قال شيخنا الشهاب واعلم ان الشارح لو جعل
التأبيد راجعا للحمد أيضا لكان أولى اهـ وقد يجاب بأنه انما خص التأبيد بالصلاة لامكان
تأبيدها حقيقة من حيث المطلوب بها وهو صلاته سبحانه ولا كذلك الحمد (قوله ونضرع اليك)
قال الكمال أى ندعو بخضوع وذلة قاصدين اليك ثم قال تكرر استعمال التضرع مع الدعاء
فى الكتاب العزيز فاشتهر اطلاقه فى ألسنة أهل الشرع مرادا به الدعاء بتخضع وذلة وعلى هذا
جرى المصنف وعبارة الشارح هنا لا تخلو عن غموض فان قوله أى نخضع ونذل تفسير لمعنى
نضرع لغة وقوله اى نسألك غاية السؤال من الخضوع والذلة تفسير باعتبار ما اشتهر اطلاقه
فى ألسنة أهل الشرع ومن فى قوله من الخضوع والذلة بيانية والمبين غاية السؤال اهـ (وأقول)
لا يخفى ان جعل من بيانية لا يوافق ماذكره من ان قوله أى نسألك تفسير باعتبار ما اشتهر لان
قضية كونه تفسيرا باعتبار ما اشتهر أن المراد به الدعاء مع الخضوع والذلة فيكون غاية السؤال
هو الدعاء مع الخضوع والذلة لا مجرد الخضوع والذلة فكيف يفسر بالخضوع والذلة ولهذا قال
شيخنا الشهاب فى جعله من بيانا لغاية السؤال مع ماقرره من أن معنى الضراعة الخضوع
والذلة نظر ظاهر اذ الملائم لما قرر به المحشى كلام الشارح أن تجعل من ابتدائية او سببية
فتامل اهـ وقال شيخ الاسلام فى قوله أى نسألك الخ تفسير لنضرع بالمعنى العرفى ثم قال
لكنه قد يشكل بجعل من الخضوع والذلة بيانا لغاية السؤال ان جعلت من بيانية فان جعلت
بمعنى باء المصاحبة فلا اشكال اهـ ثم قال شيخنا الشهاب ثم لك أن تقرر عبارة المتن هنا على غير
ماقرره الشارح وهو ان يقدر مضاف قبل منع الموانع وتستعمل الضراعة فى معناها اللغوى
فمعنى نضرع اليك أى نخضع ونذل اليك يا الله فى طلب منع الموانع اهـ (قلت) ويمكن جعل من
للتبعيض بناء على ان السؤال نوعان لسانى وغير لسانى وهو الخضوع والذلة وقد تجعل من
ابتدائية لان السؤال المبتدأ من الخضوع والذلة يصاحبهما فيكون غاية السؤال فليتأمل
والمعنى نسألك سؤالا هو غاية النوع الثانى أى نخضع ونذل غاية الخضوع والذلة وفى قول
الكمال قاصدين اليك اشارة الى تضمن نضرع معنى القصد لاجل التعدية بالى (قوله غاية
السؤال) ينبغى ان يكون مفعولا مطلقا مبينا للنوع لا مفعولا به كما قد يتوهم اذ المسؤل ليس
غاية السؤال بل منع الموانع (قوله أى تعوق) فيه اشارة الى تضمين الموانع معنى العوائق لانه
الانسب بالتعدية بعن (قوله جمع الجوامع) قال الكورانى والجوامع جمع جامع على غير
القياس او جمع جامعة على القياس اهـ (وأقول) فيه أمران * الاول ان الاول هو الظاهر
المناسب فان المتبادر من موصوف الجوامع هو المصنفات جمع مصنف أو الكتب جمع كتاب

قيام بياضها وسوادها
اللازمين لها وقيامها
بقيام أهل العلم لاخذهم
اياه منها كما عهد وقيامهم
الى الساعة لحديث
الصحيحين بطرق لا تزال
طائفة من أمتى ظاهرين
على الحق حتى يأتى أمر
الله أى الساعة كما صرح
بها فى بعض الطرق قال
البخارى وهم أهل العلم
أى لابتداء الحديث فى
بعض الطرق بقوله من يرد
الله به خيرا يفقهه فى الدين
وأبد الصلاة بقيام كتب
العلم المذكور لان كتابه
هذا المبدوء بما هى منه من
كتب ما يفهم به ذلك العلم
(ونضرع) بسكون الضاد
بضبط المصنف أى نخضع
ونذل (اليك) يا الله (فى منع
الموانع) أى نسألك غاية
السؤال من الخضوع
والذلة أن تمنع الموانع أى
الاشياء التى تمنع اى تعوق
(عن اكمال) هذا الكتاب
(جمع الجوامع) تحريرا
بقرينة السياق

واما

وأما الثانى فيحتاج الى مخالفة المتبادر والتكلف فى الموصوف بجعله نحو الوسائل والمقدمات ليكون المفرد مؤنثا من غير ضرورة الى ذلك والله أعلم * والثانى ان مازعمه فى الاول من انه على خلاف القياس خطأ منشؤه عدم معرفة شرط المسئلة لانه سمع ان جمع فاعل على فواعل على خلاف القياس ولم يعرف ان شرطه ان يكون وصفا العاقل فان كان وصفا لغير عاقل كصاهل انقاس جمعه على فواعل وجامع هنا من قبيل الثانى (قوله خيور كثيرة وعلى كل خير مانع) أقول قضيته ان جمع الموانع انما هو باعتبار تعدد الخير وفيه بحث فقد يكون للخير الواحد لاسيما العظيم كاكمال التأليف موانع ولو سلم ان مانع الخير الواحد ليس الا واحدا لكن ذلك الواحد يحتمل أمورا كثيرة على البدل فيحتاج الى سؤال منع الجميع فليتأمل (قوله الى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه الخ) أقول قد يمنع صدق هذا كقوله الآتى البالغ من الاحاطة بالاصلين بالنسبة لاصول الدين (قوله فضلا عن كل مختصر) قال شيخ الاسلام وفى استعماله أى فضلا فى الاثبات كما هنا نظر لقول ابن هشام انه لا يستعمل الا فى النفى الخ (وأقول) يمكن تقدير النفى هنا أو تأويل ذلك الاثبات به فالتقدير على الاول الى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه فلم يخل عن جمعه ما فى كل مصنف جامع فضلا الخ وعلى الثانى يؤول قوله الى جمعه كل مصنف جامع بقولك الى عدم خلوه عما جمعه كل مصنف جامع وقد صرح السيد بانه يقع بعد نفى صريح أو ضمنى وهذا كله ان سلم لهم الشارح امتناع وقوعه بعد الاثبات (قوله من فن الاصول بافراد فن) أقول يحتمل على هذا أن يراد بفن الاصول الجنس وهو كالصريح من قول الشارح وهى أوضح فيوافق نسخة التثنية وهو الاوفق بقوله الآتى البالغ من الاحاطة بالاصلين وعلى هذا فيوجه الافراد هنا ثم التثنية فى قوله الآتى بالاصلين بان الافراد اشارة الى ان الفنين كالواحد لاشتراكهما فى انهما أساس الاحكام الشرعية أو الى أن المقصود من الكتاب بالذات اصالة انما هو أصول الفقه والتثنية اشارة الى اشتمال كتابه على الفنين لئلا يتوهم خلافه من الافراد وان يراد به أصول الفقه فقط ويوجه بانه اشارة الى أنه المقصود بالذات من الكتاب (قوله المختتم بما يناسبه) جواب عما يقال كان ينبغى ان يقول من فنون الاصول والتصوف لاشتماله على الفنون الثلاثة وحاصل الجواب ان التصوف كالتابع والتتمة لاصول الدين لمناسبته له لانه يصفى القلوب التى هى محل الاعتقاد فيقوى اعتقادها وتنور فلم يعده شيأ مستقلا (قوله وفن كذا من اضافة المسمى الى الاسم) اعترضه الكورانى اعتراضا لامنشأ له الا مزيد الحماقة والتهور حيث قال والفن هو النوع وأفانين الكلام أنواعه واضافته الى الاصول من اضافة العام الى الخاص وهو ظاهر وما قيل انه من اضافة المسمى الى الاسم ليس بشئ انتهى (وأقول) لا يخفى سقوط هذا الاعتراض وفساده ولهذا لم يقدر على الاحتجاج عليه بشبهة فضلا عن حجة بل لم يزد على الدعوى الباطلة وذلك لان اضافة المسمى الى الاسم أمر ثابت وارد منصوص عليه فى كلام الائمة كما فى اضافة الاسم الى اللقب كسعيد كرز والحمل عليه هنا مما لا يصد عنه معقول ولا منقول مع موافقة الواقع وافادة التسمية فان هذا الفن مسمى بالاصول فالتشنيع بمجرد الباطل والزور مما لا التفات اليه فانه من الهباء المنثور (قوله ومن وما بعدها بيان لقوله الخ) قال شيخنا الشهاب البيان فى الحقيقة بما بعد من ففى العبارة تجوز انتهى فليتأمل وقياس

الذى اكماله لكثرة الانتفاع به فيما أمله خيور كثيرة وعلى كل خير مانع وأشار بتسميته بذلك الى جمعه كل مصنف جامع فيما هو فيه فضلا عن كل مختصر يعنى مقاصد ذلك من المسائل والخلاف فيها دون الدلائل وأسماء أصحاب الاقوال الا يسيرا منها ما فذكره لنكتة ذكرها فى آخر الكتاب (الآتى من فن الاصول) بافراد فن وفى نسخة بتثنيته وهى أوضح أى فن أصول الفقه وفن أصول الدين المختتم بما يناسبه من التصوف والفن النوع وفن كذا من اضافة المسمى الى الاسم كشهر رمضان ويوم الخميس ومن وما بعدها بيان لقوله (بالقواعد القواطع قدم عليه رعاية للسجع والقاعدة قضية كلية يتعرف منها أحكام جزئياتها

ماذكره ان يقول والمبين فى الحقيقة هو القواعد لا بالقواعد ففى قوله بيان لقوله بالقواعد تجوز ثم قد يقال ان أريد بالبيان ما مدلوله حقيقة ذلك الشئ فما قاله واضح وان أريد به ما يبين به حقيقة الشئ فلا يخفى مدخلية من فى ذلك لانها الدالة على ان ما بعدها هو حقيقة ذلك الشئ وتفسيرلها (قوله نحو الامر للوجوب حقيقة الخ) فان قلت لم قدم عند التمثيل للقواعد ما يتعلق باصول الفقه على ما يتعلق باصول الدين وعكس عند التمثيل للقواطع قلت أما الاول فلتقدم أصول الفقه فى الكتاب ولكونه المقصود بالذات اصالة من الكتاب وأما الثانى فلان القطعية أكثر فى مسائل الاعتقاد بل كلها قطعية على ما يشير اليه قوله الآتى فان من أصول الفقه ما ليس بقطعى ولم يذكر مثل ذلك فى أصول الدين (قوله والعلم ثابت لله تعالى) فان قلت كيف يصح التمثيل به للقاعدة مع انها القضية الكلية وهذا ليس قضية كلية اذ كل من العلم وغيره من الصفات الذاتية أمر واحد لا تكثر فيه فى نفسه كما تقرر فى محله فلا يصح ان يكون موضوعا للقضية قلت التمثيل به ليس باعتبار ظاهره بل باعتبار ما يؤول اليه من القضية الكلية اذ قولنا العلم ثابت لله يؤول الى قولنا كل شئ معلوم لله وذلك قاعدة لكلية موضوعه (فان قلت) ما الحامل للشارح على ذلك حتى أحوج الى هذا التكلف وهلا مثل بنفس القاعدة التى هى قولنا كل شئ معلوم لله تعالى (قلت) الحامل له على ذلك التنبيه على ان المصنف كغيره أراد بالقواعد أعم مما ذكرت بنفسها أو بما يؤول اليها بدليل تعبيره فى فن اصول الدين بقوله علمه شامل لكل معلوم فان هذا ليس قاعدة بنفسه لعدم كلية موضوعه كما تبين بل باعتبار تأويله بنحو قولنا كل شئ معلوم له تعالى او كل شئ مشمول لعلمه تعالى وبدليل ان غيره قد يقع له التعبير بما يؤول للقاعدة لا بنفس القاعدة كما لا يخفى على من له تتبع لعباراتهم ولما خفى ذلك كله على الكمال اقتصر فى حاشيته على الاعتراض بأن التمثيل به محل نظر لانه ليس قضية كلية اذ كل من العلم والقدرة وسائر صفات الذات أمر واحد لا تكثر فيه فى نفسه كما هو مقرر فى موضعه فلا يصح ان يكون موضوعا للقضية الكلية الخ ثم قال فالتحقيق انه مسئلة من مسائل اصول الدين لا قاعدة بالتفسير المذكور اه وفيه تصريح بأن المسئلة لا يجب ان تكون كلية وفيه نظر فقد صرح بعضهم فى فن المعقول بأن المسئلة يجب ان تكون كلية فليتامل ثم رأيت فى قطعته قال ما نصه وتمثيلها بالعلم ثابت لله تعالى مؤول بالمعلوم والا فالعلم من الصفات ولا تكثر لها فى نفسها اه وينبغى حمله على ما بيناه والا فمجرد تأويل العلم بالمعلوم لا يكفى واعلم انه لا يكفى فى كلية القضية هنا مجرد كلية موضوعها كما يتوهم من هذا الكلام والا لدخل فيها الجزئية والطبيعية لكلية الموضوع فى كل منهما بل لا بد فيها مع كلية الموضوع من كون الحكم على الافراد لا على الطبيعة وان يبين فيها ان الحكم على جميع الافراد وحينئذ فلا بد فى كون قولهم الامر للوجوب قاعدة من حمل ال فى الامر على الاستغراقية فتامل (قوله والقاطعة بمعنى المقطوع بها كعيشة راضية من اسناد ما هو للفاعل الى المفعول به الخ) فان قلت فيه تناقض لان قوله بمعنى المقطوع بها يقتضى انه لا تجوز فى الاسناد بل فى المسند عكس قوله من اسناد ما هو للفاعل الخ فانه صريح فى ان التجوز فى الاسناد قلت لم يرد بقوله بمعنى المقطوع بها انها ههنا مستعملة بهذا المعنى حتى يحصل التناقض بل أراد بذلك بيان حال القواعد فى الواقع

نحو الامر للوجوب حقيقة والعلم ثابت لله تعالى والقاطعة بمعنى المقطوع بها كعيشة راضية من اسناد ما هو للفاعل الى المفعول به لملابسة الفعل ايها

حتى

حتى يظهر التجوز فى الاسناد فتأمل (قوله كالعقل) فى التمثيل به للادلة تجوز اذ الدليل ليس هو نفس العقل بل مقدمات يحكم العقل بها ويمكن جعله على حذف مضاف أى كنظر العقل أو تأويله بالمفعول أى المعقول وهو المعنى الذى يحكم به العقل (قوله المثبت للعلم والقدرة) أقول فيه جعل اثبات العلم والقدرة لله تعالى من القواعد لان قوله كالعقل الخ تمثيل لادلة القواعد فيرد عليه ما ورد على قوله السابق والعلم ثابت لله تعالى ويجاب عنه بما أجيب به عن ذلك فالمعنى كالعقل المثبت لقاعدة العلم والقدرة أى للقاعدة المتعلقة بالعلم والقاعدة المتعلقة بالقدرة أى كل شئ معلوم لله تعالى وكل ممكن مقدور له تعالى فليتأمل (قوله والنصوص والاجماع) يفيد أن كلا من النصوص والاجماع قد يفيد القطع وسيأتى بيان الاول قبيل المنطوق والمفهوم والثانى فى باب الاجماع (قوله المثبتة للبعث والحساب الخ) قال شيخنا الشهاب القضايا فى هذه الامثلة هى قولك البعث ثابت الحساب ثابت القياس حجة خبر الواحد حجة انتهى (قلت) وصريح كلام الشارح عدهذه من القواعد فلابد من بيان كلية موضوعها فكان المعنى بعث كل أحد ثابت حساب كل أحد ثابت أى وان خص منه من لا يحاسب كل قياس حجة كل خبر واحد حجة (قوله حيث عمل كثير منهم بهما) أى بالقياس وخبر الواحد ظرف لاجماع الصحابة وقوله فى مثل ذلك أى القياس وخبر الواحد ولذا بينه بقوله من الاصول العامة (فان قلت) قوله مع سكوت الباقين يقتضى ان هذا الاجماع سكوتى والاجماع السكوتى ظنى ولهذا اختلف فى حجيته كما سيأتى فى باب الاجماع فكيف يصح التمثيل به للادلة القطعية (قلت) قد أشار الشارح بقوله متكررا شائعا الخ الى أن هذا الاجماع ليس من السكوتى الظنى لامتيازه عنه بتكرر العمل به وشيوعه وكون المسكوت عليه من الاصول العامة وذلك يوجب القطعية عادة فقوله وفاق عادة أى قطعا فليتأمل (قوله وفيما ذكره من ان الاصول قواعد قواطع تغليب فان من أصول الفقه ما ليس بقطعى كحجية الاستصحاب ومفهوم المخالفة) فيه بحثان أحدهما ما أورده الكورانى حيث قال والقطعية تارة تكون بالنظر الى متن الدليل كآيات الكتاب والاحاديث المتواترة والاجماع المنقول تواترا وتارة بالنظر الى الدلالة وان كان المتن ظنيا وتارة بالنظر الى وجوب العمل المظنون للمجتهد فانه قطعى العمل اذ لا يجوز له العدول عنه فعلى هذا جميع القواعد قطعية ولا حاجة الى دعوى التغليب كما فعله بعضهم لان التغليب مجاز لا يرتكب الا عند تعذر الحقيقة انتهى (وأقول) هذا الكلام منه أوضح دليل على مجازفته وعدم تأمله وأن مزيد انحرافه أوقعه فى المبادرة الى التكلم بالخطا الواضح والغلط الفاحش فانه لو أحسن التأمل واستعمل التمهل لعلم ان وصف القاعدة بالقطعية بالنظر الى قطعية متن أدلتها مجاز لانه من باب وصف الشئ بوصف ما يتعلق به وذلك مجاز قطعا وكذا وصفها بذلك بالنظر لوجوب العمل فأى حقيقة فى هذا تخلصه من المجاز الذى لا يرتكب الا عند تعذر الحقيقة كما قال وهذا بخلاف ما اقتصر عليه الشارح من وصفها بالقطعية لقطعية أدلتها لان القطعية حينئذ متعلقة بها انفسها وان كانت بسبب تعلقها بأدلتها بخلاف النوعين الآخرين فان القطعية لم تثبت لها فيهما مطلقا وانما ثبتت لامر يتعلق بها على انه لا يخفى ان التجوز لازم هنا مطلقا لانه من باب اسناد ما للفاعل الى المفعول كما ذكره

والقطع بالقواعد بقطعية أدلتها المبينة فى محالها كالعقل المثبت للعلم والقدرة لله تعالى والنصوص والاجماع المثبتة للبعث والحساب وكاجماع الصحابة المثبت لحجية القياس وخبر الواحد حيث عمل كثير منهم بهما متكررا شائعا مع سكوت الباقين الذى هو فى مثل ذلك من الاصول العامة وفاق عادة وفيما ذكره من أن الاصول قواعد قواطع تغليب فان من أصول الفقه ما ليس بقطعى كحجية الاستصحاب ومفهوم المخالفة

الشارح المحقق فأى فرار من المجاز الذى لا يرتكب الا عند تعذر الحقيقة كما قاله الكورانى والعجب انه لم يتنبه لقوله من اسناد ما هو للفاعل الى المفعول به مع وضوح معناه فى نفسه ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور هذا ولا يخفى ان من تتبع صنيع الائمة علم قطعا انهم حيث أطلقوا اضافة القطعية الى المعانى انما يريدون قطعيتها فى نفسها الا باعتبار متن دليلها ولا وجوب العمل بها فليتامل * وثانيهما وهو ما خطر لنا ان ما ذكره من التغليب مبنى على ما ذكره أيضا من ان من فى قول المصنف من فن الاصول للبيان وهو غير لازم لجواز ان تكون للتبعيض حالا من القواعد والباء فى بالقواعد للملابسة حالا من فاعل الآتى والتقدير الآتى فى حال كونه ملتبسا بالقواعد القواطع حالة كونها بعض فن الاصول وذلك لا يقتضى ان يكون جميع ما فيه قواعد قواطع حتى يحتاج الى دعوى التغليب اللهم الا ان يكون ما ذكره من البيانية هو الظاهر من العبارة أو يكون ارتكابه لانه أحد الجائزين وان لم يترجح هو أو يمتنع غيره فليتامل (قوله كعقيدة أن الله موجود الخ) فيه أمران الاول ان هذا يقتضى انه لا تجب كلية المسائل خلاف ما تقدم تصريح بعضهم به * والثانى قال شيخنا الشهاب الظاهر ان الاضافة بيانية وان العقيدة بمعنى المعتقدة أى كمعتقد هو ان الله موجود الخ والداعى لذلك الملاءمة مع قوله ومن أصول الدين ما ليس كذا اه أى والذى من أصول الدين المسائل المعتقدة لا نفس الاعتقاد (قوله من غير الباس) أى فى التعبير بالاصلين بخلاف التعبير بالاصولين فانه ملبس بجمع الاصولى وفيه بحث لان الاصولين بياء واحدة والجمع بياءين فاين الالباس اللهم الا أن يقال كونه بياء واحدة لا يمنع امكان اللبس لانه قد يذهل عن كونه بياء واحدة وفيه نظر لانه يمكن مثل ذلك فى الاصلين اذ يمكن أن يتوهم انه جمع أصلى بناء على الذهول عن كونه بياء واحدة وتوهم انه بياءين ولا ينبغى ان يراد بالجمع جمع الاصول لانه لا يجمع بالواو والنون اللهم الا أن يقال كون الاصول لا يجمع بالواو والنون لا يمنع وقوع اللبس اذ قد يتوهم جوازه أو وقوعه خطا ولا يخفى ما فيه (قوله من تلك الاحاطة) قال الكمال متعلق بقوله بلوغ أصحاب الاجتهاد فن فيه وفى قول المصنف البالغ من الاحاطة بالاصلين يحتمل كونها بمعنى فى نحو أرونى ماذا خلقوا من الارض أى فى الارض وكونها للغاية نحو قربت منه أى اليه وكونها بيانية انتهى وقوله وكونها للغاية فيه نظر اذ الغاية لا تقتضى التلبس بالمجرور ولاحتمال خروجها فيفوت المعنى المقصود وقوله وكونها بيانية قال شيخنا الشهاب فيه نظر ظاهر وقد أهمل كونها تبعيضية وهو الظاهر وتقريره ان الاحاطة بالاصلين تقال بالتشكيك على مراتب فالكتاب بلغ من تلك المراتب بلوغ ذوى الجد منها وهى المرتبة القصوى انتهى (قلت) وقد أهمل الابتداء وهو ممكن أيضا (قوله الوارد من زهاء مائة مصنف منها لا يروى ويمير) أقول فسر الشارح الوارد بالجائى وهو صحيح لا غبار عليه لان المراد بالمجىء هنا الحصول فحاصل المعنى الحاصل من قدر مائة مصنف تقريبا وهذا موافق فى المعنى لما كثر فى كلامهم من نحو قولهم اختصرته أو أخذته أو جمعته من كذا وغاية ما يلزم استعمال الوارد فى معنى مجازى علاقته اللزوم اذ يلزم من الورود حصول الوارد وقرينته استحالة الورود الحقيقى ولا غبار على استعمال المجاز مع تحقق علاقته وقرينته خصوصا مع موافقته فى المعنى لما كثر فى كلامهم وخصوصا مع اطباق البلغاء على انه أبلغ من

ومن أصول الدين ما ليس بقاعدة كعقيدة ان الله موجود وانه ليس بكذا مما سياتى (البالغ من الاحاطة بالاصلين) لم يقل الاصولين الذى هو الاصل ايثارا للتخفيف من غير الباس (مبلغ ذوى الجد) بكسر الجيم أى بلوغ أصحاب الاجتهاد (والتشمير) من تلك الاحاطة (الوارد) أى الجائى (من زهاء مائة مصنف) بضم الزاى والمد أى قدرها تقريبا

الحقيقة مع ان التجوز لازم هنا بكل حال اذ المعنى الحقيقي غير متصور هنا وأعرب منهلا حالا لانه أبلغ من اعرابه مفعولا به للوارد لان كونه منهلا يقتضي من كثرة فوائده ومزيد عوائده مالا يقتضيه كونه ورد المنهل كما لايخفى الاترى ان وصف زيد بأنه بحر أبلغ من وصفه بانه ورد البحر بل لانسبة بينهما وانما حمله اعنى منهلا على الاستعارة التحقيقية دون التشبيه البليغ لان هذه الاستعارة أبلغ منه كما أطبق عليه البلغاء ولا يرد عليه أن ترشيح الاستعارة يجب أن يكون مستعملا في معناه الحقيقي وقد جعل ترشيح هذه الاستعارة أعني قول المصنف يروى ويمير على معناه المجازي بدليل قوله الآتي ومن استعمال الجوع والعطش الخ لان زعم وجوب ماذكر ممنوع كما حققه وانما قدر مفعول يروى كل عطشان دون من ورده مثلا لانه أنسب اذ معنى يروى يزيل العطش وتعليق ازالة العطش بالعطشان أنسب من تعليقه بنحو من ورد كما لايخفى وأعم اذ يشمل غير الوارد أيضا وأبلغ اذ تعليقه بكل عطشان دون كل وارد اشارة الى أنه بلغ من الكثرة الى أن عم جميع البقاع بنحو فيضانه ونقله فعم كل عطشان من الواردين وغيرهم وكذا يقال في تقدير مفعول يمير كل جوعان ولا يخفى على عاقل بعد ماقرر ظهور تقرير الشارح لهذا المحل وحسنه ودقته وانه لاغبار عليه ولا تكلف فيه بوجه من الوجوه يستند اليه فزعم الكمال ان فيه تكلفا لايخفى على الفطن زعم فاسد وتمويه خامد كاسد لايجد له شبهة فضلا عن حجة فياليت شعرى أى تكلف فيه وأى فطن يتوقف في محاسنه الكثيرة ولطائفه الغزيرة ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وقد علم مما قررناه ان الوارد من قبيل المجاز المرسل ولما جوز الكمال ان يكون منهلا منصوبا بالوارد على المفعولية وان يكون كل منهما استعارة وبين ذلك اعترضه شيخنا الشهاب فقال قوله والوارد استعارة كيف يكون استعارة مع ذكر الطرفين انتهى (وأقول) قد يجاب عنه بأن ذكر الطرفين انما يمنع الاستعارة اذا كان على وجه ينبئ عن التشبيه لامطلقا ولهذا جوزوا الاستعارة في القمر من قوله

لاتعجبوا من بلى غلالته * قد زر ازراره على القمر

مع ذكر الطرفين واعتذروا عن ذلك بما ذكرنا فليتأمل ثم رأيت الكمال في قطعته جوز الحالية من غير تعقب لها (قوله من زهوته بكذا) قال شيخنا الشهاب مصدره الزهو واما الزهاء فهو اسم للقدر الذي يحزر به الشيء ويقدر به لا لمطلق القدر انتهى (قوله يعني يشبع) اشارة الى المجاز والتفسير بالاشباع بمعونة المقام وقوله الذي من صفته الخ اشارة الى العلاقة وهي السببية فان الاتيان بالميرة سبب في الجملة للاشباع (قوله الى ماهو فيه) تخصيص للمفعول المحذوف لعدم امكان التعميم الى غير ماهو فيه (قوله الذي من صفته انه يشبع) اشارة الى علاقة استعمال يمير بمعنى يشبع وهي السببية (قوله بقرينة السياق) أى سياق المدح (قوله ووصفه بالارواء الخ) جواب ماقد يقال المنهل الماء وهو لايشبع وحاصل الجواب أن من الماء مايشبع أيضا (قوله ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناهما) لم يذكر مثل ذلك في قوله يروى ويمير فانهما أيضا مستعملان في غير معناهما للعلم بذلك مما ذكره في الجوع والعطش لانهما تابعان لذلك في المعنى (قوله ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناهما المعروف كما هنا الخ) اعترضه شيخنا الشهاب اعتراضا أحسب بل أجزم انه مسبوق به من

من زهوته بكذا أى حزرته حكاه الصغانى قلبت الواو همزة لتطرفها اثر الف زائدة كما في كساء (منهلا) حال من ضمير الوارد (يروى) بضم أوله أى كل عطشان الى ماهو فيه ويمير بفتح اوله يعنى يشبع كل جائع الى ماهو فيه من مار أهله اتاهم بالميرة اى الطعام الذى من صفته انه يشبع فحذف مفعولى الفعلين للتعميم مع الاختصار بقرينة السياق والمنهل عين ماء ترد ووصفه بالارواء والاشباع كما في عين ماء زمزم فانه يروى العطشان ويشبع الجوعان ومن استعمال الجوع والعطش في غير معناهما المعروف كما هنا قول العرب جعت الى لقائك أى اشتقت وعطشت الى لقائك أى اشتقت حكاه الصغانى

شيخنا العلامة فقال مانصه اعلم أن جعله منهلا حالا من ضمير الوارد العائد على جمع الجوامع
يوجب كون منهلا تشبيها بليغا بحذف الاداة وكون كل من يروى و يمير مستعملا فى معناه
الحقيقى اذ التقدير حينئذ الوارد جمع الجوامع من قدرمائة مصنف حالة كونه كمنهل مرو لكل
عطشان ومشبع لكل جوعان وجعل منهلا على تقدير الحالية المذكورة استعارة تحقيقية
سهو عن كونها ماتضمن تشبيه معناه أى ماعنى باللفظ واستعمل فيه بما وضع له فما ذكر من
ان كلا من جائع وعطشان مستعمل فى غير معناه المعروف مبنى على السهو المذكور على انه
لو صح كون منهلا استعارة وجب كون يروى و يمير ترشيحا وهو مستعمل فى معناه اذ هو الوصف
الملائم للمستعار منه بل صرحوا بانه غير مجاز وضابط الفرق بين التشبيه والاستعارة قال
التفتازانى ان اسم المشبه به فى الاستعارة يكون مستعملا فى معنى المشبه مرادا به ذلك بحيث
لو أقيم مقامه اسم المشبه استقام الكلام وفى التشبيه يكون مستعملا فى معناه الحقيقى مرادا
به ذلك ثم قال فى قوله تعالى ومايستوى البحران هذا عذب الى قوله مواخر دلالة قاطعة على ان
المراد بالبحرين معناهما الحقيقى فيكون تشبيها أى لايستوى الاسلام والكفر اللذان هما
كالبحرين الموصوفين قال وقد خفى هذا البيان على بعض الاذهان فذهب الى أن هذه الآية من
قبيل الاستعارة اه لفظ شيخنا (وأقول) من العجب انهم تجرؤا على هذا الامام وبالغوا فى حقه
بما هو كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى اذا جاءه لم يجده شيأ واعلم ان صاحب التلخيص
قد فسر فى ايضاحه الاستعارة بقوله ماتضمن تشبيه معناه بما وضع له قال والمراد بمعناه ماعنى
باللفظ واستعمل اللفظ فيه قال فعلى هذا لايتناول قولنا ماتضمن تشبيه معناه بما وضع له اللفظ
المستعمل فيما وضع له وان تضمن تشبيه شئ به نحو زيد أسد ورأيت زيدا أسدا ورأيت به أسدا
لانه اذا كان معناه عين المعنى الموضوع له لم يصح تشبيه معناه بالمعنى الموضوع له لاستحالة تشبيه
الشئ بنفسه قال فى المطول وفيه نظر لانا لانسلم ان أسدا فى نحو زيد أسد مستعمل فيما وضع
له بل مستعمل فى معنى الشجاع فيكون مجازا واستعارة كما فى رأيت أسدا يرمى بقرينة حمله على
زيد ولادليل لهم على ان أداة التشبيه هنا محذوفة وان التقدير زيد كالاسد الى آخر كلامه
ومنه قوله فقولنا زيد أسد اصله زيد رجل شجاع كالاسد فحذفنا المشبه واستعملنا المشبه به
فى معناه فيكون استعارة اه وعبارة التلويح ونحن نقول هو استعارة بتفسير الجمهور وأيضا
لكونه مستعملا فى المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لا فى المعنى الحقيقى ليفتقر الى تقدير
أداة التشبيه الخ اه والحاصل انه ذاهب فى نحو زيد أسد مما وقع اسم المشبه به خبرا عن اسم
المشبه حقيقة أو حكما كما فى الحال الى أنه استعارة وهو مانقله غيره عن المتأخرين من المحققين
من غير منازعة حيث قال فى كلام ذكره مانصه هذا رأى السلف من علماء البيان فى زيد أسد
أى ونحوه وهو انه تشبيه بليغ بحذف الكاف واما المحققون من المتأخرين فقد ذهبوا الى
ان أسدا استعارة للرجل الشجاع اه وأما رد السيد عليه فى ذلك فهو على تقدير لزومه لايمنع
كونه مذهبا للمتأخرين من المحققين يصح اتباعهم فيه مع ان جميع ما احتج به فى رده يؤخذ
رده من مجموع الحواشى كما هو معلوم للمتتبع لها ولولا مزيد الاطالة لاستوفينا ذلك وقد أطنب
البهاء السبكى فى عروس الافراح فى تجويز الاستعارة بوجوه نقلية وأخرى عقلية وجعل من

الاولى

الاولى ان المصنف يعني صاحب التلخيص وكل من تكلم في قوله تعالى فجعلناها حصيدا كان لم
تغن بالامس وقوله تعالى فأصبح هشيما تذروه الرياح جعل حصيدا وهشيما استعارة قال وهو
يناقض قولهم اذا وقع المشبه به خبرا أو حالا يكون تشبيها وان الرماني وغيره جعلوا من
الاستعارة وآتينا ثمود الناقة مبصرة مع ان مبصرة حال وان الرماني والامام فخر الدين والزنجاني
جعلوا منه يعني من الاستعارة قوله تعالى وسراجا منيرا وان كان حالا وان الزمخشري جعل منها
قوله تعالى نساؤكم حرث لكم حيث قال ما نصه وهذا مجاز شبههن بالمحارث فان في كل
استعارة تشبيها معنويا وقوله تعالى وسيدا وحصورا فقال استعير الحصور لمن لا يدخل في اللعب
وان جماعة جعلوا منها قوله تعالى هن لباس لكم وان التنوخي في الاقصى القريب ممن جزم
بان زيدا أسد استعارة وان عبد اللطيف البغدادي قال في قوانين البلاغة التشبيه مصرح
بحرفه والاستعارة ان يطلق على المشبه اسم المشبه به من غير تصريح بأداة التشبيه فيقال زيد
أسد وبحر وغيث أو زيد أسد في شجاعته وان النحاة عن آخرهم ذكروا في نحو زيد زهير شعرا
ما يشهد لانه استعارة وان ابن مالك قال في شرح الكافية اذا قلت مشيرا الى شخص هذا أسد
ففيه ثلاثة أوجه أحدها تنزيله منزلة الاسد مبالغة دون أداة تشبيه والثاني ان ينوي أداة
التشبيه اي زيد مثل أسد وفي هذين الوجهين لا ضمير في أسد الثالث ان يتأول أسد بصفة وافية
بمعنى الاسدية ويجري مجرى ما أول به فيتحمل الضمير اما اذا أشرت لحيوان مفترس فلا يتحمل
ضميرا لا يقال انما جوز ابن مالك الاستعارة في هذا الاسد لان اسم الاشارة لا يصدق عن الحقيقة
كما ان زيدا يصرف لانا نقول قد مثل بقوله لسان الفتى سبع واللسان كزيد في صرفه عن
الحقيقة وان المصنف يعني صاحب التلخيص ذكر في قوله صلى الله عليه وسلم وهم يد على من
سواهم انه استعارة وهو عكس ما ذكره هنا وان صاحب موارد البيان جعل من المجاز قوله
تعالى أمهاتهم من قوله وأزواجه أمهاتهم وقوله تعالى نساؤكم حرث لكم وقول النبي صلى
الله عليه وسلم النساء حبائل الشيطان والشباب شعبة من الجنون والمسلم مرآة أخيه فهل
تحكم المشايخ على جميع هذه الطوائف وهؤلاء الائمة في جميع هذه المواضع بالخطا والسهو
كما حكموا بذلك على الشارح أو يخصون بذلك الشارح سبحان الله عما يصفون وجعل من
الثانية ان الاصوليين مختلفون فيما اذا دار الامر بين المجاز والاضمار أيهما أولى وذلك في مطلق
المجاز وفي علم أصول الفقه اما الاستعارة التي هي أشرف أنواع المجاز فانها مقدمة على
الاضمار ولا سيما ونحن في علم البيان الذي الاستعارة فيه هي الاصل وهم مجمعون على ان
الاستعارة خير من الاضمار وان تجويز الاستعارة لا يحتاج لدليل لانه مجاز شائع فكما يجوز
أن تقول جاءني أسد تريد الاستعارة يجوز أن تقول زيد أسد وهذا قياس جلي قال وما يظن من
الفرق بينهما سأجيب عنه وان حاصل كلام الزمخشري والسكاكي وصاحب التلخيص ومن
تبعهم ان نحو زيد أسد انما لم يكن استعارة لامتناع امكان حمل الكلام على الحقيقة وان من
شرط الاستعارة امكان حمل الكلام على الحقيقة في الظاهر وتناسي التشبيه ولا حاصل لما قالوه
لانا نقول ليس من شرط الاستعارة ذلك بل لو عكس وقيل لا بد من عدم الصلاحية كان أقرب
لان الاستعارة مجاز لا بد له من قرينة فان لم تكن قرينة امتنع صرفه الى الاستعارة وصرفناه

الى حقيقته وانما انصرفه الى الاستعارة بقرينة غير ان تلك القرينة تارة تكون معنوية حالية
مثل رأيت أسدا وتارة تكون لفظية مثل زيد مخبرا عنه بالاسد فانه قرينة تصرف الاسد عن
ارادة الحقيقة وأيضا فانا نجد اللفظ فى كثير من المواضع لا يصلح للحقيقة ويسمونه استعارة
ولا يكادون يترددون فيه كقولك تكلم الاسد ورمى الاسد بالنشاب وكيف يمكن تناسى
التشبيه فى مثله وأيضا فليس كل ما وقع خبر المبتدا يمتنع حمله على الحقيقة فانك اذا قلت هذا
أسد أو الذى فى دارى أسد ونحو ذلك مريدا زيدا فقد وقع الاسد خبر مبتدا ومع ذلك لا يمتنع
حمله على حقيقته فكان ينبغى أن يسمى استعارة فالمعنى الذى قالوه لا يستمر لهم فى كل خبر الا ان
كان مقيدا بذلك وتركوه لوضوحه وأيضا فالعلة التى ذكروها بعينها موجودة فى الصفة التى
لا تصلح أن تجرى بالحقيقة على موصوفها نحو رأيت رجلا بحرا ومررت بزيد البحر ومع ذلك
هو عندهم استعارة لا تشبيه لانه ليس فى حكم الخبر وأيضا فصار زيد أسدا استعارة كما صرح به
المصنف يعنى صاحب التلخيص فى الكلام على ان الاستعارة مجاز لغوى مع ذكر طرفى التشبيه
ووجود ماذكروه فقد ظهر ان كون زيد أسدا استعارة مذهب صاحب المطول والتلويح
وناهيك به وبهما بل ومذهب غيره من متأخرى المحققين كما تقدم نقل بعضهم له عنهم بل وغيرهم
من تلك الطوائف المتقدمة كما سمعت نقل البهاء السبكى له عنهم بل وصاحب التلخيص نفسه فى
بعض المواضع كما تقدم فى كلام البهاء أيضا فهل يسوغ لعاقل مع ذلك ان يحكم بالسهو على من
جرى على هذا القول الذى بهذه المنزلة خصوصا مثل هذا المحقق الثبت كلا والله لا يصدر هذا
الحكم الا عن سهو وغفلة وعدم اطلاع على حقيقة الحال مع التساهل بالمسارعة الى تخطئة
الائمة وعدم التثبت الواجب * واعلم أيضا ان الترشيح لا يجب ان يكون مستعملا فى معناه
الحقيقى ولهذا لما قال فى المطول قبل قوله فصل فى شرائط حسن الاستعارات بنحو ورقتين
ما نصه ومما يدل على ان الترشيح ليس من المجاز والاستعارة ما ذكره صاحب الكشاف فى قوله
تعالى واعتصموا بحبل الله الآية انه يجوز أن يكون الحبل استعارة للعهد والاعتصام
استعارة للوثوق بالعهد أو هو ترشيح لاستعارة الحبل بما يناسبه قال السيد قد مر آنفا ايماء الى
أن صاحب الكشف جوز فى الترشيح كونه حقيقة ومجازا كما فى قرينة الاستعارة بالكناية فله
أن يؤول عبارة الكشاف بان المراد أو هو ترشيح فقط فان الاول مع كونه ترشيحا فى الجملة
استعارة أيضا وان كانت تابعة لاستعارة الحبل للعهد اهـ وقد تابع صاحب الكشف على ما
جوزه غيره وزاد بعضهم كالعلامة أبى القاسم السمرقندى فى رسالة له تجويز كونه مستعارا من
ملائم المستعار منه لملائم المستعار له ويكون ترشيح الاستعارة بمجرد انه عبر عن ملائم المستعار له
بلفظ موضوع لملائم المستعار منه فعلم انه يجوز فيه ثلاثة أوجه الحقيقة والمجاز المرسل
والاستعارة كما صرح بعضهم بالوجوه الثلاثة وبين جريانها فى الآية المذكورة واذا تقرر
ذلك ظهر لك كل الظهور ان جواز كون ما ذكر استعارة قول ذهب اليه طوائف من المتقدمين
والمتأخرين وانه قول متأخرى المحققين واختاره مثل المولى سعد الدين وان الحكم بسهو من
من جرى عليه كالشارح المحقق خطأ واضح لا منشأ له الا عدم الاحاطة بحقيقة الحال واهمال
التثبت الواجب وان جميع ما أطال به شيخنا الشهاب وفاقا لشيخنا العلامة لم يقع شىء منه فى

محله

محله وان مازعمه من وجوب كون منهلا تشبيها بليغا على تقدير الحالية ممنوع بل غلط بل يجوز
على ذلك التقدير ان يكون استعارة على هذا القول المذكور واما استدلاله على ذلك بقوله
اذ التقدير حينئذ الخ فلا يسمن ولا يغني من جوع فانه مجرد دعوى خالية عن الدليل ومثله مما
لا يلتفت اليه عند أهل التحصيل بل كون التقدير ذلك مبني على تقدير التشبيه البليغ دون
تقدير الاستعارة فلا يصح اثباته به ومن ان جعل منهلا على تقدير الحالية استعارة سهو عن
كونها الخ هو السهو لانه لا مانع من ان يشبه هنا ما عني باللفظ واستعمل فيه أي المعنى المجازي
بما وضع له ولا من ان هذا هو المراد فمن أين جاء السهو عما ذكر فان بنى زعمه السهو على مازعمه
أولا من وجوب كونه تشبيها بليغا فيكون الوجوب المذكور مانعا من أن يشبه ما عني باللفظ
واستعمل فيه بما وضع له لان اللفظ حينئذ مستعمل فيما وضع له فلا يصح أن يشبه بما وضع له
لان الشيء لا يشبه بنفسه بطل قوله عن كونها ما تضمن الخ كما لا يخفى لان كونها ما تضمن الخ ليس
هو المانع على هذا التقدير بل المانع وجوب ما ذكر بل كان الواجب على هذا أن يقول سهو
عن امتناع الاستعارة لوجوب التشبيه فتدبره لئلا تغلط فيه واما قوله فما ذكر من أن كلا من
جائع وعطشان مستعمل في غير معناه المعروف مبني على السهو المذكور فهو قطعا سهو ولان
استعمال ذلك في غير معناه لا ينبني على كون منهلا استعارة لان زعمه انه ترشيح على هذا التقدير
وان الترشيح يجب استعماله في معناه فتامل ومن انه لو صح كون منهلا استعارة وجب كون يروى
وغير ترشيحا وهو مستعمل في معناه الخ مدفوع بل غير صحيح لانه ان أراد انه يجب استعماله في
معناه وانه لا يجوز كونه مجازا مرسلا أو استعارة فهو مردود لما تقدم واتضاح عن صاحب
الكشف وغيره من جواز ذلك أيضا وان أراد انه يجوز أن يكون مستعملا في معناه وان يكون
مستعملا في غيره على وجه المجاز المرسل أو الاستعارة بطل الاعتراض بذلك على الشارح وهو
ظاهر لانه لا ينافي ما ذكره واما قوله وضابط الفرق الخ فلا يقدح فيما ذكره الشارح لجريان ضابط
الاستعارة المذكور ههنا فانه يجوز أن يكون منهلا الذي هو اسم المشبه به مستعملا في معنى
المشبه الذي هو كتاب كثير الفوائد جم الفرائد ولو اقيم مقامه اسم المشبه استقام الكلام
اذ التقدير حينئذ الوارد جمع الجوامع من قدر مائة مصنف حال كونه كتابا كثير الفوائد جم
الفرائد ولا شبهة في استقامة ذلك وكذا قوله ثم قال في قوله تعالى وما يستوي البحران الخ لا يقدح
أيضا فيما ذكره لان امتناع ارادة المعنى المجازي فيه لمانع لا يتحقق مثله هنا وهو ما ذكره في المطول
بقوله لان قوله تعالى ومن كل تأكلون لحما طريا وتستخرجون حلية تلبسونها ينبئ عن انه قصد
التشبيه لا الاستعارة وارادة تفضيل البحر الاجاج على الكافر بانه قد شارك العذب في منافع
والكافر خلو عن المنفعة اهـ على انه قيل ربما يعترض عليه لجواز ان يكون قوله تعالى ومن
كل تأكلون ترشيحا للاستعارة أو ابتداء كلام اهـ فقد اتضح بما لا مزيد عليه صحة كلام
الشارح وحسنه وبراءته مما نسب اليه من السهو وغاية ما في الباب انه جرى على أحد مذهبين
اختاره مثل المولى سعد الدين وعليه طوائف من المتقدمين والمتأخرين ونقل عن متأخري
المحققين ومثل ذلك مما لا يصدر الحكم بالسهو فيه من عاقل بل من غافل ذاهل وبالله التوفيق
فان قلت قد اتضح غاية الاتضاح صحة كلام الشارح وسقوط الاعتراض عليه رأسا لكن

ما الحكمة فى ايثاره الحمل على الاستعارة دون التشبيه البليغ وفى مخالفة الجمهور فى ذلك قلت الحكمة أن الاستعارة أبلغ من التشبيه البليغ كما بيناه فيما سبق كما انها أبلغ أيضا من جعل منهلا مفعولا للوارد اذ لا خفاء فى ان وصف الشئ بانه منهل ابلغ من وصفه بورود المنهل ومجرد ان جعله مفعولا للوارد انسب لما قدمه من تقديم البيان على المبين بان يجعل من زهاء مائة مصنف بيانا لما بعده لا يقاوم المبالغة الحاصلة بجعله حالا كما تقرر بل لا يعتد شيأ معها كما لا يخفى على المتامل وبهذا يظهر رجحان ما ارتكبه الشارح زيادة على مجرد صحته ولله دره (قوله المحيط بزبدة ما فى شرحى) يحتمل أن الشرحين من جملة الكتب المذكورة فى قوله مائة مصنف وانما صرح به لئلا يتوهم خروجهما عنها مع كثرة فوائدهما ويحتمل انهما زائدان عليها وهو ظاهر قول الشارح أيضا (قوله بزبدة ما فى شرحى) اقول فيه أمران * الاول أن المراد زبدة ما فيهما من الاحكام لا زبدة جميع ما فيهما أو أراد بالزبدة الاحكام * والثانى انه لا يرد عليه انه لم يشرح المنهاج بتمامه بل كمل على ما شرحه والده منه اما القلة ما شرحه والده بالنسبة لما شرحه هو فلم يعتد به فاطلق انه شرحه واما تغليب أحد الشرحين لتمامه على الآخر واما لان قولك شرحى على كذا يصدق لغة بشرح البعض من كذا فليتامل (قوله بالتنوين بضبط المصنف) اقول يمكن توجيهه لما فيه من وصف المزيد بالكثرة وعدم اختصاصه لمزيد الكتب بخلاف الاضافة لفوات وصف المزيد عليها بالكثرة وتخصيصه بمزيد الكتب فان المتبادر كون موصوف الكثير فيها هو الكتب متعلقا بمزيد (قوله ويحصر جمع الجوامع يعنى المعنى المقصود منه) أقول يحتمل أن يكون فى زيادة لفظ المعنى اشارة الى ان مسمى جمع الجوامع الالفاظ المخصوصة كما هو مختار السيد ومن وافقه من المحققين فى مسمى الكتب والابواب ونحوهما والا كان الظاهر ان يقول يعنى المقصود منه باسقاط لفظ المعنى ثم ههنا ابحاث * الاول أن يقال لم جعل المقصود هو المعنى دون اللفظ وهلا جعل كليهما مقصودا ويجاب بان الفاظه ليست الا وسائل لفهم المعنى فلم يناسب وصفها بالمقصودية على انه ليس فى عبارته تخصيص وصف المقصودية بالمعنى غاية الامر انه ساكت عن وصف اللفظ بها ثم رأيت شيخنا الشهاب قال لك أن تقول ما فائدة ذكر المعنى ويجاب بان النظر الى المعنى أولا وبالذات والى الالفاظ ثانيا وبالعرض اهـ * الثانى ان المراد بالمقصود اما المقصود بالذات أو الاعم فان كان المراد الاول فلتخرج المقدمات اذ ليست من المقصود بالذات مع ان المصنف أدخلها فيه وان كان المراد الثانى فلتدخل الخطبة لانها من المقصود للتبرك بما فيها من أسمائه تعالى وحمده فى تاليف الكتاب والتوسل بالصلاة عليه وذكره عليه أفضل الصلاة والسلام فى ذلك والترغيب فيه والحمل على الاعتناء به بما أشار اليه فيها من أوصافه الجليلة وغير ذلك فهو من المقصود فى الجملة مع ان المصنف أخرجها عنه ويجاب باختيار الاول ولا يلزم خروج المقدمات وانما يلزم خروجها لو أريد المقصود من العلم وليس كذلك بل المراد المقصود من الكتاب كما يشير اليه قوله منه أى من جمع الجوامع وقد يكون الشئ مقصودا من الكتاب دون العلم والمقدمات مقصودة بالذات فى الكتاب وان لم تكن مقصودة كذلك فى العلم ولا ينافى هذا الجواب ما يأتى من قول الشارح أى فى أمور متقدمة أو مقدمة على المقصودة بالذات الصريح فى أن المقدمات غير مقصودة بالذات لان المراد هناك

(المحيط) أيضا (بزبدة) أى خلاصة (ما فى شرحى على المختصر) لابن الحاجب (والمنهاج) للبيضاوى وناهيك بكثرة فوائدهما (مع مزيد) بالتنوين بضبط المصنف (كثير) على تلك الزبدة أيضا (ويحصر) جمع الجوامع يعنى المعنى المقصود منه (فى مقدمات) بكسر الدال كمقدمة الجيش للجماعة المتقدمة منه من قدم اللازم

بالمقصود

بالمقصود بالذات المقصود بالذات للعلم لا للكتاب كما هنا وبذلك يجتمع أطراف كلامه ثم رأيت شيخ الاسلام قال قوله يعني المقصود منه أي بالذات أو بالعرض دفع لايراد الخطبة وما وصف به الكتاب بعد تمام المقصود منه اه وفيه نظر ظاهر لما تقرر من أن الخطبة مقصودة بالعرض ومثلها ما ختم به الكتاب فالوجه ما ذكرناه من أن المراد المقصود بالذات للكتاب والا وردت الخطبة وما ألحق بها ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ان أريد المقصود بالذات لزم كون المقدمات مقصودة بالذات وسيأتي قريبا انها أمور متقدمة على المقصود بالذات وان أريد المقصود مطلقا لزم كون جملة الحمد والصلاة وما اتصل بهما غير مقصودة أصلا أي مع انها مقصودة في الجملة ويمكن اختيار الشق الثاني ومعنى المقصود منه المقصود بوضعه اه وفي جوابه نظر أيضا الا انا لا نسلم ان الخطبة غير مقصودة مطلقا بوضع الكتاب فالوجه ما قدمناه الثالث ان لفظة من يجوز ان تكون صلة المقصود ولا يرد عليه انه يلزم حينئذ ان يكون المعنى المقصود المذكور خارجا عن جمع الجوامع لان المقصود من الشيء خارج عنه وذلك لصحة هذا اللازم بناء على أن مسمى جمع الجوامع هو الالفاظ مثلا فان المعاني حينئذ خارجة عنه مقصودة منه ثم ان أريد بالمقدمات والكتب السبعة الالفاظ المخصوصة ولم يقدر المضاف لم يكن الانحصار من قبيل انحصار الكل في اجزائه ولا انحصار الكلي في جزئياته ضرورة ان الالفاظ ليست اجزاء للمعنى المقصود ولا جزئيات له بل كان من قبيل انحصار المدلول في الدال وضبطه به أو يقدر مضاف الى المعنى أي وتنحصر عبارات المعنى المقصود في مقدمات وسبعة كتب وان أريد بها المعاني كما هو المناسب الظاهر قوله كتعريف الحكم وأقسامه أو قدر المضاف أي في معاني مقدمات وسبعة كتب جاز أن يكون الانحصار من القبيل الاول ان أريد بالمعنى المقصود جملة المعاني المخصوصة المعينة في الواقع وان يكون من قبيل الثاني ان أريد بالمعنى المقصود مفهومه الصادق على كل واحد من المعاني التي في المقدمات والكتب ويجوز أن تكون من تبعيضية بناء على أن مسمى جمع الجوامع المعاني أي وينحصر المقصود حال كونه بعضا منه أي من جمع الجوامع انحصار الكل في الاجزاء ان أريد به جملته أو الكلي في الجزئيات ان أريد مفهومه وأريد فيهما بالمقدمات والكتب المعاني أو قدر المضاف والا فمن قبيل انحصار المدلول في الدال نظير ما تقدم واما حمل من على البيانية فينبغي امتناعه لانه مع احتياجه الى البناء على أن مسمى الكتاب المعاني يستلزم خروج الخطبة ونحوها عنه مع دخولها في مسماه كما هو ظاهر اللهم الا مع التكلف والحمل على المبالغة وعلى هذا فالانحصار من قبيل انحصار الكل في الاجزاء أو الكلي في الجزئيات أو المدلول في الدال على قياس ما تقدم وأما حملها على الابتدائية بناء على ان مسمى جمع الجوامع الالفاظ أو نحوها فينبغي امتناعه أيضا الا على وجه التكلف البعيد وبما تقرر يظهر انه لا يتأتى هنا ما قيل في قول المختصر والمطول وينحصر المقصود من علم المعاني في ثمانية أبواب كما لا يخفى على من تأمل المقامين وتفاوت التعبير فيهما خلافا لما يتوهمه من لم يتأمل فيهما وان ما أطلقه شيخ الاسلام من ان الانحصار باعتبار لازمه من تقسيم الكل الى أجزائه انما يأتي على بعض التقديرات كما هو ظاهر للمتأمل فيما قررناه (قوله بمعنى تقدم) لم يقيده باللازم قال شيخنا الشهاب لانه قد يتعدى كما في زيد تقدمه عمرو اه فليتأمل (قوله أي في امور متقدمة أو مقدمة على

بمعنى تقدم ومنه لا تقدموا بين يدي الله و بفتحها على قلة كمقدمة الرحل في لغة من قدم المتعدى أي في أمور مقدمة أو مقدمة على

المقصود بالذات للانتفاع بها فيه مع توقفه على بعضها) أقول قد بين المولى سعد الدين انقسام المقدمة الى مقدمة العلم ومقدمة الكتاب وعبارته فى المطول ما نصه يقال مقدمة العلم لما يتوقف عليه مسائله كمعرفة حده وغايته وموضوعه ومقدمة الكتاب لطائفة من كلامه قدمت امام المقصود لارتباط له بها وانتفاع بها فيه سواء توقف عليها أم لا ولعدم فرق البعض بين مقدمة العلم ومقدمة الكتاب أشكل عليهم أمران احتاجوا فى التفصى عنهما الى تكلف أحدهما بيان توقف مسائل العلوم الثلاثة على ماذكر فى هذه المقدمة والثانى ماوقع فى بعض الكتب من ان المقدمة فى بيان حد العلم والغرض منه وموضوعه زعما منهم ان هذا عين المقدمة اه وهو كلام حسن صحيح وأما اعتراض السيد عليه فى اثبات مقدمة الكتاب فقد ردوه كما هو معلوم لمن له اطلاع على كلامهم ولا يخفى أن كلام المصنف والشارح موافق لما قرره السعد فان هذه المقدمات مما ينتفع بها فى المقصود أعم من ان يتوقف عليها أولا كما أشار اليه الشارح بقوله مع توقفه على بعضها بعد قوله للانتفاع بها فيه فتصلح ان تجعل مقدمة الكتاب متضمنة لمقدمة العلم ثم كلام السعد صريح فى ان المراد بمقدمة الكتاب الالفاظ بخلاف عبارة المصنف والشارح لكنها تقبل الحمل على ذلك كما علم مما قررناه قوله وينحصر فى مقدمات وسبعة كتب (قوله اذ يثبتها الاصولى تارة الخ) قال شيخنا الشهاب فيه ان امكان الاثبات متوقف على التصور بوجه مالا على التصور بالتعريف ويجاب بان المراد امكان الاثبات والنفى على بصيرة واقول وأيضا فذكر التعريف والحكم بالتوقف عليه باعتبار كونه وجها من الوجوه لا باعتبار خصوصه على ان التعريف اعم من الحد عند أهل الميزان فهو المميز مطلقا فقوله كتعريف الحكم أى مميزه مطلقا وان فرض أن الواقع حد لانه انما ذكر لتضمنه المميز فى الجملة ولزيادة الفائدة لا لاعتبار خصوصه (قوله وسبعة كتب فى المقصود بالذات) اقول فيه بحثان * الاول انه قد يستشكل كون الكتب السبعة فى المقصود بالذات مع اشتمال السابع على ماليس منه وهو ماختم به السابع من اوصاف الكتاب والجواب أولا يمنع أن ماختم به من أوصاف الكتاب من جملة السابع وان اتصل به حسا وثانيا بان المراد عرفا بقولنا الكتاب فى كذا مثلا اما ان كذا هو المقصود بالذات واما انه فى كذا وما يناسبه وعلى التقديرين فلا يضر اشتماله على شئ آخر * والثانى ما اشتهر من اشكال الظرفية فى امثال ذلك اذ ليست الكتب التى هى ألفاظ مخصوصة على المختار مظروفة فى المقصود المذكور الذى هو معان مخصوصة بل العكس اقرب ولذا اشتهر أن الالفاظ قوالب المعانى وان لم تكن الالفاظ ظروفا حقيقية للمعانى بل غاية الامر اتحادها والدال عليها والجواب من وجوه * الاول حمل مثل ذلك على الاستعارة بالكناية بان شبه الدال والمدلول وهما هنا الكتب السبعة والمقصود بالذات المذكور بالظرف والمظروف تشبيها مضمرا فى النفس بجامع الارتباط بين الشيئين فى كل منهما ولم يصرح بشئ من أركان التشبيه سوى المشبه وهو الدال والمدلول ودل على التشبيه بذكر ما يخص المشبه به وهو لفظة فى * والثانى حمل ذلك على الاستعارة التبعية بان شبه الحالة التى بين الدال والمدلول بالحالة التى بين الظرف والمظروف ثم استعمل فى المشبه لفظة فى فجرت الاستعارة أولا فى الحال وتبعيتها فى لفظة فى والثالث حمله على الاستعارة التمثيلية بان شبه الصورة المنتزعة من الدال والمدلول وارتباط

المقصود بالذات للانتفاع بها فيه مع توقفه على بعضها كتعريف الحكم وأقسامه اذ يثبتها الاصولى تارة وينفيها أخرى كما سيأتى (وسبعة كتب) فى المقصود بالذات

احدهما بالآخر بالصورة المنتزعة من الظرف والمظروف وارتباط أحدهما بالآخر فاستعير للمشبه اللفظ الموضوع للمشبه به * والرابع حمله على التشبيه البليغ بحذف أداة التشبيه أى وسبعة كتب كأنها فى المقصود بالذات لشدة ارتباطها به * والخامس حمله على حذف المضاف والتقدير فى بيان المقصود بالذات والمراد ان اللفظ الخاص فى بيان المقصود بالذات ولما كان بيانه ممكنا بغير هذه الالفاظ كان البيان محيطا بها فجعل الشمولى العمومى كالشمول الظرفى ثم ان أريد بالبيان المعنى المصدرى فجعل شموله للفظ المخصوص عموما مسامحة وان جعل البيان بمعنى ما يبين به فلا اشكال (قوله خمسة فى مباحث أدلة الفقه) أقول ينبغى ان تكون المباحث جمع مبحث بمعنى محل البحث وتفسر بالقضايا اذ هى محل للبحث الذى هو اثبات المحمول للموضوع فمعنى مباحث أدلة الفقه القضايا المشتملة على اثبات أحوال أدلة الفقه لتلك الادلة (قوله فى التعادل والتراجيح) قال شيخنا الشهاب ان قلت لم عبر فى المعطوف عليه بما هو وصف للادلة وفى المعطوف بما هو فعل المرجح ولم أفرد الاول وجمع الثانى قلت لان التعادل وصف لها فى نفسها ولا كذلك المعطوف ولاستواء المعطوف عليه واختلاف المعطوف بكثرة أسبابه اه ولا يخفى ان هذه العبارة هى عبارة المصنف الآتية فى الكتاب السادس والشارح انما عبر بعبارة المصنف الآتية فالسؤال والجواب انما يتعلقان بعبارة المصنف (قوله والسابع فى الاجتهاد) أى فى مسائله وما يتعلق بها كتعريفه (قوله وما ضم اليه) أى الى الاجتهاد لا الى ما يتبعه قال شيخنا الشهاب لان الضم الى المتبوع أولى منه الى التابع ولان اتحاد مرجع الضمائر أولى اه (قوله المفتتح) قال شيخنا الشهاب بيان لان ضمه اليه بسبب افتتاحه بمسئلة مما يتبعه اه (وأقول) ويحتمل ان يقال بيان لان تأخير هذا المضموم عما يتبعه لمناسبة افتتاحه بمسئلة من ذلك التابع فلا يكون أصل الضم معللا بالافتتاح المذكور كما هو اللازم على تقرير شيخنا كما يحتمل أن تكون الهاء فى وما ضم اليه عائدة لما يتبعه ويوجه هذا الضم بالافتتاح المذكور ثم قال شيخنا واعلم أن مفتتح الشئ منه فتكون المسئلة المذكورة من علم الكلام تغليبا اذ هى من مسائل الفقه قطعا اه (وأقول) ما ذكره من أن مفتتح الشئ منه كليا ممنوع فقد صرح النووى فى ذكرهم افتتاح خطبة العيد بالتكبير بان التكبير ليس منها وان الشئ قد يفتتح بما ليس منه (قوله الكلام فى المقدمات) اقول يحتمل أن يكون الكلام مبتدأ اما بمعنى التكلم خبره اما فى المقدمات سواء كانت بمعنى الالفاظ أو المعانى على أن فى للسببية والمعنى التكلم الآن كائن فى شان المقدمات وبسبب بيانها واما محذوف وفى المقدمات صلته والمعنى التكلم فى المقدمات أى فى شأنها وبسبب بيانها الآن أى كائن الآن واما بمعنى المتكلم به خبره فى المقدمات فان حملت المقدمات على المعانى ففى الظرفية ما تقدم فى الكلام على قوله وسبعة كتب فى المقصود بالذات وان حملت على الالفاظ كانت الظرفية من قبيل ظرفية الخاص للعام لاشتماله عليه ويحتمل أن يكون خبرا عن محذوف أى هذا الكلام فى المقدمات فهذا اشارة الى الكلام اما بمعنى التكلم فالكلام المذكور بمعنى التكلم وفى المقدمات صلته أو حال منه والتقدير هذا التكلم الذى يراد الآن هو التكلم فى شان المقدمات وبسبب بيانها أو هو التكلم حال كونه فى ذلك واما بمعنى المتكلم به فالكلام

خمسة فى مباحث أدلة الفقه الخمسة الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستدلال والسادس فى التعادل والتراجيح بين هذه الادلة عند تعارضها والسابع فى الاجتهاد الرابط لها بمدلولها وما يتبعه من التقليد وأحكام المقلدين وآداب الفتيا وما ضم اليه من علم الكلام المفتتح بمسئلة التقليد فى أصول الدين المختتم بما ناسبه من خاتمة التصوف (الكلام فى المقدمات)

المذكور كذلك وفي المقدمات حال منه أو صلة له لان فيه معنى الفعل فيجوز تعلق الظرف به والتقدير هذا المتكلم به الآن هو المتكلم به في شان المقدمات وبسبب بيانها أو هو المتكلم به حال كونه في المقدمات وفي الظرفية حينئذ ما تقدم هذا ان حملت المقدمات على المعاني فان حملت على الالفاظ فالمناسب في قوله في المقدمات هو الحالية دون الصلة وفي الظرفية أيضا ما تقدم فليتامل فان بعض هذه الوجوه لا يخلو عن تكلف (قوله افتتحها بتعريف اصول الفقه) أقول فيه ابحاث * أحدها قال شيخنا العلامة الضمير يرجع للمقدمات فلو قال افتتحه واعاد الضمير على الكلام كان أوضح لان المفتتح بتعريف اصول الفقه هو الكلام في المقدمات اه (وأقول) التعريف من جملة المقدمات كما تقدم في كلام الشارح فتانيث الضمير للاشارة الى بعضية التعريف منها وانه ليس هناك الا المقدمات التي منها التعريف لا شيء آخر مفتتح بالتعريف كما يتوهم من تذكير الضمير فما صنعه الشارح أولى ان لم يكن واجبا (فان قلت) قد تقدم ان المفتتح به الشيء قد لا يكون منه فتانيث الضمير لا يدل على بعضية التعريف (قلت) الظاهر والمتبادر من المفتتح به الشيء انه منه واما كونه ليس منه فهو احتمال مخالف للظاهر والمتبادر * ثانيها أن المقدمات عبارة عن الالفاظ على ما صرح به كلام السعد السابق في مقدمة الكتاب التي هي المرادة هنا على ما تقدم وعلى ما هو المناسب لكونها جزأ من الكتاب الذي هو عبارة عن الالفاظ على ما هو المختار فيه وحينئذ فالمناسب لذلك كون المفتتح به الذي هو بعض منها لفظا أيضا وقد تقدم أن التعريف من ابعاضها فان أريد به اللفظ فواضح أو المعنى كان على حذف المضاف أي افتتحها بلفظ تعريف أصول الفقه فان جعلت المقدمات عبارة عن المعاني كالكتاب على ما هو أحد الاحتمالات فيه فلا اشكال * ثالثها انه ينبغي أن يكون المراد افتتحها بتعريف أصول الفقه مع معرفه بفتح الراء وهو أصول الفقه بدليل انه لم يعهد ذكر التعريف وحده لعدم افادته حينئذ وبدليل انه لا يفهم من قولنا ذكر فلان تعريف كذا اصطلاحا الا انه ذكر كذا وتعريفه فلا حاجة الى ما يقال لابد من حمل الافتتاح على العرفي لانه لم يفتتح حقيقة بتعريف الاصول بل بالمعرف أي بفتح الراء الذي هو أصول الفقه وذلك لانه اذا كان المراد التعريف والمعرف كان المراد الافتتاح الحقيقي لا العرفي (قوله ليتصوره طالبه) (أقول) لقائل ان يقول هذا الدليل لا ينتج افتتاح المقدمات بالتعريف لخروجها عن اصول الفقه الذي هو المعرف وان كانت داخلة في الكتاب وانما ينتج افتتاح الكتب السبعة التي هي أصول الفقه به ويمكن ان يجاب بان طالب أصول الفقه يستتبع طلب مقدماته فينبغي أن يتصوره أولا ليكون على بصيرة في طلب مقدماته أيضا فقوله ليكون على بصيرة في طلبه أي المستتبع لطلب ما يتقع فيه أو المراد بطلبه أعم من طلبه نفسه وطلب ما يتقع فيه وبان افتتاح الكتب السبعة به متحقق عند افتتاح المقدمات به بناء على أن المراد بافتتاحه به تقديمه عليه (قوله مسائله الكثيرة) أقول قيد بالكثيرة اشارة الى دفع ما يقال لا حاجة في طلب مسائله الى تصوره بتعريف اذ يمكن الوقوف على مسائله بدون تصوره بتعريفه بان تعدله واحدة واحدة ويميزله نوع تمييز كأن يقال له مسائل الفن هي مسئلة كذا ومسئلة كذا وهكذا الى آخرها فاشار الى أن كثرتها تمنع الوقوف عليها بنحو ذلك الطريق وتحوج الى التصور

افتتحها بتعريف أصول الفقه ليتصوره طالبه بأجمال ضبط مسائله الكثيرة

ليكون على بصيرة في تطلبها اذ لو تطلبها قبل ضبطها لم يأمن فوات ما يرجيه وضياع الوقت فيما لا يعنيه فقال (أصول الفقه) أي الفن

بالتعريف وفيه نظر لان الوصف بالكثرة لا ينافي الامكان بل ولا يقتضي المشقة كليا فان الكثرة متحققة في نحو العشر والعشرين والخمسين والمائة والوقوف على تلك المقادير بنحو العدد ممكن بل ولا مشقة في بعضها أو كلها الا أن يجاب بان المراد بقرينة المقام الكثرة الظاهرة جدا لا سيما مع تكثر المسائل من كل فن على ممر الدهور بحيث لا تقف على حد وبقي ههنا بحث آخر وهو انه يمكن تصور كل نوع منه بانفراده وبذلك يكون على بصيرة في تطلبه كما لا يخفى الا أن يجاب بان ذلك في معنى تصوره بتعريفه ان لم يكن من قبيل تصوره بتعريفه فليتأمل (قوله ليكون على بصيرة في تطلبها) أقول لقائل ان يقول ان أراد بصيرة ما فهي لا تتوقف على التعريف بل تتحقق بغيره أيضا كما يعلم مما سأحكيه عن السعد أو كمال البصيرة فهي لا يكفي فيها مجرد التعريف كما يعلم مما أذكره أيضا قال السيد في حواشي شرح الشمسية واعلم ان الواجب على الشارع في كل علم أن يتصوره بوجه والا لامتنع الشروع فيه بدونه وأما تصوره برسمه فانما يجب ليكون في شروعه على بصيرة وان يعتقد أن لذلك العلم فائدة مخصوصة تترتب عليه سواء كان ذلك الاعتقاد جازما أو لا مطابقا للواقع أو لا واما الاعتقاد لما هو فائدته وغرضه في الواقع فانما يجب لئلا يكون سعيه مما يعد عبثا على ما مر وليزداد سعيه في تحصيله اذا كانت تلك الفائدة مهمة له وأما معرفته بان موضوع العلم أي شيء هو فليست بواجبة للشروع بل هي لزيادة البصيرة في الشروع الى ان قال وقد تحققت بما تقرر أن مقدمة العلم المذكورة ههنا ثلاثة أشياء احدها تصور العلم بوجه ما أو برسمه وثانيها التصديق بفائدته وثالثها التصديق بموضوعية موضوعه والاولى أن تجعل مباحث الالفاظ أيضا من المقدمة لتوقف استفادة العلم وافادته على معرفة أحوال الالفاظ وقد يجعل من المقدمة أيضا بيان مرتبة العلم فيما بين العلوم وبيان شرفه وبيان واضعه وبيان وجه تسميته باسمه والاشارة الى مسائله اجمالا فهذه تسعة أمور ثمانية منها متعلقة بالعلم المطلوب وموجبة لمزيد تميزه عند الطالب ولزيادة بصيرة في طلبه وواحد منها متعلق بطريق استفادته اعني مباحث الالفاظ اه ويمكن أن يجاب بأن المراد ليكون على فرد معين من البصيرة وهو الفرد الحاصل بالتعريف وبان المراد بصيرة كاملة لا بصيرة ما ولا كمال البصيرة وبانا لا نسلم أن كون التصور بالتعريف لاجل البصيرة يقتضي توقف البصيرة عليه بل غاية ما يقتضيه حصولها به اما التوقف فلا (قوله اذ لو تطلبها قبل ضبطها) أي قبل ضبطه اياها بان يتصور ما يضبطها وهو التعريف كما هو ظاهر من السياق فلا اثر لما قد يقال ان مجرد ضبطها لا يقتضي تصورها فتطلبها بعد مجرد ضبطها لا يحصل معه الامن المذكور (قوله اصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وقيل معرفتها) فيه امور * الاول قال الكوراني اعلم أن حقيقة كل علم مسائله ثم قال قد تقرر في غير هذا العلم أن لفظ العلم يطلق على معان أربعة الاول ادراك الشيء والثاني ملكة تحصل للمدرك بعد الادراك وبعد ملاحظته للمدرك متكررة وتسمى تلك الملكة عقلا بالفعل كالنحوي مثلا فانه بعد ادراك مسائله تحدث فيه حالة لم تكن موجودة قبل ادراك تلك المسائل النحوية ثم اذا توجه بالفعل الى تحصيل تلك المسائل وملاحظتها تحدث له حالة أخرى تكون مبدأ التفاصيل فتلك الحالة تسمى علما اجماليا والذي ينشأ منها علما تفصيليا وتارة يطلق على الاصول والقواعد المدركة من حيث تعلق العلم بها والمصنف استعمل العلم في القواعد فان

لفظ أصول الفقه وضع بازاء العلم الباحث عن احوال الادلة السمعية التى هى موضوع علم الاصول أوهى مع الاحكام على ما اختاره بعض المحققين فلا يحتاج حينئذ الى اضافة العلم اليه الا بيانا وتوضيحا فلما قال دلائل الفقه اجمالا أى من حيث العلم بها اذ لا يقول ذو مسكة أن الدلائل الاجمالية مع قطع النظر عن تعلق العلم بها نفس الفن والعلم الخاص المدون فاذا تقرر هذا فنقول من زاد فى التعريف لفظ المعرفة كما فعله البيضاوى أو قيد العلم كما فعله ابن الحاجب فقد صرح بالمراد وأبرز المقدر ثم قال والدلائل الاجمالية هى القضايا الكلية التى يستدل بها على المسائل الفقهية الى أن قال فتلك الدلائل الكلية أبدا اما أن تجعل كبرى الشكل الاول أو مقدما فى القياس الاستثنائى ثم قال ثم المختار فى تعريفه زيادة لفظ العلم كما فعله الشيخ ابن الحاجب لان العلم يستعمل فى الكليات والدلائل المذكورة كلية على ما حققناه بخلاف المعرفة فانها تستعمل فى الجزئيات ثم قال فى قول المصنف وقيل معرفتها قد عرفت انه الحق وقال بعض الشراح هنا كلاما يقضى منه بالعجب وهو أن ما ذكره المصنف أولا واختاره هو الاولى لقربه من معناه اللغوى اذ الاصول لغة الادلة وفساده من وجوه * الاول أنك قد عرفت أن تعلق العلم بالدلائل مما لا بد منه حتى يصير علما مدونا * الثانى أن قوله اذ الاصول لغة الادلة غلط فاحش لان الاصول جمع اصل والاصل ما يبنى عليه غيره كالجدران للسقف والحقيقة للمجاز والدليل للمدلول اذ الابتناء اعم من الحسى والعقلى فالدليل من جملة ماصدقات الاصل لا انه وضع له لغة اذ الالفاظ انما توضع للموضوعات كالانسان فانه موضوع للحيوان الناطق لا لزيد وعمرو وبكر وان صدق عليها * الثالث لو كان الامر كما زعم فلا معنى للقرب اذ الاصول اذا كانت لغة الادلة ولم يقدر فيه معنى العلم وتعلقه بها فالقرب بماذا يعتبر اذ الشئ لا يقرب من نفسه ومفاسد قلة التأمل اكثر من أن يحيط بها نطاق البيان ومن قال من المحققين ان الاصول يجوز ابقاؤه على معناه اللغوى اراد بالاصول جميع ما يحتاج اليه الفقه من الادلة السمعية والاجتهاد والترجيح اذ المجموع هو الذى يبنى عليه الفقه لا الادلة وحدها على ما توهمه المصنف اه كلام الكورانى (واقول) حاصل ذلك كله الاعتراض على المصنف والشارح المحقق المحلى فانه الذى اراد بقوله وقال بعض الشراح ولعمر الله انه لا منشأ لاعتراضه هذا الا قلة تدبره وفساد تأمله وانه الحقيق بما تهور به من قوله ومفاسد قلة التامل الخ وحاصل اعتراضه على المصنف أن لفظ العلم لا يطلق على الدلائل الاجمالية الا باعتبار تعلق العلم بها فلا يتجه ترجيح القول الاول وتضعيف الثانى وجوابه انه ان اراد أن اطلاق العلم على الدلائل الاجمالية من حيث تعلق العلم بها معناه اطلاق العلم على نفس معرفة الدلائل الاجمالية فيكون المراد بالدلائل الاجمالية من حيث معرفتها هو نفس معرفتها فهو ممنوع وكلام الائمة صريح فى رده وان العلم يطلق على القواعد نفسها وان كان ذلك الاطلاق مشروطا بملاحظة كونها معلومة فراجع كلام الائمة كحواشى المطول للسيد فى الكلام على تعريف علم المعانى وحواشى المختصر لشيخ الاسلام حفيد السعد فى الكلام على ما ذكر تراه صريحا فيما قلناه ولولا مزيد الاطالة لنقلناه وبيناه وعبارة شيخنا الشريف فى شرح الفوائد لفظ العلم بل سائر اسماء العلوم كالنحو والمعانى تطلق على ثلاثة معان على المشهور المسائل وادراكاتها أى التصديقات المتعلقة بها وملكة استحضارها أى قوة

حاصلة

حاصلة من تكرر ادراك القواعد يقتدر بها على استحضارها بلا كسب كذا قرروه والحق أن
كونه من التكرر غالبي واللازم حصولها بعد الادراك أو معه ثم قال وفسر العلم في تعريف
الفقه بالتهيؤ القريب لجميع المسائل ولو بكسب وقيل انه مستفيض فهو معنى رابع حقيقة الا
أن فيه خفاء ثم ان المحقق يعني السيد قال اسم كل علم موضوع بازاء مفهوم اجمالي هو حده
الاسمي وحده الحقيقي تصور المسائل بل تصور التصديقات ومدلوله المطابقي ومسماه الحقيقي
أي وهو المفهوم الاجمالي المذكور آنفا كما يدل عليه كلامه بعد عارض ورسم بالقياس الى
حقيقته فهذا معنى خامس حقيقة وبه جزم بعض المحققين فالعلم يطلق على الثلاثة وعلى مفهوم
يصدق عليها اه المقصود نقله من كلامه وهو نص قاطع على أن اطلاقه على القواعد ليس معناه
ماذكر وان سلم انه يطلق على نفس القواعد لكن لا بد من ملاحظة كونها معلومة فلا معنى لما
زعمه أن الاطلاق على العلم بها هو الحق ومن أين له انه الحق فانه لم يأت على ذلك بحجة فضلا عن
برهان وقد صرح شيخ الاسلام حفيد السعد في حواشي المختصر بان الظاهر اطلاقه على
القواعد لانه أشيع في العلوم المدونة واما اعتراضه على المحقق المحلي في ترجيحه القول الاول
بانه اقرب الى المعنى اللغوي اذ الاصول لغة الادلة فامانسبة هذا الترجيح الى المحقق حيث نسب
اليه انه قال ان ماذكره المصنف اولا واختاره هو الاولى اقرب من معناه اللغوي اذ الاصول لغة
الادلة فهي نسبة باطلة مع ما فيها من التحريف فان العجب المحقق لم يدع أن ماذكره اولا واختاره
هو الاولى وانما حكى ترجيح الاول بدليله عن المصنف بقوله ورجح المصنف الاول بانه أقرب الخ وقد
صرح المصنف في منع الموانع بهذا الترجيح لدليله المذكور ولغيره فليس حظ المحقق منه الا مجرد
حكايته وكأنه بل الظاهر انه لم يدرك أن قوله ورجح المصنف الاول حكاية عن المصنف مع
صراحته في الحكاية عنه بل توهم مع ذلك انه من عندیات الشارح وهذا من المصائب وأما
دعواه الفساد فدعوى فاسدة منبئة عن فساد نظره والوجوه التي احتج بها وجوه قبيحة لا منشأ
لها الا الوهم أما الاول فلأن ماذكره من أن تعلق العلم بالدلائل علا بد منه حتى تصير علما مدونا
ان أراد به أن الدلائل المذكورة انما تصير علما مدونا باعتبار تعلق العلم بمعنى أن العلم هو تعلق العلم
بها فهو ممنوع بل هي في أنفسها علم وان كان ذلك مشروطا بملاحظة كونها معلومة كما تقدم
بيان ذلك بما فيه مقنع للعاقل وان أراد انها بنفسها تصير علما لكن بالشرط المذكور فاحتجاجه
بهذا الوجه على مازعمه من فساد كلام المحقق احتجاج باطل كما هو ظاهر وكأنه لم يعرف الفرق
بين الامرين فانه قد يشتبه على من لا يحسن التأمل واما الثاني فلان دعواه الغلط الفاحش من
تهوره القبيح وغلطه الفاحش وذلك لوجوه * الاول ان المصنف ثقة في النقل وقد نقل عن اللغة
ان الاصول الادلة ومجرد اثبات ان الاصل في اللغة ما يبتني عليه الشئ لا ينفي ماذكره لجواز ان
يكون له في اللغة معنى آخر وهو ماذكره وعدم نقل غيره لذلك لا ينافيه على ان عدم نقل غيره لذلك
غير ثابت فالاستناد فيما زعمه من الغلط الفاحش الى مجرد ما اشتهر من ان الاصل في اللغة
ما يبتني عليه الشئ من الخطا الفاحش * والثاني انه يجوز ان يريد بكون الاصول لغة الادلة ان
معناها لغة الادلة غاية الامر أن في العبارة نوع مسامحة لا يتحاشون عن مثلها فيرجع النزاع
حينئذ الى المناقشة في العبارة بسبب ارتكاب مسامحة فيها اعتيد مثلها مع اشتهار ان المناقشة

فى العبارة ليست من داب المحصلين فكيف يصح لذى عقل مع ذلك دعوى الغلط الفاحش
والثالث انه يجوز ان يريد بالاصول فى قوله اذ الاصول لغة الادلة الاصول المضافة الى الفقه
لامطلقا فتكون أل فى الاصول للعهد ولا اشكال فى ان الاصول المضافة الى الفقه لغة الادلة
بمعنى ان حقيقتها وذاتها لامفهومها هى الادلة لانها فى اللغة مايستند اليها الفقه ولامعنى
لمستنده الا أدلته ولهذا قال فى التلويح فههنا يحمل أى الدليل على المعنى اللغوى وبالاضافة
الى الفقه الذى هو معنى عقلى يعلم ان الابتناء عقلى فيكون أصول الفقه مايبتنى هو
عليه ويستند اليه ولامعنى لمستند العلم ومنشئه الا دليله انتهى فمعنى قولنا اذ الاصول لغة
الادلة اذ حقيقة الاصول المضافة الى الفقه وذاتها لغة الادلة فهل مع ذلك يسوغ التهور على
الائمة ودعوى الغلط عليهم ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور نعم لقائل ان يقول مايستند
اليه الفقه لاينحصر فى الادلة بل معرفتها أيضا مما يستند اليه والجواب ماقاله بعضهم
فى حواشيه على حواشى العضد للسيد ان ابتناء المطالب اصالة انما هو على المعلوم لانه الموصل
واما على العلم به فبالتبع فاذا أطلق الاصول يتبادر مايبتنى عليه اصالة وهو المعلوم انتهى واما
الثالث فلان قوله فلامعنى للقرب لامنشأ له الا الغلط والغفلة عن كون الادلة التى هى المعنى
اللغوى أعم من أدلة الفقه الاجمالية التى هى المعنى الاصطلاحى لشمولها غيرها كادلة الفقه
التفصيلية وتوهمه انهما متحدان فاعترض بأنه لايتصور القرب حينئذ لان الشئ لايقرب من
نفسه وهذا خطأ ظاهر بل المعنى اللغوى أعم من الادلة الاجمالية التى هى المعنى الاصطلاحى
وحينئذ فاطلاق الاصول على الادلة الاجمالية أقرب الى المدلول اللغوى من اطلاقها على
معرفتها لان الادلة الاجمالية من افراد مطلق الادلة بخلاف معرفتها وفرد الشئ أقرب اليه من
معرفته فاعتبار الاقربية هنا فى غاية الصحة لاغبار عليه ولكن مفاسد قلة التأمل ولاسيما اذا
انضم اليها مزيد الانحراف والمصدورية مما يضيق عنها نطاق الحصر (فان قلت) هذا الجواب
لايصح لانه وان كان الاصول لغة الادلة الا ان أدلة الفقه من افراد الادلة فهى من جملة
الافراد الموضوع لها لفظ الاصول وحينئذ فلا أقربية لانها تقتضى الخروج عن الموضوع له
وليس كذلك (قلت) لاخفاء فى انه لم يعتبر فى الموضوع له لغة خصوصيات الافراد فادلة الفقه
الاجمالية من حيث خصوصياتها المعتبرة فى المعنى الاصطلاحى ليست من الموضوع له حتى
لو استعمل اللفظ فيها باعتبار خصوصياتها كان مجازا كما يعلم من كلام الشارح فى بعض
المواضع الآتية فهى باعتبار خصوصياتها مغايرة للموضوع له وهذا القدر كاف فى تصحيح
الاقربية (فان قلت) أيضا هذا الجواب انما يظهر لو أريد بالدلائل ماهو الظاهر منها لكن آل
الحال الى ان المراد بها المسائل الكلية الباحثة عن أحوال الدلائل كما سيتبين قريبا وحينئذ
لايظهر الجواب (قلت) بل يظهر أيضا حينئذ فان تلك المسائل الكلية أدلة أيضا كما اعترف بذلك
هذا المعترض حيث قال كما تقدم نقله عنه والدلائل الاجمالية هى القضايا الكلية التى يستدل
بها على المسائل الفقهية الخ على انه لو سلم انها ليست أدلة ثبتت الاقربية أيضا لظهور ان
المسائل الباحثة عن أحوال الادلة أقرب الى الادلة من التصديق بتلك المسائل لان تعلق ذلك
التصديق بالادلة بواسطة تعلقه بالمسائل الباحثة عن أحوالها بخلاف تعلق المسائل بها فانه

لاواسطة

لا واسطة ومايكون متعلقا بلا واسطة أقرب مما يكون متعلقا بها فليتأمل (فان قلت) التعبير بأقرب يقتضى ثبوت أصل القرب للمعرفة فاى قرب لها منها (قلت) لما لم تكن اجنبية منها بالكلية بسبب تعلقها بها كان لها قرب منها قطعا بخلاف ماليس متعلقا بها من الامور المناسبة لها وغيرها والامر الثانى ان الكمال بعد ان بين ان كل واحد من أسماء العلوم يطلق تارة على المعلومات وتارة بازاء ادراك تلك المعلومات قال فقول المصنف فى منع الموانع ان التعريف الاول هو الصواب لكونه أقرب الى المدلول لغة منتقد اذ كل منهما صواب انتهى ويجاب بان المصنف أراد بالصواب الاولى لا منع الثانى بدليل تعبيره بانه أقرب الدال على قرب الآخر وقد بيناه فيما سبق وبدليل استناده فى منع الموانع الى قول والده فى شرح المنهاج مانصه والاولى جعل الاصول للادلة والفقه للعلم لانه الاقرب الى الاستعمال اللغوى انتهى اذ تعبيره بالاولى يدل على صحة الآخر أيضا وقد وقع استعمال الصواب بمعنى الاولى فى عبارات الائمة كالسعد كما نبه عليه شيخنا الشريف وقد علمت مما تقدم ان مايطلق عليه كل واحد من أسماء العلوم لا ينحصر فيما ذكره الكمال والامر الثالث ان دلائل جمع دليل وجمع فعيل على فعائل غير مقيس ويجاب بانه يحتمل انه جمع دلالة بمعنى دليل فقد صرح امام الحرمين بان الدليل يسمى دلالة وجمع فعالة على فعائل مقيس والامر الرابع ماخطر ببالى وهو ان فن أصول الفقه اما المسائل كما هو المراد من التعريف الاول وان لم تتضح فيه عبارة المصنف والشارح وسيأتى الاشارة اليه واما التصديق بالمسائل كما هو المراد من التعريف الثانى وان لم تتضح فيه عبارتهما أيضا والمسائل يجب ان تكون كلية كما صرح به بعضهم كما تقدم ذلك والمحكوم عليه فى الكلية كل فرد من افراد الموضوع لا مفهوم الموضوع وانما هو آلة لملاحظتها كما تقرر فى محله وسيأتى فى مبحث العام كلام فيه وحينئذ يمتنع ان يكون المحكوم عليه فى مسائل الاصول مفهوم الموضوع من حيث هو والا لم تكن كلية بل طبيعية بل يجب ان يكون المحكوم عليه فيها افراد الموضوع وان لوحظت بمفهوم الموضوع كما تقرر ويلزم ان يكون المطلوب بيان أحوال الافراد التى هى الادلة التفصيلية وان يكون مسمى أصول الفقه المسائل الباحثة عن أحوال الادلة التفصيلية أو التصديق بتلك المسائل مثلا قولنا الامر للوجوب مسئلة من مسائل أصول الفقه والمحكوم عليه فيه أقيموا الصلاة آتوا الزكاة الى غير ذلك لا مفهوم الامر لكنه جعل آلة لملاحظة تلك الافراد فكيف يصح قولهم اصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية أو معرفتها الا ان المراد به قطعا ليس تلك الدلائل أنفسها فى الاول ولا معرفتها فى الثانى ضرورة ان الدلائل أنفسها موضوع العلم ومعرفة الدلائل أنفسها هى تصورها وكل منهما لا يمكن ان يكون نفس العلم بل المراد فى الاول المسائل الباحثة عن أحوال الدلائل وفى الثانى التصديق بتلك المسائل وقد علمت انه يجب كلية المسائل وان المحكوم عليه فى الكلية افراد الموضوع لا مفهوم الموضوع من حيث هو بل مفهومه آلة لملاحظتها وكيف يصح قول الشارح الآتى فى الموضوع لبيان مايتوقف عليه من أدلته لكن الاجمالية دون التفصيلية بل يجب ان يكون موضوعا لبيان مايتوقف عليه من الادلة التفصيلية أى للمسائل الباحثة عن أحوال مايتوقف عليه من الادلة التفصيلية أو لمعرفة تلك المسائل أى التصديق بها اللهم الا ان يجاب بمنع اشتراط كلية المسائل كما هو

صريح قول الشارح السابق ومن أصول الدين ماليس بقاعدة كعقيدة ان الله موجود الخ الا ان يؤول ذلك أو بتأويل كلامهم هنا بان يحمل التقييد بالاجمالية على مجرد وجوب كون البحث عن الادلة على وجه كلي بان لا يقع التفصيل عنوانا في شئ من المسائل نحو أقيموا للوجوب وان كان هو المبحوث عنه بالذات وعلى هذا فقول الشارح فليست أصول الفقه معناه ليست من حيث البحث عنها على التعيين بان يقع تفصيلها عنوانا للبحث عنها الا مطلقا أصول الفقه والاوضح ان يقال ان في التفصيلية جهتي اجمال وتفصيل والبحث عنها في هذا الفن باعتبار الجهة الاولى دون الثانية مثلا أقيموا الصلاة فيه جهة اجمال وهو كونه أمرا مثلا وجهة تفصيل وهو تعلقه بخصوص الصلاة ودلالته على طلب خصوصها فالبحث عنه في هذا الفن باعتبار الجهة الاولى لا باعتبار الثانية ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بما يوافق ذلك فقال ليس بين الاجمالية والتفصيلية تغاير بالذات بل بالاعتبار اذ هما شئ واحد له جهتان فأقيموا الصلاة له جهة اجمال هي كونه أمرا وجهة تفصيل هي كون متعلقه خاصا وهو اقامة الصلاة فالاصولي يعرف الدلائل من الجهة الاولى والفقيه من الثانية اه (قوله المسمى بهذا اللقب المشعر بمدحه) أقول هذا ظاهر في انه علم لا اسم جنس وهل هو علم جنس أو علم شخص فيه ما سيتلى عليك قال في منع الموانع وههنا بحث شريف وهو ان هذه الاسماء الموضوعة للعلوم كالفقه والاصول والنحو والطب هل هي مما صار علما بالغلبة أو هي من المنقولات العرفية للوالد فيه احتمالان قال والثاني أقوى لان العلم بالغلبة يتقيد أي غالبا بما اذا كان معرفا بال كالعقبة أو بالاضافة كابن عمر ونحن نجد في العرف انه لو قال القائل فلان يعرف فقها ونحوا وطبا فهم منه معانيها الخاصة فدل على انها موضوعة لها مع التنكير كما يفهم من دابة مع التنكير ذوات الاربع قال ثم اذا ثبت انها منقولة فهي اسماء أجناس لا اعلام اجناس لوجهين أحدهما انها تقبل الالف واللام ولو كانت اعلاما لما قبلتها والثاني انه قد ثبت ذلك في دابة اذ ليست بعلم فلتكن هذه مثلها هذا كلامه في منع الموانع وفي كلا الوجهين المذكورين لنفي العلمية نظر لا يخفى نعم بما أورده من الامثلة وتعميمه البحث يعلم ما في اقتصار الكمال على نقله اختيار والده في لفظ أصول الفقه ورده عليه الوجه الاول بأن مدخول اللام لفظ أصول من غير اضافة وليست العلم انما العلم المركب الاضافي ولا تدخله اللام وقال السيد هو يعني لفظ اصول الفقه من اعلام الاجناس لان علم أصول الفقه كلي يتناول افرادا متعددة اذ القائم منه بزيد غير ما قام بعمرو شخصا وان اتحد معلوماهما ولما احتيج الى نقل هذا اللفظ عن معناه جعلوه علما للعلم المخصوص على ما عهد في اللغة لا اسم جنس له اه يعني ان المتعارف عند أهل اللغة هو ان المركب اذا نقل ينبغي ان ينقل الى المعنى العلمي ويجعل علما قال بعضهم هذا صحيح لكنه غير مطرد في أسماء العلوم والكتب والوجه المطرد أن كل عرض علما كان أو غيره يبلغ بواسطة مشخصاته حدا لا يمكن تعدده الا بتعدد محاله فقد قوي شبهه بالشخص الحقيقي حتى قالوا انه لا يجد كهو فالحقه أهل العرف به وجعلوا اللفظ الموضوع بازائه علما واعترض قوله على ما عهد في اللغة بان الصواب في العرف اذ النقل في اللغة غير معهود الا ان يراد في نقل اللغة ورد بما في التلويح ان الكتاب في اللغة اسم للمكتوب وظاهر انه منقول اليه من معنى الكتاب كما صرح به صاحب فصول البدائع حيث

المسمى بهذا اللقب المشعر بمدحه بابتناء الفقه عليه اذ الاصل ما يبنى عليه غيره (دلائل الفقه الاجمالية) أي غير المعينة

قال

قال الكتاب لغة الكتابة ثم جعل اسما للمكتوب ثم غلب في عرف الشرع على القرآن وفي شرح الفوائد لشيخنا الشريف واعلم ان أسماء العلوم كأسماء الكتب اعلام اجناس عند التحقيق وضعت لانواع اعراض تتعدد افرادها بتعدد المحل كالقائم بزيد وبعمرو وقد تجعل اعلام شخص باعتبار ان المتعدد باعتبار المحل يعد عرفا واحدا وهذا انما يتم ان لم تكن موضوعة للمفهوم الاجمالي كما مر فيندفع ما قيل انها جزئيات والجزئي لا يمكن تعريفه على انهم صرحوا بان الماهية التي تميز اجزاؤها في الوجود تحديدها ببيان تلك الاجزاء لا الجنس والفصل ومثل ذلك جار في الجزئي فيشبه التعريف فتدبر اه يعني يمكن بيان اجزائه المتميزة في الوجود فيمكن ان يسمى بيانها حدا أو رسما لمشابهة الحد أو الرسم بذلك المعنى ولم يرد انه حد حقيقي لاختصاصه بالكليات بالاتفاق فلا تغلط كذا كتب بحاشية المقام (قوله كمطلق الامر الخ) أقول هو على حذف المضاف أي كقاعدة مطلق الامر المبحوث عنه بانه للوجوب أي القاعدة التي موضوعها مطلق الامر ومحمولها كونه للوجوب وهكذا وحذف المضاف من الامر الشائع الذائع وقرينته ههنا قول المصنف السابق الآتي من في الاصول بالقواعد القواطع مع قول الشارح فيه ان من للبيان فغاية ما في الباب ان في عبارته تسامحا قامت عليه قرينة ومثله مما لا غبار عليه وذلك لان الدلائل الاجمالية يجب ان يراد بها المسائل بالقرينة المذكورة لانها التي يمكن ان تعد من معاني العلوم بخلاف ما هو الظاهر منها فلم يعد من معانيها بل هو موضوع الاصول على ما سيأتي فقول المصنف دلائل الفقه الاجمالية اما ان يكون أراد به نفس المسائل التي هي القواعد الكلية كما تقدم واما ان يكون على حذف المضاف أي كمسائل الدلائل الاجمالية أي المسائل الباحثة عن أحوالها وبهذا يندفع ما أورده الكمال على تمثيل الشارح المذكور وما أورده شيخ الاسلام على قول المصنف دلائل الفقه الاجمالية فان كلا منهما بنى ايراده على الحمل على ظاهر العبارة مع قطع النظر عن القرينة المبينة للمراد وقد احتلفوا في موضوع أصول الفقه فعند الجمهور انه الادلة الشرعية لانه يبحث فيه عن اعراضها الذاتية وموضوع العلم هو ما يبحث فيه عن ذلك والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم أو على أنواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب أو على اعراضه الذاتية كقولنا العام يتمسك به في حياته عليه الصلاة والسلام أو على أنواع اعراضه الذاتية كقولنا العام المخصوص حجة فيما بقي وعند بعضهم هو الادلة الشرعية والاحكام وجميع مباحث أصول الفقه راجعة الى اثبات اعراض ذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل في ذلك أي كالمرجحات فيكون موضوعه الادلة والاحكام من تلك الحيثية وعن المولى التفتازاني انه قال وظني انه لا خلاف في المعنى لان من جعل الموضوع الادلة جعل المباحث المتعلقة بالاحكام من حيث الثبوت راجعة الى أحوال الادلة من حيث الاثبات تقليلا لكثرة الموضوع بالذات فانه أليق بوحدة العلم من الوحدة بالحيثيات كما جعل المباحث المتعلقة باحوال الادلة من حيث الاثبات راجعة الى أحوال الاحكام من حيث الثبوت من جعل الموضوع هو الاحكام على ما قال الامام الغزالي في كتاب معيار العلوم ان موضوع أصول

كمطلق الامر والنهي وفعل النبي والاجماع والقياس والاستصحاب المبحوث عن أولها بأنه للوجوب حقيقة والثاني بانه للحرمة كذلك والباقي بأنها حجج وغير ذلك مما يأتي مع ما يتعلق به في الكتب الخمسة فخرج الدلائل التفصيلية نحو أقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنا وصلاته صلى الله عليه وسلم في الكعبة كما أخرجه الشيخان والاجماع على ان لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب لهما وقياس الارز على البر في امتناع بيع بعضه ببعض الا مثلا بمثل يدا بيد كما رواه مسلم واستصحاب الطهارة لمن شك في بقائها

الفقه هو الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة ومن جعل الموضوع كلا الامرين أراد التوضيح والتفصيل اهـ (فان قلت) كيف يصح جعل جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت مع تقييد الموضوع الذي هو الادلة والاحكام بهما وقيد الموضوع لا يكون محمولا (قلت) لعل القيد صحة الاثبات والثبوت والمحمول نفسهما على قياس ما قيل في موضوع المنطق بناء على انه المعلومات التصورية والتصديقات اذا تقرر ذلك فالدلائل الاجمالية في عبارة المصنف ان أريد بها نفس المسائل احتمل ان يوافق الجمهور في الموضوع وان يوافق البعض فيه وان أريد بها ما هو الظاهر وقدر المضاف كما تقدم تعين الاحتمال الاول فليتأمل (قوله فليست أصول الفقه) أقول يرد عليه انه كان المناسب ان يقول فليست من أصول الفقه لان المنفي كونها بعضا منه لا كونها حملية وأجاب شيخنا العلامة في بعض دروسه بانه عبر بذلك على سبيل المقابلة للمعرف انتهى ويمكن ان يجاب بأن كون الاصول هي الادلة الاجمالية فقط وراءه احتمالان يحتاج الى نفيهما أحدهما انه الادلة التفصيلية فقط والثاني كونه مجموع الاجمالية والتفصيلية ولما اراد نفي الاحتمالين مع الاختصار عبر بما ذكره لصلاحيته لنفيهما جميعا على معنى فليست أصولا للفقه أي لا كلا ولا بعضا ولو قال من أصول الفقه لم يناسب في نفي الاحتمال الاول ولا يخفى انه تكلف ويمكن ان يقال انما عبر بذلك اشارة الى انه على تقدير اعتبار التفصيلية يختص به لعدم الحاجة حينئذ الى اعتبار الاجمالية لان اثبات الاحوال التفصيلية يتضمن اثباتها للاجمالية كما ان اثباتها للاجمالية يتضمن اثباتها للتفصيلية فلا حاجة الى اعتبارهما جميعا فالمناسب ان يكون الاحتمال دائرا بينهما على سبيل الانفصال الحقيقي فلهذا كان المناسب على تقدير اعتبار الاجمالية نفي كون التفصيلية هي الاصول لا نفي كونها من الاصول فليتأمل (قوله وقيل معرفتها) أقول ينبغي انه لم يرد بصيغة التمريض كالتصويب الواقع في منع الموانع رد هذا القول بل مجرد بيان أولوية الاول وكثيرا ما يراد مثل ذلك من هذه الصيغة كما لا يخفى على من له تتبع واطلاع فلا ينافي ما اشتهر من ان سائر أسماء العلوم تطلق تارة بازاء المعلومات وأخرى بازاء ادراكها وحينئذ فالتعريفان باعتبار المعنيين وكل منهما صواب الا ان الاول أولى وبذلك يندفع اعتراض الكمال وغيره كما تقدمت الاشارة الى كل ذلك (قوله والاصولي العارف بها وبطرق استفادتها ومستفيدها) اعترضه الكوراني فقال هذا كلام قليل الجدوى لان أصول الفقه اذا كانت عبارة عن العلم بالقواعد الكلية التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية بالاستدلال فبالضرورة من كان عالما بتلك القواعد يكون أصوليا كما ان الفقه لما كان علما باحثا عن أفعال المكلفين من من حيث الصحة والفساد فمن كان عالما بالافعال المذكورة من تلك الحيثية فهو فقيه بلا ريب وكأنه احترز بذلك عن سبق الوهم الى ان الاصولي من جمع القواعد ودونها الا من عرفها بعد التدوين لكنه بعيد جدا اهـ (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الفاسد الا عدم الخبرة بهذا الكتاب ومقاصده وعدم احسان التأمل ولعمر الله ان مثله مما لا يليق صدوره من بعض حذاق الطلاب فكيف وقع فيه من تصدى لشرح هذا الكتاب والرد على من صنفه وشرحه وذلك لان المصنف لما ذهب الى ان الاصول هو الادلة الاجمالية فقط وأخرج عنه طرق

فليست أصول الفقه وانما يذكر بعضها في كتبه للتمثيل (وقيل) أصول الفقه (معرفتها) أي معرفة دلائل الفقه الاجمالية ورجح المصنف الاول بانه أقرب الى المدلول لغة اذ الاصول لغة الادلة كما في تعريف جمعهم الفقه بالعلم بالاحكام لا نفسها اذ الفقه لغة الفهم (والاصولي) أي والمرء المنسوب الى الاصول

الاستفادة وطرق المستفيد كان مقتضى ذلك ان يكون الاصولى هو العارف بالادلة الاجمالية
فقط وان لا يعتبر فيه معرفة طرق الاستفادة وطرق المستفيد لكنه مع ذلك ذهب الى انه
العارف بالامور الثلاثة على خلاف هذا المقتضى فبالضرورة كان مضطرا الى بيانه اذ لو سكت
عنه لم يفهم الا انه العارف بالادلة الاجمالية فقط وهو باطل عنده كما تقرر فكيف مع ذلك الامر
الواضح بادنى نظر فى الكتاب يسوغ لمن له أدنى عقل ان يزعم ان هذا الكلام قليل الجدوى
ويحتج عليه بما ذكره فما أكثر مفاسد عدم التدبر نعم بقى ان لقائل ان يقول كيف صح للمصنف
ان يعتبر فى مفهوم الاصولى وهو المنسوب الى الاصول ما ليس من الاصول لكن هذا شئ آخر
لا دخل له فى اعتراضه كما هو معلوم وقد يجاب عنه بانه لما توقف عنده معرفة الاصول على معرفته
وان كان ذلك مردودا كما بينه الشارح المحقق ناسب عنده أن يعتبره فى النسبة اليه وان لم يكن
منه (قوله أى المتلبس به) قال شيخنا الشهاب هذا التعبير انما يظهر على التفسير الثانى للاصول
اذ التلبس هو الاتصاف فيصح الاتصاف بالعلم دون الادلة وقد يجاب بان التلبس بالشئ صادق
بالخوض فيه والبحث فى مسائله اه (وأقول) يوضحه ان الادلة التى هى الاصول هى نفس
المسائل والعلم بها تلبس بها لان الملابسة المخالطة وهى أعم من أن يقوم ذلك الشئ بالمتلبس
أو يقوم بالمتلبس ما يتعلق بذلك الشئ وقد ظهر من كلام الشيخ ان تفسير الاصولى بما ذكر جار
على كل من تفسيرى الاصول وان التلبس به عبارة فى الواقع عن الاتصاف بمعرفته ومن هنا
يظهر انه انما لم يفسر الشارح الاصولى بالعارف بالاصول لئلا يتكرر مع قوله العارف بها
بخلاف المتلبس لان مفهومه أعم من العارف فساغ أن يفسره به من غير لزوم تكرار فليتأمل
(قوله يعنى المرجحات) قال بعض مشايخنا ما حاصله انه لما كانت المرجحات فى الحقيقة ليست
طريقا للاستفادة الاجمالية فان المرجحات انما تتعلق بالتفصيلية من حيث تفصيلها وانما طريق
استفادة الاجمالية هو النقل مثلا عبر بيعنى لخفاء هذا المعنى من اللفظ وقال أيضا فى قوله الآتى
يعنى صفات المجتهد لما كان طريق الشئ ما يوصل اليه وليست الصفات المذكورة طرقا
للمستفيد ولا موصلة اليه عبر بيعنى لخفاء المراد من اللفظ اه وهذا مبنى على ان الشارح
اصطلح على التعبير بيعنى فى تفسير المعنى الخفى من اللفظ وبأى فى تفسير المعنى الواضح منه
وهو شئ لم يصرح الشارح بالتزامه لكن المشايخ فهموه من استقراء صنيعه ولا شك فى ظهوره
فيه وهذا بخلاف ما دل عليه صنيع المولى التفتازانى ونحوه من استواء الصيغتين حتى انه
كثيرا ما يعبر بيعنى فى تفسير المعنى الواضح وبأى فى تفسير المعنى الخفى كما هو ظاهر لمن له تتبع
لكلامه والمام به وقول بعض مشايخنا السابق ان طريق استفادة الاجمالية النقل مثلا فيه
نظر (قوله وبطرق مستفيدها) أقول فيه أمران * الاول ان الاضافة فى قولنا طريق كذا اما
الى المفعول فالمراد بالطريق الموصل اليه واما الى الفاعل فالمراد به ما يصل الفاعل فيه أو به الى
المطلوب وصفات المجتهد يصح ان تكون طريقا للمجتهد بالمعنى الاول والمعنى الامور الموصلة
الى المستفيد أى من حيث استفادته أى الموصلة الى استفادته والمصححة لها والحاصل الامور
التى باتصافه بها يصح ان يستفيد فهى موصلة الى استفادته ومصححة لها ويصح ان تكون طريقا
له بالمعنى الثانى لانه يصل بها أو فيها الى المطلوب من استنباط الاحكام وعلى هذا المعنى الثانى

أى المتلبس به (العارف بها)
أى بدلائل الفقه الاجمالية
(وبطرق استفادتها) يعنى
المرجحات المذكور
معظمها فى الكتاب السادس
(و) بطرق (مستفيدها) يعنى
صفات المجتهد المذكورة فى
الكتاب السابع ويعبر عنها
بشروط الاجتهاد

وبالمرجحات أى بمعرفتها تستفاد دلائل الفقه أى مايدل عليه

قول شيخنا أطلق الطرق على صفات المجتهد لانه يتوصل بها الى استنباط الاحكام من الادلة اهـ والمرجحات طريق للاستفادة بالمعنى الاول كما هو ظاهر ولا يخفى ان المراد بصفات المجتهد وبالمرجحات المسائل الباحثة عنهما كما علم مما تقدم * والامر الثانى ان الكمال قال مانصه قول المصنف ومستفيدها عطف على طرق أى وبمستفيدها وقول الشارح وبطرق مستفيدها تكلف أوقعه فيه ترك اعادة الجار وهو الباء الخ (وأقول) ان أراد بما زعمه من التكلف فى تقدير الشارح التكلف من جهة اللفظ فلا وجه له لان غاية مافيه العطف على المضاف اليه بحيث يكون المضاف متعلقا بكل من المتعاطفين وهذا مما لانزاع فى صحته وشيوعه ووقوعه فى أفصح الفصيح كما لا يخفى حتى على بعض الطلبة وان اراد التكلف من جهة المعنى باعتبار انه أطلق الطرق على صفات المجتهد وانه لايظهر كونها طرقا فهذا ممنوع منعا ظاهرا اذ لا معنى لطرق الشئ الا الامور الموصلة اليه ولا شك ان اضافة الطرق الى المستفيد تقتضى انها طرق له وهو صحيح باعتبار وصف الاستفادة أى طرق لصحة استفادته وتأهله وان صفات المجتهد أى قيامها به أمور موصلة لصحة استفادته وتأهله لها فهى طرق للمستفيد من حيث استفادته كما صرح بهذه الحيثية اضافة الطرق الى المشتق أى لصحة استفادته وتأهله لها كما أشار الى ذلك الشارح بقوله وبصفات المجتهد أى قيامها بالمرء الخ فظهر انه لا اشكال فى صحة جعل تلك الصفات طرقا للمستفيد من حيث استفادته أى لصحة استفادته وتأهله لها بل ولا تكلف فى هذا المعنى غاية الامر ان فيه دقة وغرابة يتوهم منهما التكلف فيه فتأمل بلطف وانصاف وأما ما اختاره الكمال من العطف على المضاف فيرد عليه ان التقدير حينئذ العارف بمستفيدها وهذه العبارة تحتمل أمورا فانها تحتمل معرفة ذات المستفيد بان يتصور انه المجتهد أو يصدق بذلك ومعرفته من حيث استفادته بان يتصور انه يستفيد الاحكام من الادلة أو يصدق بذلك وكلا هذين غير مراد وغير مستلزم للمراد ومعرفته من حيث الصفات التى يتوقف تأهله للاستفادة على التلبس بها وهذا هو المراد لكن العبارة غير ظاهرة فيه بل قد يتبادر منها أحد الاولين فلا بد من غاية التكلف فى حملها عليه (فان قلت) مراد الكمال بالتكلف الذى نسبه للشارح التكلف فى تفسير طرق المستفيد بصفات المجتهد (قلت) هذا التكلف ان لم ينقص عما لزمه من التكلف فيما اختاره كما بيناه ما زاد عليه فلا وجه مع ذلك للعدول عنه الى ما اختاره فليتامل (قوله وبالمرجحات أى بمعرفتها تستفاد دلائل الفقه) أى مايدل عليه (ان قلت) لم لم يقل ابتداء وبمعرفة المرجحات ولم قال ابتداء وبالمرجحات حتى احتاج الى قوله أى بمعرفتها ولم احتاج الى قوله أى مايدل عليه فانه لامعنى لدلائل الشئ الا مايدل عليه (قلت) اما الاول فجوابه انه وافق أولا ظاهر المتن فانه أضاف الطرق التى هى المرجحات الى الاستفادة فاقتضى ظاهر هذه الاضافة ان استفادة هذه الدلائل بنفس الطرق ولما كان هذا الظاهر غير صحيح لتوقف تلك الاستفادة على معرفة الطرق اذ مجرد ذوات الطرق لا تحصل بها الاستفادة مالم تتوسط معرفتها والا حصلت الاستفادة مع الجهل بها لتحققها فى نفسها مع الجهل بها مع انه ليس كذلك قطعا فسر المراد بقوله أى بمعرفتها (فان قلت) لو قال ابتداء وبمعرفة المرجحات كفى وعلم ان كلام المتن على حذف مضاف فلا حاجة الى مافعله (قلت) لم يقل ابتداء ذلك كراهة للمبادرة

الى

الى مخالفة المتن فابتدأ بموافقة ظاهره ثم بين مراده وأيضا لو قال ابتداء ذلك ربما توهم انه ليس
المراد بيان مراد المتن لكون هذا اللفظ ليس لفظ المتن وبهذا الذى قررناه يظهر ان قول بعض
مشايخنا ولم يقل بمعرفتها الاخصر مما ذكر للاشارة الى ان من عبر هنا بالمرجحات مراده معرفتها
فأراد بيان المراد مما ظاهره يخالف ما يعتقده انه لا يعد مخالفا له وايضا فلو اقتصر على قوله
وبمعرفتها لكان فى المرجع ايهام لاحتمال انه شروط الاجتهاد فتأمله اه غير حاسم اذ لو عبر
بقوله وبمعرفة المرجحات حصلت الاشارة المذكورة واندفع الايهام المذكور وجميع ما تقرر
سؤالا وجوابا فى قوله وبالمرجحات أى بمعرفتها يجرى نظيره فى قوله وبصفات المجتهد أى بقيامها
بالمرء الخ وانما لم يقل أى بقيامها بالمجتهد لئلا يلزم التكرار لان المجتهد من قامت به صفات المجتهد
فلو قال ذلك صار التقدير وبقيام صفات المجتهد بمن قامت به صفات المجتهد والفرق بين المقامين
حيث اعتبر فى المرجحات معرفتها وفى صفات المجتهد قيامها لا معرفتها واضح وأما الثانى فجوابه
ان احتمال الاضافة فى قوله دلائل الفقه لما يدل منه على غيره ولما يدل عليه من غيره أحوج
الى ذلك التفسير دفعا للايهام (قوله من جملة دلائله التفصيلية) قال شيخنا الشهاب من
فى قوله من جملة دلائله تبعيضية لانه اذا تعارضت الادلة يستفيد المجتهد بالمرجحات ما يدل منها
على الفقه وهو البعض الراجح من تلك الادلة المتعارضة واطلاق الدليل على المرجوح منها
تغليب أو لانه دليل لولا الترجيح اه وحاصله بيان ان الشارح أشار بذلك الى ان المستفاد
بالمرجحات ليس كل الادلة بل التفصيلية ولا كل التفصيلية بل بعضها وهو ما عارضه غيره وان
الدليل المستفاد بالمرجحات هو أرجح الدليلين المتعارضين أو الادلة المتعارضة فالمرجحات
تفيد أى الدليلين أو الادلة عند التعارض هو الارجح المقدم على غيره الذى يجب العمل به دون
غيره وانه لا يحتاج الى ان يجعل المراد انه ليس المستفاد نفس الدليل التفصيلى بل المدلول الذى
هو الحكم بل يجوز ان يجعل المستفاد نفس الدليل التفصيلى من حيث انه دليل بان يصح
الاستدلال به والاخذ منه وان المرجوح ليس دليلا الا بالتأويل السابق ولا يخفى ان الراجحية
والمرجوحية هنا قد تكون على الاطلاق كما فى النسخ فان الناسخ راجح على الاطلاق والمنسوخ
مرجوح كذلك وقد يكون من بعض الجهات كما فى العموم والخصوص فان الخاص راجح
على العام بالنسبة لقدر الخاص من العام والعام مرجوح بالنسبة لذلك القدر دون ما زاد عليه
وكل ما بينهما عموم وخصوص من وجه راجح على الآخر بالنسبة لقدر خصوصه دون
ما زاد عليه مرجوح بالنسبة لقدر خصوص الآخر دون ما زاد هذا ولقائل ان يقول لفظ
جملة من قوله من جملة دلائله التفصيلية مستدرك لاستفادة المعنى المذكور بدونه اللهم الا
ان يقال فهم التبعيض مع زيادة أقرب فليتأمل (قوله فيستفيد الاحكام منها) قال شيخنا
الشهاب بالنصب أى نصب يستفيد عطفا على استفادتها أى أهلا لان يستفيد الادلة فيستفيد
الاحكام منها ولا يصح رفعه عطفا على يكون لان استفادة الاحكام ليس متفرعا على كونه أهلا
لاستفادة الادلة وكذا يمتنع الاستئناف نعم ان أريد الاستفادة بالقوة جاز الرفع عطفا واستئنافا
اه (وأقول) يمكن أن يجاب على تقدير ارادة الاستفادة بالفعل بأن السببية المعتبرة فى العطف
صحة الترتب أو أعم من السببية التامة فالوجه جواز الرفع أيضا مطلقا فليتأمل (قوله ولتوقف

من جملة دلائله التفصيلية
عند تعارضها وبصفات المجتهد
أى بقيامها بالمرء يكون
مستفيد تلك الدلائل أى
اهلا لاستفادتها بالمرجحات
فيستفيد الاحكام منها
والتوقف

استفادة الاحكام منها التى هى الفقه على المرجحات وصفات المجتهد على الوجه السابق ذكروها فى تعريفى الاصول

الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه من أدلته لكن الاجمالية كما تقدم دون التفصيلية لكثرتها جدا ومن المرجحات وصفات المجتهد وأسقطها المصنف كما علت لما قاله من انها ليست من الاصول وانما تذكر فى كتبه لتوقف معرفته على معرفتها لانها طريق اليه قال وذكرها حينئذ فى تعريف الاصول كذكرهم فى تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد حيث قالوا الفقيه المجتهد وهو ذو الدرجة الوسطى عربية وأصولا الى آخر صفات المجتهد وما قالوا الفقيه العالم بالاحكام هذا كلامه الموافق لظاهر المتن فى أن المرجحات وصفات المجتهد طريق للدلائل الاجمالية الذى بنى عليه مالم يسبق اليه كما قال من اسقاطها من تعريفى الاصول وأنت خبير مما تقدم بأنها طريق للدلائل التفصيلية وكان ذلك سرى اليه من كون التفصيلية جزئيات الاجمالية وهو مندفع بان توقف التفصيلية على ما ذكر من حيث تفصيلها المفيد للاحكام على أن توقفها على صفات المجتهد من ذلك

من حيث حصولها الامر لا معرفتها والمعتبر فى مسمى الاصول معرفتها لا حصولها كما تقدم كل ذلك وبالجملة فظاهر اقول

استفادة الاحكام منها التى هى الفقه) قال شيخنا الشهاب فيه تجوز حيث أطلق الفقه الذى هو العلم بالاحكام الخ على الاستفادة التى هى سببه ومنشؤه اه (وأقول) لقائل أن يمنع التجوز بل استفادة الاحكام نفس العلم بها لا منشؤه والسين لا يجب أن تكون للطلب وقال شيخنا العلامة جعل الاستفادة هى الفقه نفسه وظاهره الاستفادة والفقه بالفعل فيرد عليه ما سبق من أن المراد من قولهم الفقه العلم بالاحكام أى بجميعها التهيؤ للعلم بجميعها لا العلم بجميعها بالفعل ويجاب بان المعنى ولتوقف التهيؤ لاستفادة الاحكام الخ اه (وأقول) الاولى تقدير التهيئة ليقع قوله التى صفة له والتقدير ولتوقف تهيئة استفادة الاحكام أى تهيئته لاستفادة الاحكام التى هى أى تلك التهيئة الفقه الخ أو يراد باستفادة الاحكام ملكة الاستفادة والله أعلم (قوله ذكروها فى تعريفى الاصول) قال شيخنا العلامة يقال أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية والمرجحات وصفات المجتهد وقيل معرفة ذلك وفى كون المرجحات وصفات المجتهد من أصول الفقه نظر لان أصول الفقه اما القواعد واما معرفتها لكن بعض تلك القواعد باحث عن أحوال تلك الادلة التفصيلية وبعضها باحث ومبين للمرجحات وبعضها مبين لصفات المجتهد لا ان المرجحات وصفات المجتهد من مسمى أصول الفقه اه (وأقول) مبنى هذا النظر كما صرحت به عبارته كما ترى على أن المراد بالمرجحات وصفات المجتهد أنفسها وليس كذلك وانما المراد بها القواعد الباحثة عن أحوالها كما أن المراد بدلائل الفقه ليس أنفس تلك الدلائل بل القواعد الباحثة عن أحوالها كما تقدم تحرير ذلك وبه يندفع هذا النظر وقوله عن أحوال تلك الادلة التفصيلية كذا رأيت عنه وصف الادلة بلفظ التفصيلية فان صح عنه فهو مؤيد لما أولنا عليه كلامهم فيما سبق وان أمكن حمله على ارادة أنه باحث عن أحوال التفصيلية فى ضمن الاجمالية فليتأمل (قوله الموضوع لبيان ما يتوقف عليه الفقه) أقول فيه مناقشة لانه ان أراد بالاصول فى قوله ذكروها فى تعريفى الاصول اللفظ أى لفظ الاصول ففيه أن المعرف ليس لفظ الاصول بل معناه وان أريد به معناه ففيه أن الموضوع ليس هو معناه ويمكن أن يجاب باختيار الثانى لكن مبنى المناقشة على أن المراد بالوضع المعنى الظاهر منه وليس كذلك بل المراد به الجعل والتدوين واللام فى لبيان ليست صلة الموضوع بل للتعليل والمعنى المجعول والمدون لاجل بيان ما يتوقف عليه الفقه فليتأمل (قوله الموافق لظاهر المتن) أقول انما عبر بظاهر المتن بزيادة لفظ ظاهر إشارة الى احتمال تقدير مضاف قبل الضمير فى استفادتها ومستفيدها أى استفادة جزئياتها ومستفيد جزئياتها (قوله الذى بنى عليه مالم يسبق اليه كما قال) أقول مجرد كونها طريقا للدلائل الاجمالية لا ينافى كونها من الاصول لجواز أن يكون بعض الاصول طريقا لبعض آخر منه فكيف صح أن يبنى على كونها طريقا ما ذكر اللهم الا أن يكون المراد أن المبنى عليه ليس مجرد كونها طريقا بل هو كونها طريقا مع خروجها عن الاصول ويرد عليه أن خروجها كاف وكونها طريقا لا مدخل له فلا وجه لمجرد ذكره فضلا عن الاقتصار عليه فى اللفظ وكيف سلم له الشارح البناء ونازع فى المبنى عليه وهلا نازعه فى نفس البناء اللهم الا أن يكون ما صنعه مبنيا على التنزل معه فليتأمل (قوله وبالجملة فظاهر) قال شيخنا الشهاب الفاء تدل على شرط مقدر أى ان أردت القول بالجملة فظاهر الخ

(أقول) أو التقدير وأما القول بالجملة فظاهر الخ على حد ما قيل فى نحو وربك فكبر ان التقدير وأما ربك فكبر (قوله كأن يقال) قال بعض مشايخنا عبر بفعل الاستقبال أى يقال فيرد عليه انه مثال لما صنعوا وهو ماض لا مستقبل فيحتاج الى أن يجعل التقدير فالصواب مثل ما صنعوا وصوابية ذلك المثل ليس الا بصوابية مماثله (أقول) أو التقدير فالصواب نوع ما صنعوا فلا حاجة لقوله وصوابية الخ (قوله وطرق استفادة ومستفيد جزئياتها) قال شيخنا الشهاب فيه نظر اذ الطرق معناها عنده المرجحات وصفات المجتهد ولا شئ منها من أصول الفقه بل الذى منه القواعد المفيدة لمعرفتها أو معرفة القواعد المذكورة على التعريفين نعم يصح ذلك ان فسرت الطرق بالقواعد المذكورة اه (وأقول) قد حررنا فيما تقدم أن المراد بالطرق والمرجحات وصفات المجتهد القواعد المذكورة (قوله فالمراد به بيان الماصدق) أى ما يصدق عليه الفقيه هو ما يصدق عليه المجتهد والعكس لا بيان المفهوم لان مفهومهما مختلف (أقول) فيه أمران * الاول أن الظاهر ان لفظة الماصدق اصطلاحية للعلماء وانها فى هذه العبارة اسم لدخول أل عليها معرب فتكون مجرورة هنا واستعملوا منها الفعل فى نحو قولهم ما صدق عليه كذا يصدق عليه كذا أى الذات التى صدق عليها كذا يصدق عليها كذا * والثانى ان شيخنا الشهاب أورد على هذا الكلام ما أجزم بأنه مسبوق به من شيخنا العلامة فقال ما نصه فيه نظر لانه غير دافع لما قدمه عن المصنف من انهم ذكروا فى تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد يعنى بقولهم هو ذو الدرجة الوسطى الخ لانه تعريف اما للفقيه ان كان الضمير راجعا اليه واما للمجتهد فينقل المنظر أى فى قول المصنف كذكرهم الخ اليه * ثم اعلم ان بيان مفهوم اللفظ هو تصويره أى تحصيل صورته عند العقل وتصوير الشئ بذكر أجزائه الذاتية أو مرادفاته التى تصورها تصوره لكونها نفسه أو خاصته التى يلزم من تصورها تصوره لان حضور اللازم المساوى يستلزم حضور الملزوم ولذلك قسموا تعريف الشئ الى حقيقى وهو ما أنبأ عن ذاتياته الكلية كالحيوان الناطق للانسان ورسمى وهو ما أنبأ عن الشئ بلازم له مثل الخمر مائع يقذف بالزبد ولفظى وهو ما أنبأ بلفظ أظهر مرادف مثل العقار الخمر ولا خفاء فى أن كلا من التعريفين الاولين مفهومه مخالف لمفهوم المعرف اما الاول فلقولهم الحد والمحدود غير مترادفين أى متحدى المفهوم لان الحد يدل على المفردات تفصيلا والمحدود يدل عليها اجمالا وأما الثانى فظاهر ومعلوم أن الفقه المعرف بالعلم أى الظن بالاحكام الشرعية المكتسب عن دليلها الشرعى التفصيلى والاجتهاد المعرف ببذل الوسع فى تحصيل ظن بحكم شرعى متلازمان لاسيما ان اريد بهما التهيؤ لذلك كما سيجئ فيصح تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالآخر تعريفا رسميا أى الفقيه هو الشخص الذى خاصته الاجتهاد وكذا عكسه على حد الانسان هو الضاحك سواء فقد علم أن قولهم الفقيه هو المجتهد وعكسه تعريف قصد به بيان المفهوم وأن اختلاف المفهوم لا يضر وقد سرى بما قاله الشارح الى بعض الاوهام من امتناع التعريف بالمباين وهو وهم لان المباين هنا ما لا يصح حمله به وهو كقولنا الانسان هو الكتابة اه (وأقول) حاصله أمران الاول أن ما قاله الشارح غير مانع لما قاله المصنف من انهم ذكروا فى تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه من شروط الاجتهاد بقولهم ذو الدرجة الوسطى الخ لانه تعريف اما للفقيه ان كان

أن معرفة الدلائل الاجمالية المذكورة فى الكتب الخمسة لا تتوقف على معرفة شئ من المرجحات وصفات المجتهد المعقود لها الكتابان الباقيان لكونها من الاصول فالصواب ما صنعوا من ذكرها فى تعريفه كأن يقال أصول الفقه دلائل الفقه الاجمالية وطرق استفادة ومستفيد جزئياتها وقيل معرفة ذلك ولا حاجة الى تعريف الاصولى للعلم به من ذلك واما قولهم المتقدم الفقيه المجتهد وكذا عكسه الآتى فى كتاب الاجتهاد فالمراد به بيان الماصدق أى ما يصدق عليه الفقيه هو ما يصدق عليه المجتهد والعكس بالعكس لا بيان المفهوم

الضمير عائدا اليه واما المجتهد فينقل النظير فى قول المصنف كذكرهم الخ اليه والثانى أن مفهوم المعرف والتعريف واجب الاختلاف سواء كان حقيقيا أو رسميا فلا يصح الاستدلال باختلاف المفهوم على انه ليس المراد بيان المفهوم بل يصح أن يكون المراد بيان ذلك بأن يراد تعريف كل من الفقيه والمجتهد بالآخر تعريفا رسميا التلازم مفهوميهما ويجاب عن الاول بان التعريف للمجتهد ونقل النظير اليه لا يفيد شيئا لان المذكور حينئذ فى تعريفه مفهوم الاجتهاد لا ما يتوقف عليه فان قيل مفهوم الاجتهاد ليس هو المذكور فى ذلك التعريف بل هو بذل الوسع الى آخر ما سيأتى هنالك قلنا الاجتهاد اصطلاحا له معنيان أحدهما المذكور فى ذلك التعريف كما ستحققه هنالك وعن الثانى بوجهين الاول أن يكون مقصود الشارح بما ذكره منع ما قاله المصنف لكنه أورده بصورة الدعوى مبالغة وحينئذ يكون قوله لان مفهوميهما مختلف من قبيل السند الغير المساوى وابطال مثله لا يفيد كما تقرر فى موضعه والثانى أن يكون قد بنى ما قاله على الظاهر المتبادر فى امثال ذلك غاية الامر انه حذف بعض المقدمات لظهوره ومثله كثير فى كلامهم كما لا يخفى على من له المام به وذلك لان الظاهر المتبادر فى مقام بيان الاصطلاحات هو بيان حقائقها الذاتية لا العرضية اذ لا فائدة معتدا بها فى الاقتصار على بيانها ومما يدل على ذلك بل يقطع به أن التعاريف الواقعة فى الاصطلاحات انما تحملها على أنها لبيان حقائقها الذاتية لا العرضية وان كان محتملا فلو أرادوا فى قولهم الفقيه المجتهد تعريف الفقيه لم يكن المناسب الا بيان حقيقته الذاتية اذ لم يتعرضوا لبيانها فى محل آخر لكنه لا يصح ارادة ذلك لاختلاف مفهوميهما أى بغير الاجمال والتفصيل وانما ترك هذا القيد لظهوره ولان التفاوت بالاجمال والتفصيل فى حكم العدم حتى قيل بان الحد والمحدود مترادفان ولا أثر لاختلافهما بالاجمال والتفصيل والتعريف الحقيقى لا يختلف المفهوم فيه بغيرهما وحينئذ فالظاهر أن يكون المراد بيان الماصدق لا المفهوم فقوله لان مفهوميهما مختلف أى والمطلوب فى مثل ذلك بيان الحقيقة الذاتية وذلك لا يمكن مع اختلاف المفهوم بغير الاجمال والتفصيل فترك التصريح بذلك لظهوره وانه المراد وبالجملة فهذا معنى صحيح مليح يحتمله كلام الشارح بل لا شبهة عندى فى أنه مراده فان زعم المعترض عدم احتمال كلامه له فبطلان ذلك الزعم مما لا يخفى أو أنه خلاف الظاهر فهو بتقدير تسليمه مما لا يفيد لرجوع اعتراضه حينئذ الى المناقشة فى العبارة وليست من دأب المحصلين أو ان حمل كلامهم على هذا المعنى لا يفيد لاحتماله لغيره من ارادة التعريف الرسمى فهو مما لا يفيد أيضا اذ يكفى فى مطلوب الشارح ظهور كلامهم فى ذلك المعنى ولو من طريق المعنى للاكتفاء بذلك فى امثال هذا المطلوب فليتدبر (قوله وان كان هو الاصل فى التعريف) لا يقال مقتضى هذه المبالغة أن التعريف قد يقصد به بيان الماصدق وانه لا يخرج بذلك عن كونه تعريفا وهذا ان وافق الاصطلاح فى باب التعريف يلزم عليه أن لا يكون قوله فالمراد به بيان الماصدق دافعا لكلام المصنف لانه حيث كان تعريفا وقد ذكر فيه شروط الاجتهاد فقد ذكر فى تعريف الفقيه ما يتوقف عليه الفقه لانا نقول اما الاول أعنى كون ما اقتضته المبالغة موافقا للاصطلاح أولا فامر سهل مع انه يجوز أن يكون اطلاق التعريف عليه الذى هو مقتضى المبالغة باعتبار كونه على صورته وأما الثانى وهو لزوم

وان كان هو الاصل فى التعريف لان مفهوميهما مختلف ولا حاجة الى ذكره للعلم به من تعريفى الفقه والاجتهاد فما تقدم من أنهم ما قالوا الفقيه العالم بالاحكام الى الخ لذلك على أن بعضهم قاله تصريحا بما علم التزاما

ماذكر

ماذكره فهو وهم قطعا لانه اذا أريد بيان الماصدق لم تكن الشروط مقصودة فى بيان الفقيه أصلا كما هو واضح وهذا أهون من أن يتعرض له وانما نبهت عليه لانه توهم (قوله والفقه الخ) أورد عليه شيخنا العلامة كما علق عنه أنه ليس للمصنف هنا داع الى تعريفه الفقه لان الفقه ليس من أصول الفقه واما ابن الحاجب وغيره فانما عرفوه لانهم ذكروا معنى أصول الفقه مركبا اضافيا لتوقف المركب على معرفة اجزائه فتعرضوا التعريف طرفيه الاصول والفقه ثم عرفوه لقبا بقولهم هو العلم الخ أو هو أدلة الفقه الخ فلهم داع الى تعريفه والمصنف انما عرفه باعتبار اللقب فقط ولم يعرفه باعتبار اجزائه المركبة ولم يتعرض لتعريف الاصول الذى هو الجزء الاول اه (وأقول) هذا الاعتراض مما يتعجب منه فانه لما كان بين الاصول والفقه غاية المناسبة والارتباط ناسب تعريفه عقب تعريفه لالتفات النفس الى بيانه عند التعرض لبيان الاصول وتشوقها الى ذلك تشوقا تاما وكفى بهذا داعيا فى مثل ذلك وأبلغ منه أن أصول الفقه أى هذا اللفظ لما كان لقبا يشعر بمدح هذا الفن بابتناء الفقه عليه كما بينه الشارح ولا شبهة فى توقف المدح بذلك على معرفة أن الفقه ذو خطر وقدر والا فلا مدح بذلك الابتناء ومن أقوى الطرق لتلك المعرفة تعريفه ناسب كل المناسبة ايراد تعريفه عقب تعريف الاصول ولا يخفى أن هذا من أقوى الدواعى اليه ولا ينافى فى ذلك كون المضاف اليه هنا بمعنى الاحكام دون معرفتها لان كلا منهما ينبنى على الدليل وان كان المراد بالمضاف اليه هنا الاحكام فان قيل لم أشار الى ابتناء المعرفة دون الاحكام قلنا لان المبتنى بالحقيقة والحاصل من الدلائل بالذات انما هو المعرفة وان كان مدلولها بالذات هو الاحكام (قوله النسب التامة) قال شيخنا الشهاب المراد بها هنا ما أفصح به التفتازانى عند قول التلخيص الكلام اما خبر او انشاء من قوله لانه لا محالة يشتمل على نسبة تامة بين الطرفين قائمة بنفس المتكلم وهو تعلق أحد الشيئين بالآخر بحيث يصح السكوت عليه سواء كان ايجابا أو سلبا أو غيرهما كما فى الانشائيات وعند قوله قصد المخبر بخبره افادة المخاطب اما الحكم من قوله والمراد بالحكم هنا وقوع النسبة أولا وقوعها اه وقوله أولا سواء كان ايجابا أو سلبا مراده به ثبوتا أو انتفاء وقوله ثانيا وقوع النسبة مراده بالنسبة فيه النسبة الحكمية والتقييد بالتامة احتراز عن التقييدية ومن تأمل ماذكرناه علم أن الوقوع واللاوقوع أو الثبوت والانتفاء قسمان للنسبة التامة المذكورة فى كلام الشارح والتفتازانى ووصفان عارضان للنسبة الحكمية فالنسبة الاولى غير الثانية بل هى عارضها فلا يصح تفسيرها بها كما يوهمه كلام بعضهم اه (وأقول) قضية ماذكره أن العلم بالنسبة الانشائية التى فى الانشائيات من الفقه وقد يقال لا مانع فليتأمل (قوله المأخوذة من الشرع) أقول يشمل الاخذ من صريحه بأن يصرح بالنسبة والاخذ بالاستنباط منه ولا ينبغى التخصيص بالثانى كما يوهمه كلام شيخنا العلامة (قوله أى المتعلقة بكيفية عمل) أقول فيه أمور * الاول أن العمل يشمل عمل غير المكلف وهو متجه لان الفقه يبحث أيضا عن أحكام اعمال غير المكلف فالظاهر أن العلم بها من الفقه اذ يبين فيه انه يمنع من المحرمات كالزنا وشرب الخمر وانه يؤمر بالطاعات كالصلاة فينبغى تعميم الكيفية لنحو المنع فى قولنا زنا الصبى يمنع منه ويؤدب عليه ولنحو الامر والضرب فى قولنا صلاة الصبى يؤمر بها السبع ويضرب عليها العشر * والثانى انه

(والفقه العلم بالاحكام) أى بجميع النسب التامة (الشرعية) أى المأخوذة من الشرع المبعوث به النبى الكريم (العملية) أى المتعلقة بكيفية عمل قلبى أو غيره كالعلم بان النية فى الوضوء واجبة وأن الوتر مندوب (المكتسب) ذلك العلم (من أدلتها التفصيلية) أى من الادلة التفصيلية للاحكام نخرج بقيد الاحكام العلم بغيرها

يخرج بالعمل ما ليس بعمل كالطهارة الحاصلة باستحالة الخمر خلا والبيضة فرخا وباندباغ جلد الميتة بنفسه وكالرق المانع من الارث وصحة التصرف والسفه المانع من صحة التصرف مع انه يبحث عن أحكام ذلك فالظاهر أن العلم بها من الفقه فيشكل اخراجها وسيأتي زيادة على ذلك
* والثالث أن من العجاب ما علق عن شيخنا العلامة من حمل كيفية العمل على صورته وهيئته حيث قال ومن زادها أى لفظ الكيفية رأى أن العمل ذاته ليس متعلقا للاحكام بل المتعلق هيئته المخصوصة كتقديم الاحرام ثم القراءة فى الصلاة مثلا اه وهذا سهو وانما الصواب أن المراد بكيفية العمل وجوبه أو حرمته أو غير ذلك كما يكاد أن تصرح به عبارة الشارح ولهذا قال شيخنا الشهاب مراده بها أى بالكيفية الوجوب والحرمة الخ ويختص الحد بالعلم بالثبوت والانتفاء المأخوذين من الشرع المتعلقين بالوجوب مثلا الذى هو كيفية للعمل الواجب اه وظاهره تخصيص الكيفية بالاحكام الخمسة أو السبعة والوجه عدم تخصيصها بذلك لما تقدم فى الامر الاول والثانى الا أن يتكلف فى رد الكيفية فى تلك الامور الى تلك الاحكام وقال بعض مشايخنا فى قول الشارح كالعلم بان النية فى الوضوء واجبة فالعمل هو النية أى القصد وكيفيته وجوبه ومن ذلك اعتقاد أن الله واحد فالعلم بوجوب ذلك أعنى الاعتقاد هو الفقه بخلاف العلم بنفس الله واحد كما سيأتى اه فالمتكلم يثبت الوحدة والفقيه يثبت وجوب اعتقاد الوحدة (قوله من الذوات والصفات) قال شيخنا الشهاب المراد بالذوات ما لو وجد فى الخارج كان قائما بنفسه فيدخل فيه الماهيات وان كانت قائمة بالعقل لا بنفسها فانه لو فرض وجودها فى الخارج كانت قائمة بنفسها فيصح قوله كتصور الانسان وبالصفات المعانى التى ان وجدت فى الخارج لم تقم بنفسها فيدخل فيه صفات البارى سبحانه والافعال والامور الاعتبارية لكن قد يشكل فى ذلك بأن الحكم من الصفات ويجاب بأنا نسلم ذلك ولكن المراد انه يخرج من الصفات ما عداه اه (أقول) أى وأما هو فداخل كما يصرح به جعل جنس التعريف هو العلم به على أن العلم بالحكم قد يكون تصديقا وحينئذ فهو داخل كما يصرح به ما ذكر وقد يكون تصورا وحينئذ يجب خروجه كالعلم ببقية الصفات فليس الخارج من الصفات ما عداه دونه مطلقا بل هو خارج ايضا فى الجملة فليتأمل (قوله كتصور الانسان والبياض) قال شيخنا العلامة اشارة الى أن العلم فى قول المصنف الفقه العلم الخ شامل للتصور والتصديق والظاهر أن المراد به هو التصديق فقط والا فتصور الاحكام الشرعية بأى قيد يخرج فان قيل بقيد الاكتساب قلنا التصور قد يكتسب اه (وأقول) للمانع أن يمنع أن هذا التمثيل اشارة الى ما ذكر بل العلم فى عبارة المصنف خاص بالتصديق كما يدل عليه أو يصرح به قول الشارح الآتى وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وان كان لظنية أدلته ظنا الخ فانه صريح فى أن المراد بالعلم هنا الظن ومعلوم أن الظن ليس الا من أقسام التصديق وحينئذ يخرج به تصور الاحكام ولا ينافى ذلك ان مقتضاه خروج العلم بالذوات والصفات الذى هو من قبيل التصورات به ايضا لانه كما يخرج به يخرج بقيد الاحكام أيضا وآثر الشارح الثانى جريا على ما هو الانسب الاغلب من كون الاحتراز بالفصول دون الجنس ويمكن أن يسلم أن العلم فى قول المصنف والفقه العلم الخ شامل للتصور والتصديق لكن الغالب أن العلم اذا أضيف الى النسب وهى التى أريدت هنا بالاحكام

من الذوات والصفات
كتصور الانسان والبياض
وبقيد الشرعية

أريد به التصديق وان جاز أن يراد به التصور فباضافة العلم هنا الى الاحكام التى هى النسب
انصرف الى التصديق وخرج بقيد الاحكام العلم المتعلق بغيرها ولا يكون الا تصورا فلا اشكال
فى الاخراج بقيد الاحكام لان المقسم شامل للعلم بها وانحطاطه بالنسبة للاحكام على التصديق
انما جاء باضافته اليها لا لانه أريد به التصديق ابتداء ولا ينافى ذلك قول الشارح الآتى وعبروا
عن الفقه هنا بالعلم الخ لانه بالنظر الى انحطاطه على التصديق بواسطة اضافته الى الاحكام وعلى
هذا يخرج تصور الاحكام بالنظر للغالب من انصراف العلم المضاف اليها الى التصديق فليتامل
(قوله العلم بالاحكام العقلية والحسية) قال شيخنا الشهاب المراد بالعقلية التى مرجعها
الى قضاء العقل بها ايجابا واستحسانا وبالحسية التى مرجعها الى الحس والاحكام الوضعية
كثبوت الرفع للفاعل بالنسبة الى الواضع عقلية لقضاء عقله بها استحسانا والى غيره حسية
لاستناده فيها الى السماع من الواضع أو الناقل وثبوت الاحراق للنار حسى لان مرجعه الى
الاحساس باحراق أفرادها اه (قوله وأن النار محرقة) اعترضه شيخنا العلامة فقال
والحاكم بأن النار الكلية محرقة هو العقل لا الحس وان كان الحس يحكم بالجزئى فلو
قال وأن هذه النار محرقة لاجاد اه (وأقول) جوابه بعد كونه مناقشة فى مثال أن المدرك
للاحكام هو العقل لكن ان كان بواسطة أمر عقلى فعقلى أو أمر حسى فحسى أو أمر شرعى
فشرعى وادراك العقل ان النار الكلية محرقة بواسطة الاحساس بالجزئيات كما تقدم فى كلام
شيخنا الشهاب فيكون حسيا ولو سلم فلتجعل أل فى النار للحضور أى وأن النار الحاضرة أى وان
هذه النار اشارة الى نار جزئية محسوسة (قوله العلم بالاحكام الشرعية العلمية أى الاعتقادية
كالعلم بأن الله واحد وانه يرى فى الآخرة) أقول اعلم أن الشارح فسر الحكم بالنسبة التامة
والعملية بالمتعلقة بكيفية عمل والنسبة التامة هى الوقوع واللاوقوع أى وقوع ثبوت المحمول
الذى هو كيفية العمل للموضوع الذى هو العمل أو لا وقوع ذلك فقولنا النية فى الوضوء واجبة
الحكم فيه هو وقوع ثبوت الوجوب الذى هو كيفية النية للنية التى هى العمل وقولنا النية فى
الاذان غير واجبة الحكم فيه هو انتفاء ثبوت الوجوب الذى هو كيفية عن النية فمعنى تعلق
الحكم الذى هو وقوع النسبة التامة أنه وقع ثبوت تلك الكيفية لذلك العمل أو لم يقع * واعلم
أيضا أن الاعتقاد ادراك والحق فى الادراك انه انفعال أو كيف لا فعل كما تقرر فى محله واذا
لم يكن فعلا فلا يكون عملا الا على سبيل التسمح أو نظرا الى أنه يعبر عنه بلفظ الفعل ويعد فعلا
عرفا فيقال صدق وادرك وعلم ونحو ذلك اذا تقرر ذلك فالاعتقاد مثل اعتقاد أن الجنة
موجودة اليوم وأن الله تعالى يرى فى الآخرة تارة ينظر فيه فى نفسه وحينئذ يكون خارجا عن
حد الفقه بقوله العملية بمعنى المتعلقة بكيفية عمل لان هذا الاعتقاد وان صدق عليه أنه علم بحكم
شرعى وذلك الحكم الشرعى هو ثبوت الوجود للجنة لكن ذلك الحكم ليس متعلقا بكيفية عمل
لان الوجود كيفية للجنة والجنة ليست عملا وأيضا المراد بالكيفية الوجوب والحرمة وغيرهما
بخلاف الوجود ونحوه وقس الباقى وتسمية هذا الحكم اعتقاديا كما أفاده كلام الشارح
لا ينبغى أن يكون لكونه يتعلق باعتقاد لظهور أنه ليس الامر كذلك فان النسبة فى قولنا الله
يرى فى الآخرة ليس متعلقها اعتقادا بل متعلقها الرؤية التى هى المحمول وهى ليست اعتقادا

العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين وان النار محرقة وبقيد العلمية العلم بالاحكام الشرعية العلمية اى الاعتقادية كالعلم بان الله واحد وأنه يرى فى الآخرة

بل ينبغي أن يكون لكونه أمرا الغرض اعتقاده بمعنى كونه اعتقاديا انه أمر يعتقد واما تفسير
المحشين الاعتقادية بالمتعلقة بحصول علم ففيه نظر اذ النسبة المذكورة ليس متعلقها حصول
علم كما هو ظاهر الا أن يريدوا بالحكم غير النسبة بخلاف ما سلكه الشارح أو يريدوا بان متعلقها
حصول علم أن المقصود حصول العلم بها * وتارة ينظر فيه باعتبار تعلق العلم بالحكم المتعلق
بكيفيته فان اعتقاد ان الجنة موجودة اليوم مثلا له كيفية هى الوجوب والحكم المتعلق بتلك
الكيفية هو ثبوت الوجوب لذلك الاعتقاد فالعلم بثبوت وجوب اعتقاد أن الجنة موجودة
اليوم علم بحكم شرعى اعتقادى أى متعلق بكيفية اعتقاد فانه علم بثبوت الوجوب لذلك
الاعتقاد وذلك الثبوت حكم شرعى لانه استفيد من الشرع وذلك الوجوب كيفية لاعتقاد وهو
اعتقاد أن الجنة موجودة اليوم فان أراد المصنف بالعمل فى قوله العملية ما يشمل الاعتقاد
ولو بمسامحة كما هو مقتضى كلام الشارح الآتى فى تقرير الحكم حيث جعل الفعل يتناول
الاعتقاد دخل فى الفقه العلم بوجوب مثل هذه الاعتقادات لانه علم بحكم شرعى عملى أى متعلق
بكيفية عمل كما تقرر وخرج عنه نفس هذه الاعتقادات اذ ليست علما بحكم شرعى عملى أى
متعلق بكيفية عمل اذ ليست تلك الاحكام التى هى متعلق تلك الاعتقادات متعلقة بكيفية عمل
كما تقرر وان أراد به ما يكون عملا وفعلا حقيقة خرج عن حد الفقه العلم بوجوب مثل هذه
الاعتقادات أيضا اذ ليس الحكم فيها حينئذ عمليا أى متعلقا بكيفية عمل اذ صاحب تلك
الكيفية وهو الاعتقاد ليس عملا لكن يرد حينئذ نحو تحريم ظن السوء بالغير بلا مسوغ
شرعى فان العلم به من الفقه كما هو ظاهر مع أن الظن ليس من العمل على هذا التقدير وحينئذ
فاخراج الشارح الاعتقادية يحتمل أن مراده بها الاعتقادية فى نفسها بأن يكون المقصود
اخراجه نفس تلك الاعتقادات لا العلم بكيفياتها اما العلم بكيفياتها فهو داخل بناء على شمول
العمل للاعتقاد كما اقتضاه كلامه الآتى فى تعريف الحكم كما تقرر ويحتمل أن مراده بها أعم منها
فى نفسها وباعتبار العلم المتعلق بكيفياتها فيكون المراد بالعمل هنا ما لا يتناول الاعتقاد على
خلاف ما ذكره فى تعريف الحكم الآتى ثم رأيت فى منع الموانع ما نصه وأما قولنا فى حد الفقه
العملية مع قولنا الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف فلا منافاة فيه وقولكم الاعتقادات
الدينية كأصول الدين أحكام جوابه أن أصول الدين منه ما يثبت بالعقل وحده كوجود
البارى ومنه ما يثبت بكل من العقل والسمع كالوحدانية وهذان خرجا بقولنا الشرعية
وتفسيرنا اياها نحن وغيرنا بما يتوقف على الشرع ومنه ما لا يثبت الا بالسمع كمثل أن الجنة
مخلوقة ونحوها فنقول المراد بالحكم الانشائى لا الخبرى وما لا يثبت الا بالسمع ينظر فيه من
جهتين احداهما أصل ثبوته وذلك ليس بانشاء لان السمع فيه مخبر لا منشئ كقولنا الجنة
مخلوقة والصراط حق والثانية وجوب اعتقاده وذلك حكم شرعى انشائى وهو عندنا
عملى من مسائل الفقه وهو داخل فى قولنا الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف
وقولكم هل تسمى الاعتقادات والنيات والاقوال افعالا جوابه أنها تسمى واما كون
ذلك بالحقيقة أو المجاز فيتوقف على نقل اللغة والاظهر عندى انه بالحقيقة ومن هنا
يعلم ان عدول الآمدى وابن الحاجب وغيرهما عن لفظ العملية الى لفظ الفرعية

احتجاجا بان النية من مسائل الفروع وليست عملا ليس بجيد لانها عمل فان قلت فلفظ الفرعية أوضح من العملية فلم لا اخترتموه قلت لانه لا يدخل فيه وجوب اعتقاد مسائل الديانات التى لا تثبت الا بالسمع فانها عندى فقه وليست فرعية وفى كلام الشيخ الامام الوالد رحمه الله تعالى فى شرح المنهاج ما يقتضى ان لفظ الفرعية اجود وان الاظهر ان وجوب اعتقاد ما يثبت من الديانات بالسمع لا يسمى فقها ولكنى لست أوافق على ذلك وأما دخول المجاز فى الحد فجائز اذا كان مشهورا وأنا أقول انى لم أر تعريفا الى الآن لا مجاز فيه لا فى المنطق ولا فى الكلام ولا فى الاصول وهى العلوم التى تحرر فيها التعاريف اكثر من غيرها فما ظنك بغيرها اه ما فى منع الموانع وفيه تصريح بانه اراد بالعمل ما يشمل الاعتقاد وبانه يدخل فى الفقه العلم بوجوب تلك الاعتقادات الا انه كما ترى خص ذلك بما لا يثبت منها الا بالسمع وهو مبنى على تفسيره الشرعية بما يتوقف على الشرع كما تقدم فى كلامه وقضية تفسيرها بما يؤخذ من الشرع كما فعل الشارح عدم التخصيص وشمولها ما يثبت بكلا الامرين العقل والسمع بخلاف ما لا يثبت الا بالعقل وأما ما ذكره من ان الاعتقادات والنيات والاقوال تسمى افعالا وان ذلك على سبيل الحقيقة فقد يؤيده ما صرح به بعضهم فى قولهم فى الحمد العرفى انه فعل ينبئ عن تعظيم المنعم الخ من ان المراد بالفعل الامر والشان على اصطلاح اللغة اه فان هذه الامور اذا كانت افعالا فى اللغة فالظاهر انها أيضا أعمال فيها وبما قرره من انها تسمى افعالا حقيقة ومن ان التعبير بالفرعية لا يشمل وجوب مسائل الديانات مع ان العلم به من الفقه يعلم سقوط قول الكورانى وذكر الفرعية فى تعريف الفقه أولى من ذكر العملية اذ المتبادر من العملية ما يكون بالجوارح ويورد حينئذ خروج النية من المسائل الفقهية ويجاب بان العملى ما يتعلق بكيفية عمل والعقائد لا تتعلق بكيفية عمل والفرعية خالية عن هذه الاعتراضات فكانت أولى اه ما فى النسخة الواقعة لى وفيها سقم فليتامل فى تحرير المقام فانه ليس فى الحاشيتين هنا الا الاجمال والابهام (قوله وبقيد المكتسب علم الله وجبريل والنبى بما ذكر) اعترضه شيخنا الشهاب فقال ولك ان تقول حيث آل الامر الى أن المراد بالعلم التهيؤ لزم ثبوت هذا المفهوم باسره له صلى الله عليه وسلم وكذا جبريل اه (وأقول) لا يخفى قوة هذا الاشكال ثم قال بعضهم ان لم نقل بجواز الاجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام فالامر ظاهر وان قيل به فحكمه عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد ان كان خطأ فلا يقرر عليه وان كان صوابا ينقلب بواسطة التقرير الى الضرورى فيكون بمنزلة الثابت بالوحى ومن ثم جعل شمس الائمة اجتهاده عليه الصلاة والسلام مما يشبه الوحى ثم قال ومن زعم أن علمه عليه الصلاة والسلام يخرج بقوله بالاحكام ان أريد بها الجميع فقد غفل عن ان المراد من العلم حينئذ يعنى حين اذ يراد بالاحكام الجميع هو التهيؤ وبالاحكام جميع الاحكام التى لم يرد بها نص اه وفيه اشارة الى اعتراض شيخنا والجواب عنه اما الاشارة الى الاول فبقوله ومن زعم الخ فانه يفيد انه على تقدير ان يراد بالعلم التهيؤ لا يخرج علمه عليه الصلاة والسلام واما الاشارة الى الثانى فجوابه على غير ذلك التقدير لان ذلك الجواب يمكن جريانه على ذلك التقدير بان يقال المراد التهيؤ للعلم بجميع الاحكام على وجه لا تكون الاحكام بمنزلة الثابتة بالوحى ولا يخفى ما فى هذا الجواب من البعد والتعسف الذى لا يليق

وبقيد المكتسب علم الله وجبريل والنبى بما ذكر وبقيد التفصيلية العلم بذلك المكتسب للخلافى من المقتضى والنافى المثبت بهما ما ياخذه من الفقيه ليحفظه عن ابطال خصمه فعلمه مثلا بوجوب النية فى الوضوء لوجود المقتضى أو بعدم وجوب الوتر لوجود النافى ليس من الفقه

بالحدود وان كان أصحاب هذه الفنون قد يتسامحون فى الحدود بامثال ذلك على ان قوله ان لم نقل بجواز الاجتهاد من الرسول عليه الصلاة والسلام فالامر ظاهر لايخلص هنا من الاشكال لان امتناع الاجتهاد عليه لا ينافى اتصافه بذلك التهيؤ فالحق قوة الاشكال وعسر الجواب عنه اللهم الا ان يدعى عدم حصول التهيؤ المذكور له عليه أفضل الصلاة والسلام لكنه متصف بما هو أعلى منه وان كان هو فضيلة لان انتفاءها المانع كما ان الكتابة فضيلة وقد منعها الاخر فالغادة ومادة النقض لابد من تحققها فليتامل (قوله وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وان كان لظنية ادلته ظنا) فان قلت هلا ابقاه على معناه لامكانه بحمل الحكم على ما هو حكم الله فى حقنا فى الظاهر وان خالف الواقع لان ظن المجتهد وان خالف الواقع هو حكم الله فى حقنا فى الظاهر قطعا للقطع بانه يجب على المجتهد ومقلديه العمل بما يظنه مطلقا فاذا ظن حكما حصل له علم حقيقة فان هذا حكم الله فى حقه وحق مقلديه للدليل القطعى على ان ما يظنه يجب عليه وعلى مقلديه العمل به ويمتنع عليه وعليهم العمل بخلافه قلت هذا وان تمسك به بعضهم لكن دفعه بعضهم بما حاصله ان هذا العلم المذكور ليس حاصلا عن الادلة التفصيلية كما هو مقتضى التعريف بل الحاصل عنها هو ظنه ان كذا حكم الله فى نفس الامر ثم قال فان قيل لما كان لتلك الادلة مدخل فى حصول ذلك العلم يصح ان يقال ان ذلك العلم حاصل بالاستدلال بها قلت ذلك تمحل لا يخفى اه وهو كما قال (قوله وان كان لظنية أدلته ظنا) اعترضه شيخنا الشهاب بعد ان بين ان المراد ظنية ادلته من حيث الدلالة بالاجماع المقطوع بوجوده بان ينقل الينا تواترا اذ هذا الاجماع وحكمه بالنسبة الينا قطعيان وان كان الحكم الصادر من كل واحد من المجمعين ظنيا مستندا الى امارة فانه يحصل لنا بعد اجماعهم القطع بذلك كما صرح به التفتازانى فى بحث الاجماع من حاشية العضد وقد يجاب بان التعبير فيها بالظن تغليب للاكثر على الاقل وما أفهمه تعليل الشارح من ان الدليل الظنى انما ينتج ظنيا صحيح سواء كان الدليل ظنيا بجميع مقدماته أم بعضها اه (وأقول) قال السيد بعد كلام اورده يلزم مما ذكر ان تكون الاحكام المعلومة من الادلة القطعية أى القطعية الدلالة والثبوت كما افصح به بعضهم خارجة عن الفقه فاما ان نختار ان الادلة القطعية لا تفيد الا ظنا كما ذهب اليه بعض فكذا ما يتفرع عليها من الاجماع والقياس واما ان يقال كل ما عليه دليل قطعى من الاحكام فهو مما علم من الدين ضرورة وقد صرح فى المحصول بخروج مثله عنه اه وجزم قبل ذلك بخروج ما علم من الاحكام ضرورة من الدين وبحث فيه بعضهم بان تلك الاحكام ليست ضرورية بمعنى حصولها بلا دليل فان المجتهدين قد استنبطوها وحصلوها فى أصلها عن أدلتها التفصيلية كوجوب الصلاة مثلا فانه مستنبط من قوله تعالى أقيموا الصلاة بل تلك الاحكام ضرورية بمعنى انها اشتهرت حتى عدت من ضروريات الدين فلا يخرج ما علم من تلك الاحكام بقوله عن ادلتها اه ويبقى على هذا ما اذا علم المجتهد الحكم من اجماع قطعى بلغه بطريق قطعى وفيه ما ذكر عن السيد نعم اعترض الاحتمال الاول بما ذكر من ان عدم قطعية شئ لا يستلزم عدم قطعية ما يتفرع عليه اذا تقرر ذلك فلعل الشارح أطلق الظنية بناء على أحد الاحتمالين اللذين ذكرهما السيد وحينئذ فلا اشكال عليه اذ مع الاحتمال لا يلزم الاشكال (قوله لانه ظن المجتهد الذى هو لقوته قريب من العلم) قال

وعبروا عن الفقه هنا بالعلم وان كان لظنية أدلته ظنا كما سيأتى التعبير به عنه فى كتاب الاجتهاد لانه ظن المجتهد الذى هو لقوته قريب من العلم وكون المراد بالاحكام جميعها لا ينافيه قول مالك من اكابر الفقهاء فى ست وثلاثين مسئلة من أربعين سئل عنها لا أدرى لانه متهيئ للعلم باحكامها

شيخنا الشهاب اشعار بان علاقة التجوز فيه المجاورة فيكون مجازا مرسلا أو المشابهة فيكون استعارة ويحتمل ان تكون علاقة المجاز المرسل هنا الضدية أيضا اه (وأقول) اذا كان مجازا ومنه الاستعارة توجه عليه ان الحدود تصان عن المجاز الا بقرينة واضحة ويمكن ان يجاب بان التعبير عنه فى كتاب الاجتهاد بالظن قرينة واضحة على ذلك ويمكن ان يجعل قول الشارح كما سيأتى التعبير به الخ اشارة الى ذلك وبانه مجاز مشهور عندهم كما قد يدل عليه قوله واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائع عرفا فلا حاجة فيه الى القرينة على انه يمكن ان يكون حقيقة عرفية لهم وان خالف ظاهر كلام الشارح (قوله بمعاودة النظر) اعترضه شيخنا العلامة بانه لا يحتاج اليه لانه يوهم انه تقدم له نظر فى ذلك ونسيه ولا يلزم ذلك قال اللهم الا ان يريد به الرجوع الى جنس النظر بان كان أولا مشغولا بنظر آخر ثم يلتفت الى غيره بعد قوله لا أدرى (اقول) أو يريد المعاودة من العود بمعنى الصيرورة كما قيل فى قوله تعالى حكاية عن السيد شعيب على نبينا وعليه أفضل الصلاة والسلام ان عدنا فى ملتكم بعد اذ نجانا الله منها (قوله واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائع) اعترضه شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب بانه قدم ان المراد هنا الظن مجازا وذكر العلاقة بقوله الذى هو لقوته قريب من العلم وذكر هنا ان المراد به التهيؤ مجازا واحدهما ينافى الآخر ويبقى الكلام فى ان ايهما صحيح فى نفس الامر زاد شيخنا الشهاب وقد يجاب بانه أطلق على معنيين مجازيين احدهما التهيؤ للآخر وهو الظن وهو بعد محل نظر وقولنا مجازيين هو باعتبار اللغة والا فالظاهر ان استعماله فى التهيؤ بل والظن حقيقة عرفية كما يلوح ذلك من قول المصنف واطلاق العلم الخ اه (وأقول) زعم المنافاة المذكورة ممنوع بل غلط منشؤه توهم ان الشارح أراد بالعلم فى قوله واطلاق العلم هو العلم المذكور فى قول المصنف والفقه العلم الخ فيكون قد ذكر أولا ان المراد به الظن ثم ذكر ثانيا ان المراد به التهيؤ وهو تناف وهذا خطأ قطعا وانما أراد به جنس العلم كالفقه كما يدل عليه بل يصرح به قوله على مثل هذا التهيؤ والا لقال على هذا التهيؤ فتأمله فحاصل الكلام انه بين أولا ان العلم المفسر به الفقه بمعنى الظن فصار الفقه بمقتضى ذلك عبارة عن الظن ثم بين ثانيا ان الفقه انما هو عبارة فى الحقيقة عن التهيؤ للظن ولا منافاة بين هذين لصحة حمل احدهما على الآخر بان يراد بان الفقه العلم بمعنى الظن انه التهيؤ للعلم بمعنى الظن فصار حاصل الكلام ان الفقه هو التهيؤ لظن الاحكام فالموضع الاول على حذف المضاف فقوله العلم بالاحكام اى تهيؤ العلم أى الظن بالاحكام كما يصرح بذلك قوله لانه تهيؤ العلم باحكامها فانه صريح فى ان فى الكلام حذفا فالموضع الثانى مبين للحذف المراد فى الاول والعلاقة التى أشار اليها فى الموضع الاول بقوله الذى هو لقوته قريب من العلم جارية مع تقدير ذلك المضاف كما هو ظاهر لان الكلام مع تقدير المضاف لم يخرج عن استعمال لفظ العلم فى معنى الظن وعلى هذا فلم يطلق لفظ العلم أى الذى فى عبارة المصنف الا على معنى واحد مجازى وهو الظن ولم يطلقه على التهيؤ أصلا غايته الامر انه قدر التهيؤ مضافا الى لفظ العلم وأما جواب شيخنا الشهاب فلا يخفى ما فيه لانه ان أراد ما قلناه فعبارته لا تساعد على ذلك لان قوله أطلق على معنيين يقتضى ان لفظ العلم أطلق على المعنيين التهيؤ والظن مع انه ليس كذلك كما تقرر وان

بمعاودة النظر واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شائع عرفا يقال فلان يعلم النحو ولا يراد ان جميع مسائله حاضرة عنده على التفصيل بل يراد انه متهيئ لذلك

أرادماهو ظاهرعبارته من ان لفظ العلم أطلق على المعنيين فهو ممنوع لما تقرر بل هو خلاف الواقع وان أرادشيا آخر فليصوره ليقع الكلام عليه واما ماقاله من ان الظاهران استعماله فى الظن حقيقة عرفية فهو محتمل لكن يخالفه صنيع الشارح اذلو كان كذلك لم يحتج الى بيان العلاقة وكون بيانها باعتبار اللغة دون العرف مع عدم الاحتياج اليها باعتبار العرف مما لاوجه له اذ كل قوم انما يراعون عرفهم فكيف يراعى أهل عرف علاقة التجوز لغة مع انتفائه عندهم اللهم الاان يكون الشارح لم يرد بما قاله بيان العلاقة بل بيان المناسبة بين المعنيين وأما قوله كما يلوح من قول المصنف واطلاق العلم الخ فان أراد بالمصنف الشارح فان هذا القول فى كلام الشارح غير منقول عن المصنف فالاستدلال به ليس فى محله اذ القول المذكور فى كلام الشارح غير مفروض فى الظن حتى يستدل به عليه بل فى التهيؤ مع ان اطلاق المصنف على الشارح خلاف المعتاد وان أراد بالمصنف صاحب المتن فهذا القول غير منقول عنه الاان يكون رآه فى كلامه وان لم يعزه الشارح اليه ومع ذلك فالاستدلال به ليس فى محله لما بيناه الاان يكون فى كلامه زيادة على ماذكره الشارح فان كان وجه الاستدلال من هذا القول قياس الظن على التهيؤ فلايخفى مافيه وأما ماذكره من ان الظاهر انه حقيقة فى التهيؤ فيوافقه ماتقدم فى كلام شيخنا الشريف من ان اطلاق العلم على التهيؤ معنى رابع حقيقة الاان فيه خفاء لكن نازع فى ذلك بعضهم فقال لفظ العلم وكذا سائر أسامى العلوم المدونة تطلق على ثلاثة معان ادراك المسائل والمسائل المعلومة والملكة الحاصلة من ادراكاتها مرة بعد أخرى فهى متأخرة عن تلك الادراكات فى الحدوث هذا هو المشهور واما اطلاق العلم على التهيؤ القريب أى الملكة المتقدمة عليها فليس بمشهور وتأييده بان هذا مايقال ان العلم عبارة عن ملكة يقتدر بها على ادراكات جزئية ليس بشئ اذ هذه تحتمل الملكة المتأخرة اه ولقائل ان يقول ان اراد بالملكة المتأخرة مايحصل من ادراكات جميع المسائل فهو فى غاية البعد لاسيما مع تزايد المسائل بتكرر الازمان والافكار وان أراد مايحصل من ادراكات المسائل فى الجملة لم يكن هذا دافعا للتأييد اذلابد فى حصول التهيؤ من ادراك المسائل فى الجملة فلايكون الامتأخرا فليتأمل وبقى ههنا بحث وهو انه اذا كان حقيقة فى التهيؤ ومعلوم انه حقيقة فى غيره أيضا كالتصديق بالمسائل فيكون مشتركا والحدود تصان عنه الابقرينة واضحة وينساق هذا الاشكال الى ماطبقوا عليه من استعماله فى التعاريف بمعنى التصديق بالمسائل أوالملكة أونفس المسائل مع انه مشترك بين الثلاثة فيلزم استعمال المشترك مع انهم منعوه الابقرينة واضحة ويمكن ان يجاب عما طبقوا عليه بان محل المنع اذا لم تصح ارادة كل واحد من معانيه أما اذا صح ذلك فلامنع اذلايلزم محذور ثم رأيت مضمون هذا الاشكال والجواب عنه بما ذكر مسطورا وأما مانحن فيه ففى ايراد البحث فيه على هذا الوجه غلط لايخفى اذالسكون حقيقة فى التهيؤ لامدخل له فى لزوم استعمال المشترك اذالتهيؤ ليس معنى للفظ العلم المستعمل فى هذا التعريف وانما يقدر اضافته اليه نعم لفظ العلم هنا يحتمل التصديق والملكة وباحتماله لهما مع اشتراكه بينهما يرد البحث دون المسائل لفساد حمله عليها كما هو ظاهر (قوله وماقيل من ان الاحكام الشرعية الى قوله خلاف الظاهر الخ) أقول فيه اشكال لان الاقتصار على انه خلاف

الظاهر

وماقيل من ان الاحكام الشرعية قيد واحد جمع الحكم الشرعى المعرف بخطاب الله تعالى الآتى خلاف الظاهر وان آل الى ماتقدم فى شرح كونهما قيدين كما لايخفى (والحكم

الظاهر يقتضى انه صحيح وفيه نظر لانه يقتضى تخصيص العمل فى قول المصنف العملية باعمال
المكلف من حيث انه مكلف لانه حمل الحكم فيه على المعرف بخطاب الله تعالى الآتى مع ان
كلام المصنف يشمل عمل غير المكلف أيضا كما تقدم واستدراك قيدى الشرعية والعملية فى
كلام المصنف للاستغناء عنهما بقوله فى التعريف الآتى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف ومن
هنا يشكل قوله وان آل الخ فليتامل وقد يجاب بانه حمل الكيفية هنا على الاحكام الخمسة بناء على
انها المتبادر منها فى مثل هذا المقام وبقرينة ان قيد العملية يخرج كثيرا من الاحكام الوضعية
فان ذلك يشعر بخروج جميعها عنده من الفقه اذ ادخال بعضها فيه دون بعض لم يقل به أحد
وبقرينة تعريف الحكم بما يأتى عقب تعريف الفقه المذكور فيه الاحكام فان فى ذلك اشعارا
بارادة تعريف الحكم الواقع فى تعريف الفقه فينحصر العمل فى عمل المكلف ويساوى الاحكام
المذكورة الحكم بالمعنى الآتى ومجرد لزوم الاستدراك لا يمنع الصحة لكن يرجع الاعتراض الى
المصنف فى اخراج الوضعية عن الفقه ويترجح تعبير ابن الحاجب بالفرعية بدل العملية بشموله
جميع الوضعية ثم ان أراد المصنف العملية ولو بواسطة أو بالتاويل دخل جميع الوضعية لان
قولنا الزوال سبب فى وجوب الظهر يؤول بقولنا الظهر يجب بسبب الزوال وقولنا الرق مانع
من الارث والسفه مانع من صحة التصرف يؤول بقولنا الاخذ من الميراث مع الرق ممتنع
والتصرف مع السفه غير صحيح وحينئذ فالمراد بالعملية أعم من العملية بنفسها أو باعتبار
تاويلها فالعملية باعتبار تاويلها داخلة بنفسها الا تاويلها دونها كما قد يتوهم وعلى هذا فالعملية
أعم من الفرعية لشمولها مع جميع الوضعية الاعتقادية أيضا وحينئذ يشكل كلام الشارح
واقتصاره فى دفع ما تقدم على انه خلاف الظاهر الا ان يجاب بانه لما احتمل كلام المصنف اقتصر
على ذلك احتياطا مع صدقه بالمقصود فان مخالفة الظاهر صادقة مع عدم الصحة فليتامل * واعلم
ان شيخنا الشهاب أورد على التعريف أمرين أحدهما على التردد فانه قال واعلم ان التعريف
المذكور لا يطرد لصدقه على العلم بان أعمال العباد موزونة فان قيل العلم فيه مراد به اليقين وفى
التعريف مراد به الظن قلنا المراد لا يدفع الايراد اه وقال أيضا انظر هل يرد على التعريف العلم
بان القياس حجة من حيث انه علم بنسبة شرعية عملية عن دليل تفصيلى وهو فاعتبروا يا اولى
الابصار وكذا الاجماع ونحو ذلك من أدلة الاحتجاج بالقياس اه (وأقول) أما الاول فجوابه من
وجهين أحدهما ماذكره فى السؤال الذى أورده وأما قوله فى جوابه المراد لا يدفع الايراد قلنا
بل يدفعه اذا دل عليه دليل وهو هنا كذلك لان العلم عند الاطلاق انما ينصرف لليقين فحملناه
على ذلك فى صورة الايراد لانه لا صارف له عنه وأما فى تعريف الفقه فقد قامت القرينة على ان
المراد به الظن وهى تعبيره به فى كتاب الاجتهاد كما تقدم بيانه بل ظهور أن الادلة التفصيلية
للاحكام الشرعية لا تفيد اليقين ولو فى الجملة مما يصرف عن ارادة حقيقة العلم والثانى ان المراد
بكيفية العمل فى تعريف الفقه هى الوجوب والحرمة ونحوهما كما فسرها هو بذلك فيما تقدم
على ما هو ظاهر كلامه وتقدم ما فيه فتخرج صورة الايراد اذ الكيفية فيها خارجة عن ذلك لكن
قد يدفع هذا بان المراد لا يدفع الايراد لان ارادة ماذكر بالكيفية لا دليل عليه فى اللفظ وأما
الثانى فقد يجاب عنه بالوجه الثانى على ما فيه لا يقال القياس ليس بعمل فلا يتوجه ايراده لان

المراد بالعمل مايشمل الاعتقاد وسنحقق فى باب القياس انه من قبيل الاعتقاد (قوله المتعارف بين الاصوليين) اشارة الى ان ال ليست للعهد الذكرى كما قد يتوهم من ذكره عقب تعريف الفقه المذكور فيه الاحكام حتى يكون المراد بالحكم فى تعريف الفقه هو هذا المعنى وذلك لانه يلزم حينئذ استدراك قيد الشرعية اذ الحكم بهذا المعنى لايكون الا شرعيا (فان قلت) انما يلزم الاستدراك بناء على ان قوله الاحكام الشرعية قيدان وهو ممنوع لجواز كونه قيدا واحدا جمع الحكم الشرعى وهو خطاب الله الآتى (قلت) كونهما قيدا واحدا لايدفع الاستدراك اذ يكفى فيه انه لو اقتصر على الاحكام ولم يقيدها بالشرعية كان كافيا على ذلك التقدير كما لايخفى وحاصله ان زيادة قيد الشرعية مستغنى عنه لحصول المقصود بدونه حينئذ وهذا هو معنى الاستدراك لايقال ويلزم أيضا خروج العلم بالاحكام الوضعية بناء على انه من الفقه كما تقدم لخروجها عن الحكم بهذا المعنى كما بينه الشارح فيما سيأتى وان كان لنا فيه نظر سيأتى بيانه وان يكون العلم المعرف به الفقه تصور التعلقه بمفرد وهو الخطاب المذكور فانه ليس بنسبة والعلم المتعلق بمفرد من قبيل التصور وهو باطل قطعا لان الفقه من قبيل التصديق دون التصور لانا نقول اما الاول فلانه لاوجه للاعتراض بلزوم خروج الاحكام الوضعية للزوم خروجها بدون ذلك لعدم صدق قيد العملية عليها كما تقدم اللهم الا ان تؤول بحيث يصدق قيد العملية عليها كما تقدم وأما الثانى فلانا لانسلم انه يمتنع كون الخطاب المذكور نسبة اذ لامنافاة بين كون المعنى نسبة وكونه خطاب الله بمعنى ماخاطب به عباده ووجهه نحوهم ولو سلم فيجوز حينئذ أن يجعل قوله العلم بالاحكام على حذف مضاف اى بتعلق الاحكام وبما تقرر يظهر ان قول الكورانى لما أخذ الحكم فى تعريف الفقه ولم يكن بينا أراد بيانه منشؤه عدم التامل ونسيان ماقدمه قبيل ذلك مما يناقضه مع قرب العهد به حيث قال والحكم فى العرف العام اسناد أمر الى آخر ايجابا أو سلبا وعند الاصوليين خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير والاول هو المراد هنا والا يكون قيد الشرعية ضائعا اه‍ (فان قلت) كلام المصنف محتمل لان المتبادر من تعريف الحكم عقب تعريف الفقه المأخوذ فيه الحكم ان المراد تعريف الحكم المأخوذ فيه مع انه ليس كذلك كما تقرر فلا بد من قرينة على المراد ليندفع الاختلال (قلت) يمكن ان تجعل القرينة قيد الشرعية مع ظهور أن الحكم المعرف بالخطاب المذكور لايكون الا شرعيا فلولا ان المراد به فى تعريف الفقه غير هذا المعرف لزم الاستدراك وهو خلاف الاصل والظاهر وقد يقال مثل هذه قرينة خفية لاتليق بالحدود الا ان أهل هذه الفنون كثيرا مايتسامحون بامثال ذلك نعم لقائل ان يقول لو جعل الحكم المتعارف النسب الشرعية العملية لانها مورد الاثبات والنفى كما لايخفى سلم من هذا الاشكال ومن التكلف فى دفعه ومن الاحتياج فى تصحيح كون الخطاب مورد النفى والاثبات الى حمل قوله بالاثبات تارة والنفى أخرى على اثبات تعلقه ونفيه وقد ظهر من هذا انه لامنافاة بين جعله بمعنى الخطاب وتعلق الاثبات والنفى به غاية مايلزم اذا لم يجعله بمعنى النسبة مسامحة مثلها شائع ذائع اشتهر ان المناقشة بمثلها ليست من دأب المحصلين وبذلك يسقط ما أول به هنا بعض المتعصبين (قوله بالاثبات تارة والنفى أخرى) قال شيخنا العلامة الباء سببية أى المتعارف هو أى الحكم بسبب الاثبات الخ والمتعارف فى الحقيقة هو

المتعارف بين الاصوليين بالاثبات تارة والنفى أخرى

نفس

نفس الاثبات والنفى لا الحكم المثبت والمنفى لكن الاثبات والنفى فرع المثبت فهو يستلزمه فلذا عبر بذلك قال ولا تناقض بين النفى والاثبات لان كلا باعتبار لان النفى قبل البعثة والاثبات بعدها اه (وأقول) ان أراد بقوله فهو يستلزمه ان تعارف الاثبات يستلزم تعارف الحكم كما هو المطابق للواقع اذ لا يتصور ان يكون اثبات الشئ متعارفا وذلك الشئ غير متعارف نافى ماذكره من ان المتعارف فى الحقيقة نفس الاثبات والنفى لا الحكم المثبت والمنفى الا ان يجاب بان المراد بالتعارف فى الحقيقة التعارف أولا وبالذات فليتامل وقوله لان النفى قبل البعثة الخ (أقول) أو لان الاثبات فى حق بعض المكلفين أو باعتبار بعض أحوالهم والنفى فى حق بعض أو حال آخر كما سيأتى فى قول الشارح ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل كما يعلم مما سيأتى الخ (قوله خطاب الله) اعترض أخذ الخطاب جنسا للحكم بان الحكم حينئذ لا يتناول الحكم الثابت بنحو القياس اذ لا خطاب وبان المقصود تعريف الحكم المصطلح وهو ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذى هو من صفاته تعالى واجيب عن الاول بان نحو القياس كاشف عن خطابه تعالى ومعرف له وهو معنى كونه دليل الحكم وعن الثانى قال فى التلويح بوجوه الاول كما أريد بالحكم ما حكم به أريد بالخطاب ما خوطب به للقرينة العقلية على ان نفس الوجوب ليس نفس كلام الله تعالى والثانى ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة أى حتى يكون الحكم عبارة عنها فيكون مغايرا له فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات ومختلفات بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم أخرى كما فى اصول ابن الحاجب اه وقد ضعف الاول بانه ينافى ما وقع لهم فى الجواب عن اعتراض المعتزلة على تعريف الحكم بالخطاب المذكور بان الخطاب قديم والحكم عندكم حادث فلا يجوز تعريف احدهما بالآخر من التزام قدم الحكم وهو الخطاب المذكور ومنع حدوثه بل الحادث هو تعلقه فان صح احدهما بطل الآخر والثانى بانه ان أريد ان اطلاق الحكم على الوجوب ونحوه تسامح نظرا الى الاصطلاح فهو ممنوع كيف وقد صرحوا بانه حقيقة فى ذلك نظرا اليه وان أريد انه كذلك بالنظر الى الاصل المنقول عنه فهو مسلم لكنه لا يفيد والثالث بان كون الايجاب هو نفس افعل يلزم عليه ان لا يبقى فرق حينئذ بين الحكم ودليله لانه نفس قوله افعل وكون الايجاب والوجوب متحدين بالذات ينافيه ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولتان متباينتان ذاتا واعتبارا وان الوجوب مترتب على الايجاب يقال أوجب الفعل فوجب فلا يمكن اتحادهما وكون الفعل ليس له صفة منه ان أريد به نفى الصفة حقيقية كانت أو اعتبارية فهو ممنوع وما ذكر فى بيانه لا يقتضى عدم اتصاف المعدوم بصفة فان من البين ان الوجوب صفة للفعل معدوم فانه عبارة عن لزوم وجوده بحيث لو لم يوجد أثم المكلف وان أراد نفى الحقيقية فقط فهو مسلم لكنه لا يفيد لان المقصود أى من كون الحكم هو تلك الصفة

(خطاب الله) أى كلامه النفسى

فيكون مغايرا للخطاب يتم بكونه صفة اعتبارية ويمكن ان يجاب عن تضعيف الاول بانه لا أثر
لمجرد المنافاة المذكورة فى المقصود لانا لم ندع صدق مقتضى الجوابين جميعا بل ان كان قائلهما
مختلفا فلا اشكال لان كل قائل يجيب فى احد المقامين بما يوافق جوابه فى الآخر وان كان
متحدا فيجوز أن يكون ماقيل فى كل مقام مبنيا على الاحتمال دون التعين اذ المقصود دفع
الاعتراض وهو حاصل بذلك مع احالة تحقيق الحال فى الموضعين على ظهور ان المراد واحد فيهما
بحسب الواقع ومن له نظر فى كلامهم لم يخف عليه تاييد ذلك بكثرة وقوع مثله منهم واعترافهم
بصحته وكفايته على انه لا مانع من صحة اطلاق الحكم بكل من المعنيين فيكون له معنيان فقوله
فان صح أحدهما بطل الآخر ممنوع وأى مانع من تعدد معنى الحكم اصطلاحا وعن تضعيف
الثانى باختيار الاول والجواب يكفيه الاحتمال كما صرحوا به فلا معنى لمقابلته بالمنع وأما دعوى
تصريحهم بانه حقيقة فى ذلك فان أريد تصريح جميعهم فهو ممنوع أو بعضهم فلا يفيد وأما
تضعيف الثالث فاجيب عن أول وجوهه بان الحكم هو القول النفسى المناسب لمعناه
المصدرى والدليل هو القول اللفظى المناسب لمعنى المفعول وعن ثانيها بان امتناع صدق
المقولات على شئ باعتبارات مختلفة مسلم فى الامور الحقيقية دون الاعتباريات كما هنا وانه
يجوز ترتب الشئ باعتبار على نفسه باعتبار آخر اذ مرجعه الى ترتب احد الاعتبارين على
الآخر ويمكن ان يجاب عن الثالث بتسليم ان للفعل منه صفة اعتبارية لكن ذلك لا يقدح فى
مقصودنا بناء على ان مبنى الجواب على مجرد التجويز الكافى فى دفع الاعتراض والمقصود من
نفى ان يكون للفعل منه صفة حقيقية تقريب الاحتمال بوجه ما لا الاستدلال وعلى هذا لا يضرنا
ما قاله السيد من ان الظاهر ان له صفة اعتبارية هى المسماة بالوجوب وهى كونه بحيث تعلق به
الايجاب ليكون كل من الموجب والواجب متصفا بما هو قائم به ولا شك ان القائم بالفعل ما ذكر
لا نفس القول وان كان هناك نسبة قيام باعتبار التعلق ولو ثبت ان الوجوب صفة حقيقية لتم
المراد أى من اثبات اتحادهما بالذات على ما تقرر اذ ليس هناك صفة حقيقية سوى ما ذكر أى
من القول الا ان الكلام فى ذلك اه فليتأمل (قوله الازلى) نسبة الى الازل وهو عدم الاولية
فالمعنى الذى لا ابتداء له وهو أعم من القديم لان القديم ما لا ابتداء لوجوده فيختص بالوجودى
بخلاف الازلى ووصف الكلام بالازلى بعد وصفه بالنفسى من قبيل الوصف باللازم وهذا أولى من
قول شيخنا الشهاب انه صفة كاشفة لانها ما يبين حقيقة الموصوف وهذا ليس كذلك (قوله فى
الازل) قال شيخنا الشهاب لا يصح تعلقه بالمسمى ولا كونه حالا من الضمير فيه لاستلزامهما وجود
التسمية فى الازل بل وجود الاستعمال فيه لقوله حقيقة أى وهى اللفظ المستعمل فيما وضع له
أولا اه (وأقول) لا شبهة فى قوة هذا الاشكال وصعوبته نعم يمكن جعله حالا من الضمير لكن على
معنى المسمى فيما لا يزال حال كونه ملحوظا فى الازل أى يطلق عليه الآن هذا اللفظ اطلاقا
حقيقيا باعتبار تلك الحالة وبملاحظتها أى باعتبار تقدم وجوده وعدم أوليته وهذا قريب مما
سيأتى عن المصنف ووالده خلافا للقرافى وغيره فى تفسير الحال المعتبرة فى كون الوصف حقيقة
فليتأمل (قوله حقيقة) اقول كأنه اشارة الى دفع ما قد يقال اطلاق الخطاب عليه مجاز
والحدود تصان عنه (قوله أى البالغ العاقل) قال شيخنا الشهاب التعبير يعنى فى هذا المحل

الازلى المسمى فى الازل
خطابا حقيقة على الاصح كما
سيأتى (المتعلق بفعل
المكلف) أى البالغ العاقل

أولى من أى واعلم أنه عدل عن تفسيره بمن تعلق به حكم الشرع فرارا من الدور وهو لازم له من قوله الآتى أى ملزم ما فيه كلفة اذ لا يخفى ان التكليف بمعنى الزام ما فيه كلفة نوع من الحكم فادخاله فى تعريف الحكم دور بلا مرية اه وأقول الدور انما يلزم لو أخذ وصف الحكم ومفهومه فى التعريف لان تعقله حينئذ تعقل للحكم فأخذه فى تعريفه دور بلا شبهة لكن المأخوذ هنا ليس ذلك بل ذات الحكم وهو الالزام فانه من أفراد الحكم فيمكن تعقله بدون تعقل مفهوم الحكم كما لا يخفى فقوله دور بلا مرية سهو وبلا مرية منشؤه اشتباه مفهوم الشئ بفرده أو حكمه بحكمه (بقى) ان لقائل أن يقول لا مانع من تفسير المكلف هنا أيضا بالملزم ما فيه كلفة بل اتحاد معناه فى الموضعين هو الظاهر المتبادر فلم عدل عن ذلك اللهم الا أن يوجه العدول لما ذكر بأنه أقعد وأجزل معنى لسلامته من نوع تكرار فى المعنى اذ من جملة التعلق الالزام فيصير حاصل معنى قوله المتعلق بفعل المكلف بالنسبة اليه الملزم بالفعل على صيغة الفاعل الملزم بالفعل على صيغة المفعول ومن الابهام فى محل الفعل القابل للتعلق اذ لو فسر بالملزم ما فيه كلفة لم يتبين ذلك المحل اذ لا يتميز بمجرد ذلك من يتعلق الخطاب بفعله من غيره بخلاف التفسير بالبالغ العاقل مع موافقته فى ذلك التفسير لاستعمال الفقهاء ولغيره من الاصوليين هنا فقد سبقه اليه غيره منهم كالاصفهانى فى شرح المحصول والشيخ الامام فى شرح المنهاج (بقى بحث آخر) وهو أنه لا قرينة يفهم منها أنه أريد به ههنا البالغ العاقل وفيما يأتى الملزم ما فيه كلفة بل يحتمل اتحاد المعنى فى الموضعين وعكس المراد فيهما وحينئذ يختل التعريف اللهم الا أن تجعل القرينة أن المتبادر من المكلف فى عرف الفقهاء ونحوهم هو البالغ العاقل مع ظهور الاحتياج الى تمييز محل الفعل القابل للتعلق الى التفسير بذلك لانه الذى يتميز به ذلك المحل فلذا فسر به أولا ثم لما كان قيد الحيثية لا بد أن يفيد فائدة زائدة ظاهرة والا فلا فائدة فيه ولم تحصل تلك الفائدة أو لم تظهر اذا أريد بالمكلف فيها البالغ العاقل كان ذلك قرينة على ارادة ما تحصل به تلك الفائدة وتظهر وهو لازم البالغ العاقل وهو الملزم ما فيه كلفة فلذلك فسر به ثانيا وأقرب من هذا وأدق أن المكلف اسم مفعول فهو عبارة عن ذات هى البالغ العاقل كما هو معلوم تعلق بها حدث وهو التكليف المفسر فيما سيأتى بالزام ما فيه كلفة فالمكلف فى قوله بفعل المكلف ينصرف الى البالغ العاقل لانه اسم للذات التى تعلق بها التكليف وهى البالغ العاقل وقوله من حيث انه مكلف ينصرف الى الحدث الذى تعلق به وهو التكليف أى الزام ما فيه كلفة فحاصل المعنى المتعلق بفعل الشخص الذى تعلق به التكليف وهو البالغ العاقل من حيث التكليف الذى تعلق به وهو الزام ما فيه كلفة ويوضح ذلك ان قوله المكلف من حيث انه مكلف وزان قولك مثلا المضروب من حيث انه مضروب فكما ان معناه الذات التى وقع عليها الضرب من حيث انه وقع عليها الضرب فكذلك هذا معناه الذات التى تعلق بها التكليف من حيث انه تعلق بها التكليف والذات التى وقع عليها التكليف هى البالغ العاقل وهذا فى غاية الظهور فيما فسر به فى الموضعين فلذا عبر بأى دون يعنى على أن الفرق بينهما لم يثبت من الشارح تصريح بالاصطلاح عليه وانما فهموه من صنيعه كما تقدم التنبيه عليه (قوله تعلقا معنويا قبل وجوده) قال شيخنا الشهاب أى قبل وجوده متصفا بشروط التكليف من البلوغ والعقل كما يرشد

تعلقا معنويا قبل وجوده كما سيأتى وتنجيزيا بعد وجوده بعد البعثة

لاعتبارهما عود الضمير للمكلف ومن العلم بالبعثة وبلوغ الاحكام وغير ذلك فيشمل مالو وجد البالغ العاقل بعد البعثة ولكن تخلف عنه شرط من شروط التكليف اه (وأقول) قد يقال عود الضمير للمكلف يرشد أيضا الى اعتبار العلم بالبعثة وبلوغ الاحكام وغير ذلك اذ لا تكليف قبل ذلك ثم قال في قوله وتنجيزيا بعد وجوده بعد البعثة أي بصفة التكليف وقد يرد عليه ان التنجيزي قد يقارن وجود المكلف بعد البعثة كالصبي العالم بالبعثة وقت بلوغه عاقلا بناء على تقارن العلة والمعلول اه (وأقول) اما أولا فيمكن حمل البعدية هنا على بعدية الرتبة فيشمل المقارنة في الزمن واما ثانيا فلو أبقى كلام الشارح على ظاهره من أن المراد بقبل وجوده قبل وجوده بالكلية وبعد وجوده بعد وجوده ذاته لم يرد عليه شيء من ذلك ضرورة ان التعلق التنجيزي لا يكون الا بعد الوجود بهذا المعنى غاية الامر انه يشترط شروط التكليف أيضا وغاية الامر ان يبقى هنا حالة مسكوت عنها وعود الضمير للمكلف بمعنى البالغ العاقل لا يقتضي ان المراد بقبل وجوده قبل وجوده متصفا بشروط التكليف حتى يكون المراد بعد وجوده بعد وجوده متصفا بذلك حتى يرد عليه ما أورده فاستدلاله لما أورده بعود الضمير المذكور ممنوع (قوله اذ لا حكم قبلها) قال شيخنا الشهاب سيأتي في قول المتن ولا حكم قبل الشرع قول الشارح وانتفاء الحكم بانتفاء قيد منه وهو التعلق التنجيزي وبه يوجه كلامه هنا وأنت خبير بان ذلك مبني على ان التعلقين معا معتبران في مفهوم الحكم كما هو صريح كلامه هذا الذي أسلفناه عنه وكما يدل عليه أيضا قوله هنا وتنجيزيا دون ان يقول أو تنجيزيا وقال العضد في تسمية الكلام في الازل خطابا خلاف وهو مبني على تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذي علم انه يفهم فيسمى وان قلنا انه الكلام الذي أفهم لم يكن خطابا وينبني عليه ان الكلام حكم في الازل أو يصير حكما فيما لا يزال اه فأنت تراه صرح بثبوت الحكم على الاول بدون التنجيزي اه وحاصله منازعة الشارح في اعتبار التنجيزي في مفهوم الحكم بتصريح كلام العضد بخلافه (وأقول) ما قاله الشارح هو المطابق لظاهر قول المصنف الآتي ولا حكم قبل الشرع ومجرد مخالفة العضد لا يقدح في ذلك للقطع بعدم التزام واحد من المصنف والشارح تقليد العضد مع القطع باطلاعهما على كلامه ولم يثبت اتفاق القوم على ما قاله بل لو فرض اتفاقهم عليه جاز لهما المخالفة في ذلك لانه أمر اصطلاحي ولكل أحد أن يصطلح على ما شاء اذ لا مشاحة في الاصطلاح (قوله فتناول) أي التعريف لا الفعل لانه يمنع منه قوله الآتي والمتعلق باوجه التعلق الثلاثة اذ المتعلق هناك صفة الخطاب (قوله الاعتقادي) أقول في ادراجه في الفعل تسمح اذ ليس بفعل وحينئذ لا يكون مكلفا به نفسه بل باسبابه المحصلة له اذ لا تكليف الا بفعل كما سيأتي ومن هنا كان لقائل ان يقول هلا أسقط الاعتقادي وأتى بدله باسبابه لانها الفعل المكلف به نفسه بخلاف الاعتقاد كما تقرر فان أجيب بأن الخطاب المتعلق بالاعتقاد من حيث انه متعلق بالاعتقاد حكم وان كان التكليف باسبابه فلابد من ادخاله في تعريف الحكم قلنا اما أولا فكيف يتصور تعلق خطاب التكليف بالاعتقاد من حيث انه اعتقاد مع تسليم أنه غير فعل وان خطاب التكليف لا يتعلق الا بفعل حتى يقال انه حكم لابد من ادخاله واما ثانيا فكيف يتصور ان يكون متعلق الخطاب الاعتقاد من حيث انه اعتقاد ولا يكون مكلفا به وانما المكلف به

اذ لا حكم قبلها كما سيأتي (من حيث انه مكلف) أي ملزم ما فيه كلفة كما يعلم مما سيأتي فتناول الفعل القلبي الاعتقادي وغيره والقولي وغيره والكف والمكلف الواحد كالنبي صلى الله عليه وسلم في خصائصه

أسبابه اللهم الا ان يقال المراد بالفعل الذى لا يتعلق خطاب التكليف الا به ما يعم فعلا عرفا و يعبر عنه بلفظ الفعل فيشمل الاعتقاد ولا منافاة بين كونه متعلق الخطاب من حيث انه اعتقاد وكونه غير مكلف به وانما المكلف به أسبابه وفيه نظر لانهم انما اشترطوا كونه فعلا ليكون مقدورا ونفس الاعتقاد غير مقدور بناء على انه غير فعل وانما المقدور أسبابه فليتأمل (قوله والاكثر من الواحد) اعترضه شيخنا العلامة بان فيه جمعا بين أل ومن التبعيضية وهو ممتنع (وأقول) هذا الاعتراض قد أورد مثله على قول الشارح السابق أوائل الخطبة دون محمد الله الاخصر منه وأجاب عنه شيخ الاسلام بما يجرى هنا فراجعه (قوله والمتعلق) أقول أى والخطاب المتعلق لا الفعل المتعلق كما سها به شيخنا العلامة فى بعض مرات تدريس الشرح وعلقوه عنه فاحذره وقوله بأوجه التعلق حال من ضمير المتعلق والباء للملابسة وليست صلة كما قد يتبادر قبل التأمل حتى يكون متعلق الخطاب تلك الاوجه أما أولا فلان المصنف جعل المتعلق فعل المكلف لا تلك الاوجه وأما ثانيا فلان معنى تعلق الخطاب بشئ بيان حاله من كونه مطلوبا أو غيره والاقتضاء وغيره مما ذكر لم يتعلق به الخطاب على هذا الوجه بل الخطاب متصف به فليتأمل (قوله لتناول حيثية التكليف الخ) أقول يعنى أن هذه الحيثية مستعملة فى معنيها معا وهما التعليل والتقييد فان قولنا من حيث كذا قد يراد به بيان الاطلاق وانه لا قيد هناك كما فى قولك الانسان من حيث هو انسان قابل للتعلم والموجود من حيث هو موجود يمكن الاحساس به وقد يراد به التقييد كما فى قولك الانسان من حيث انه يصح ويزول عنه الصحة موضوع الطب وقد يراد به التعليل كما فى قولك النار من حيث انها حارة تسخن فقول المصنف من حيث انه مكلف معناه أن يكون التعلق على وجه الالزام وهو معنى التقييد او يكون بسبب وجود الالزام ولاجل تحققه وهو معنى التعليل فتناولت تلك الحيثية الاول وهو الاقتضاء الجازم باعتبار معنى التقييد وتناولت الاخيرين وهما الاقتضاء الغير الجازم والتخيير باعتبار معنى التعليل لان تعلق الخطاب بفعل المكلف بالنسبة اليهما موقوف على تعلق الخطاب بفعله على وجه الالزام لما ذكره الشارح مما ستتكلم عليه والمراد بتناول حيثية التكليف الثلاثة المذكورة انها تجامعها ولا تخرجها عما قبلها وليس المراد أن دخولها فيما قبلها متوقف عليها حتى يكون من جملة القصد بها ادخال الثلاثة المذكورة فيكون المقصود بها بالنسبة اليها ادخالها القطع بدخولها فيما قبلها مع قطع النظر عنها فعلم الجواب عما أشار شيخنا الشهاب الى ايراده على قول الشارح رحمه الله لتناول حيثية التكليف للاخيرين منها حيث قال عليه قال التفتازانى لا يخفى ان اعتبار حيثية التكليف فيما تعلق به خطاب الاباحة بل الندب والكراهة موضع تأمل اهـ وذلك لانا اذا حملنا الحيثية على كلا المعنيين المذكورين ظهر اعتبارها فيما ذكر بخلاف ما اذا قصرناها على التقييد كما هو ملحظ توقفه واندفاع ما أورده شيخنا العلامة حيث قال لقائل ان يقول انه حينئذ لا يتناول الالزام نفسه لان ما كان لاجل الالزام لا يتناول الالزام نفسه وأيضا المعهود ان الحيثيات تعتبر للاخراج والاحتراز لا للادخال كما قاله اهـ ووجه اندفاع الاول انه مبنى على قصر الحيثية هنا على التعليل وليس كذلك بل هى شاملة له وللتقييد كما تقرر فيتناول الالزام أيضا باعتبار التقييد كما قررناه ووجه اندفاع الثانى أنه ليس المراد بهذه

والاكثر من الواحد والمتعلق بأوجه التعلق من الاقتضاء الجازم وغير الجازم والتخيير الآتية لتناول حيثية التكليف للاخيرين منها كالاول الظاهر فانه لولا وجود التكليف لم يوجدا



الحيثية الادخال كما بيناه بل الاحتراز عن المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله كما ذكره الشارح على أنه ان أراد بكون المعهود ماذكر انها لاتستعمل الا كذلك فهو ممنوع منعا واضحا لايخفى على من له أدنى المام بكلام الائمة وكيف لا وقد تقدم انها تكون لبيان الاطلاق وان أراد ان الاغلب عليها ماذكر فهو على تقدير تسليمه مما لايجديه شيأ وأما قوله أعنى شيخنا العلامة أيضا لوفسر المكلف بالمطلوب منه مافيه كلفة لم يحتج الى هذا التكلف أو أبقى المكلف على تفسيره الاول لصح التعميم أيضا لان غير الجازم متعلق بفعل البالغ العاقل وهو أولى لان تفسيره بالمطلوب منه مافيه كلفة لايتناول التخيير اه فهو مدفوع أيضا أما قوله لوفسر المكلف بالمطلوب منه الخ فلان الاصح عند المصنف ان التكليف الزام مافيه كلفة لاطلبه كما سيأتى فحمل الشارح التكليف على المعنى المصحح عند المصنف على ان هذا التفسير لايدفع التكلف مطلقا لبقائه بالنسبة للتخيير كما اعترف به فترجيح هذا التفسير بانتفاء الاحتياج الى التكلف كما ادعاه مما لايستقيم فلو أبدل قوله لم يحتج الخ بقوله لكان أقل تكلفا مثلا كان صوابا وأما قوله أو ابقى المكلف على تفسيره الاول لصح التعميم أيضا فجوابه بتقدير تسليمه ان طريقة الشارح أظهر فى التعميم بل فى أصل التناول اما التعليل فلما لايخفى من أن ثبوت الاقتضاء غير الجازم والتخيير انما هو بتبعية ثبوت الالزام بما فيه كلفة دون مجرد ثبوت البلوغ والعقل اذ قد يثبتان ولايتحقق اقتضاء غير جازم ولا تخيير كما فيما قبل البعثة مطلقا أو فيها حيث انتفى بعض شروط التعلق كالتمكن من العلم بها أو بحكمها أو وجد مانع منه كسهو يعذر به فالتعليل بالزام مافيه كلفة تعليل بنفس العلة فهو أولى من التعليل بالبلوغ والعقل فانه تعليل بما هو مظنة العلة فى الجملة لابنفسها وأما التقييد فلأن التكليف بمعنى الالزام قيد بنفسه للتعلق اذ التعلق بفعل المكلف تارة يكون الزاما وتارة يكون غيره بخلاف التكليف بمعنى البلوغ والعقل فانه ليس قيدا للتعلق باعتبار نفسه بل باعتبار ماهو مظنته ولايخفى أن التقييد بنفس القيد أولى وأظهر من التقييد بغيره وان كان مظنة له واذا علمت ذلك اتضح لك مقصود الشارح من هذا الكلام واندفاع ما اطالوا به عليه فى هذا المقام نعم لقائل ان يقول الحيثية بالمعنى الذى قرره تقتضى شمول هذا التعريف لخطاب الوضع اذ يصدق على الخطاب الوارد بكون الزنا سببا لوجوب الحد مثلا أنه خطاب يتعلق بفعل المكلف وهو الزنا لاجل انه ملزم مافيه كلفة اذ لولا وجود التكليف لم يوجد ألاترى الى انتفائه قبل البعثة كانتفاء التكليف مع ان غرضه اخراج خطاب الوضع عن الحكم بدليل قوله الآتى وأما خطاب الوضع الخ الا ان يجاب بمنع انه لولا وجود التكليف لم يوجد بدليل تعلقه بفعل غير المكلف كما سيأتى فان تعلقه به أيضا صريح فى ان ثبوته ليس تابعا لثبوت التكليف وقد يرد هذا بانه تابع لثبوت التكليف فى الجملة أى ولو بالنسبة لغيره بدليل انتفائه قبل البعثة فليتأمل (قوله ألاترى الى انتفائهما قبل البعثة) اعترضه شيخنا الشهاب بأن الاشتراك فى الانتفاء قبلها لايقتضى كون خصوص بعضها علة فى البعض الآخر انتفاء ووجودا (وأقول) الاشتراك فى الانتفاء قبلها والثبوت بعدها يتضمن الدوران وهو من مسالك العلة كما سيأتى فى باب القياس وهو دليل ظنى كما تقرر فى محله فيدل على علية بعضها للبعض الآخر دلالة ظنية وهى كافية فى مثل ذلك وأما تعيين خصوص التكليف للعلية دون العكس فلما

ألاترى الى انتفائهما قبل البعثة كانتفاء التكليف

هو

هو ظاهر من اصالة خطاب التكليف وكونه المقصود بالذات من البعثة (قوله ثم الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما) أقول يمكن ان يكون اشارة الى دفع الاعتراض بخروج الحكم الثابت بالقياس مثلا قال في التلويح الثالث أي من الاعتراضات ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى فاجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت له ولا يخفى أن السؤال وارد فيما يثبت أيضا بالسنة والاجماع والجواب أن كلا منهما كاشف عن خطاب الله تعالى ومعرف له وهذا معنى كونها أدلة الاحكام اه ثم رأيت شيخنا الشهاب قال انه توطئة لما ذكر من الآيات الدالة على الخطاب الخارج عن التعريف اه وفيه نظر ورأيت شيخنا العلامة قال انه اشارة الى جواب ما عسى ان يقال ان الخطاب المفسر بما ذكرتموه من المعنى القائم بذاته تعالى من أين يعلم حتى يعرف الخطاب الداخل في التعريف والخارج عنه اذ معرفة ذلك تستلزم معرفة الخطاب القائم بذاته ثم يطلب التمييز بين الداخل والخارج اه وفيه نظر لانه ان أراد ان معرفة الداخل والخارج متوقفة على معرفة ذوات أفراد الخطاب المتعلقة فهو ممنوع أو على مفهوماتها فهو مسلم لكن معرفة تلك المفهومات لا تتوقف على معرفة ثبوت تلك الذوات أو عدم ثبوتها بل المتوقف على ذلك تمييز تلك الذوات في الخارج وهو أمر زائد على مقام التعريف الذي الكلام فيه فليتأمل (قوله وخرج بفعل المكلف) فان قلت لم سكت عن قوله المتعلق قلت قال شيخنا العلامة لانه ليس للاحتراز بل هو صفة لازمة للخطاب اذ خطابه تعالى لا يخلو عن تعلق بشيء فأول الفصول هو قوله بفعل المكلف اه (قوله خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين والجمادات) قال شيخنا الشهاب بقي عليه غير المكلفين وبقية الحيوانات وأفعالهما وصفاتهما اه (أقول) وصفات المكلفين مما يدخل في أفعالهم ويمكن أن يجاب عن الجميع بانه لا يجب في بيان الاخراج بالقيود التنصيص على كل ما خرج بل يكفي التنبيه على ذلك بالتنصيص على البعض وليس في كلامه ما يقتضي التخصيص بالمذكور وعن افعال غير المكلفين بانها لا يتعلق بها خطاب عند الشارح كما سيأتي وان كان لنا فيه نظر سيأتي بيانه (قوله فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى) قال شيخنا العلامة هذا مبني على ان ما مصدرية لا موصولة وأما على تقدير انها موصولة فهو متعلق بمعمولهم اه وأقول دعوى البناء على المصدرية ممنوع فقد قال المولى التفتازاني في شرح العقائد الثاني أي من الوجوه التي احتج بها أهل الحق على ان الله هو الخالق لافعال العباد النصوص الواردة في ذلك كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون أي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير أو ومعمولكم على ان ما موصولة ويشمل الافعال لانا اذا قلنا أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع بل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع أعني ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه النكتة يعني شمول المعمول للافعال قد يتوهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية اه فصرح بشمول الموصولة للافعال فلا يتقيد مقصود الشارح بالمصدرية خلافا لما ادعاه الشيخ (قوله ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل) أقول ظاهره نفي التعلق لكل من خطابي التكليف والوضع ويوافقه ما في التلويح حيث قال الثاني أي من

ثم الخطاب المذكور يدل عليه الكتاب والسنة وغيرهما وخرج بفعل المكلف خطاب الله المتعلق بذاته وصفاته وذوات المكلفين والجمادات كمدلول الله لا اله الا هو خالق كل شيء ولقد خلقناكم ويوم نسير الجبال وبما بعده مدلول وما تعملون من قوله والله خلقكم وما تعملون فانه متعلق بفعل المكلف من حيث انه مخلوق لله تعالى ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل وولي الصبي والمجنون مخاطب

الاعتراضات على تعريف الحكم انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى ان يقال المتعلق بأفعال العباد وقد أجيب عن ذلك فى كتبهم يعنى فى كتب الشافعية بان الاحكام التى يتوهم تعلقها بفعل الصبى انما هى متعلقة بفعل الولى مثلا يجب عليه أداء الحقوق من مال الصبى ورده المصنف يعنى صدر الشريعة أولا بانه لا يصح فى جواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونها مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بالصبى أو ذمته حكم شرعى وأداء الولى حكم آخر مترتب عليه وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبى الا وجوب أداء الحق من ماله وذلك على الولى ثم لا يخفى ان تعلق الحق بماله أو ذمته لا يدخل فى تعريف الحكم وان أقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون الماتى به موافقا لما ورد به الشرع أو مخالفا له يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا أو تاركا للصلاة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلاته مندوبة ان الولى مأمور بان يحرضه على الصلاة ويأمره بها لقوله عليه الصلاة والسلام مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع اه كلام التلويح لكن يخالفه ما صرح به الشارح فى شرح قول المصنف الآتى وان ورد سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا فوضع حيث جعل تقديره وان ورد الخطاب بكون الشئ سببا الخ ثم قال والشئ يتناول فعل المكلف وغيره ثم مثل باتلاف المال من الصبى مثلا سببا لوجوب الضمان فى ماله وأداء الولى منه فانه تصريح بتعلق خطاب الوضع بفعل غير المكلف وليس لاحد ان يمنع انه تصريح بذلك تمسكا بان التعلق بالفعل انما يتحقق اذا كان بغير واسطة وفيما ذكر انما تعلق بالكون المضاف الى الفعل لان هذا التمسك فاسد اذ لا معنى لتعلق الخطاب بالفعل الا بيان شئ من أحواله والتعلق بكون الفعل كالاتلاف سببا لوجوب الضمان فى ماله وأداء الولى منه بيان لحال الاتلاف وهو سببيته لما ذكر ومما يصرح بذلك قول الشارح الآتى وأما خطاب الوضع الآتى فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف أى حيث قيد بقوله من حيث انه مكلف فانه تصريح بأن قوله هنا المتعلق بفعل المكلف متناول للتعلق بفعله على وجه الوضع مع ان الخطاب فى الوضع متعلق ابتداء بالكون المضاف الى الفعل وبالجملة فلم يظهر الا الجزم بثبوت تعلق الخطاب بفعل غير المكلف خلافا لظاهر كلام الشارح هنا وما وافقه وأما ما تقدم عن التلويح ففيه نظر لان ما ذكره من ان تعلق الحكم بماله أو ذمته ليس من باب التعلق بالفعل لا يحسم مادة الاشكال لان الخطاب المتعلق بان اتلاف الصبى مثلا سبب لتعلق الحق بماله أو ذمته خطاب متعلق بفعل الصبى اذ لا معنى لكون الخطاب متعلقا بفعله الا كونه مبينا لحاله كسببيته للتعلق المذكور ومن ان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لا يجدى على طريقة المصنف التى أقره الشارح عليها من ان الصحة والفساد من الاحكام الشرعية كما سيأتى بيانه ومن ان معنى كون صلاته مندوبة ان الولى مأمور بتحريضه عليها ليس بحاسم لان ذلك لا يخرج صلاته عن كونها فعلا له تعلق بها الخطاب أى بين حالها من كون الولى قد أمر بتحريضه عليها فان الخطاب المتعلق بها على هذا الوجه خطاب متعلق بفعل الصبى قطعا وبهذا تظهر صحة ما أراد العز بن عبد السلام على نفيهم تعلق الخطاب بفعل غير المكلف قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين

ملكت

ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم واندفاع ما أجاب به عنه شيخنا الشهاب من ان المراد أمر المؤمنين بان يرشدوا القاصرين لذلك بدليل تصدير الآية بخطاب المؤمنين اه وذلك لان الخطاب الآمر للمؤمنين بارشاد القاصرين للاستئذان خطاب متعلق بالاستئذان لانه طلب للارشاد اليه وطلب الارشاد الى الشئ متعلق به قطعا لانه مبين لحاله ومن الخطاب المتعلق بفعل غير المكلف قوله عليه الصلاة والسلام رفع القلم عن ثلاث الحديث والاعتذار عنه بنحو ما تقدم عن التلويح وعن شيخنا الشهاب يدفعه ما ذكرناه في دفع ذلك على ان ما ذكره أعني صاحب التلويح في ان صلاة الصبي مندوبة مشكل على قواعد الشافعية لانه ان أراد بانها مندوبة انها مطلوبة منه على وجه الندب فهذا ينافي المدعى من انه لا خطاب يتعلق بفعلها وانها مطلوبة من الولي فهو خلاف الواقع بل والمعقول اذ لا يتصور أن يطالب الولي بان يفعلها أو ان الولي مطالب بامره بها فمطالبة الولي بذلك انما هي على سبيل الوجوب لا الندب كما تقرر في كتب الشيخين وغيرهما من الشافعية ولا وجه لجعل هذا معنى للندب كما لا يخفى اللهم الا أن يكون معنى ندبها ان لها حكم الندب من حيث اثابة فاعلها وعدم اثمه بتركها فليتأمل فان قيل انما أراد الشارح وغيره بنفي التعلق نفي التعلق القصدي فلا يرد عليهم اثبات التعلق في الجملة كما في الآية الكريمة وخبر مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع فان التعلق القصدي فيهما انما هو بفعل الاولياء قلنا هذا لا يجدي نفعا اذ لا يطرد في جميع المواضع لظهور قصدية التعلق في الخطاب المبين لسببية نحو اتلاف غير المكلف لتعلق الحق بذمته أو لعدم اثمه بالاتلاف أو لصحة عبارته أو فسادها أو نحو ذلك ثم يمكن أن يجاب عن الشارح بقصر الخطاب الذي نفى هنا تعلقه بفعل غير المكلف على خطاب التكليف بدليل ما صرح به فيما سيأتي من تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل كما بيناه وبقرينة قصره الحكم على خطاب التكليف واخراجه خطاب الوضع عنه كما تقرر ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بذلك حيث قال ومراده بهذا نفي الخطاب التكليفي عن فعل غير البالغ العاقل لما يأتي من ان الخطاب الوضعي يتعلق بذلك اه لكن لا يخفى ما في صنيع الشارح حينئذ اذ كان اللائق على هذا أن لا يطلق هذا النفي بل أن يصرح بجعل الخطاب المتعلق بفعل غير البالغ العاقل من جملة المخرجات بفعل المكلف ثم يقول ولا يتعلق الخطاب على وجه الالزام بفعل غير البالغ العاقل فليتأمل وبما تقرر يعلم سقوط ما أجاب به الكوراني عن شبه أوردها على تعريف الحكم بما ذكره المصنف حيث قال وهنا شبه لا بد من ايرادها والجواب عنها الاولى ان الحد غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بفعل الصبي والجواب ان الاحكام التي يتوهم تعلقها بفعل الصبي انما هي متعلقة بفعل الولي المأمور وهو الآثم بتركها المثاب على فعلها اه ووجه سقوطه انه لا يجري في نحو الخطاب المتضمن لسببية اتلاف الصبي لتعلق الحق بذمته حتى لو كمل قبل الاداء وجب عليه الاداء لاستقرار الحق في ذمته فان هذا لا تعلق له بفعل الولي قطعا والحاصل انه اذا تحقق اتلاف الصبي تحقق تعلقان أحدهما يخص الولي وهو وجوب الاداء من مال الصبي والثاني يخص الصبي وهو الاستقرار في ذمته بل الصواب في الجواب ما أشار اليه المحقق المحلي من ان المراد تعريف الحكم المتعارف وخطاب الوضع ليس منه ثم قال أعني الكوراني الثانية ان أحكام الوضع خارجة

أيضا كدلوك الشمس لسببية الصلاة والجواب ان أحكام الوضع راجعة الى التكليف كما صرح به المصنف فى بحث تكليف الغافل فالحاصل ان التكليفى على قسمين صريح وضمنى فأحكام الوضع من قبيل الضمنى اذ معنى سببية الدلوك للصلاة وجوب الصلاة عند الدلوك وذهب بعضهم الى ان الاحكام الوضعية لاتسمى أحكاما اصطلاحا فلا يضر خروجها الثالثة ان المراد تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء لانه المأخوذ فى تعريف الفقه وهو ليس نفس الخطاب بل ماثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة أعنى صفة فعل المكلف وأجيب بوجوه وذكر ماتقدم عن التلويح فى الكلام على قول المصنف خطاب الله اه ولايخفى مافى قوله الثانية ان أحكام الوضع خارجة أيضا فان مفهومه حيث ذكره بعد ذكر الاولى المتعلقة بفعل الصبى ان الاحكام المتعلقة بفعل الصبى خارجة عن أحكام الوضع وليس كذلك كما سيأتى وماذكره فى الجواب من رجوع أحكام الوضع الى التكليف سيأتى قريبا رده مبسوطا وماذكره فى تقرير الثالثة يفهم ان الحكم بهذا المعنى هو المراد فى تعريف الفقه وقد تقدم رده مبسوطا واعلم ان شيخنا الشهاب أورد ههنا كلاما عجيبا فانه قال قوله ولاخطاب يتعلق الخ هو توجيه لتفسير المكلف المذكور أولا بالبالغ العاقل أى لاشئ من خطاب التكليف ولاخطاب الوضع يتعلق بفعل غير البالغ العاقل فيكون المكلف الذى قيد به الفعل للبيان دون الاحتراز اما عدم تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل فلانه انما يتعلق بكون الشئ دليلا وغيره مما سيأتى يرشد الى ذلك تعبير الشارح الآتى فى قول المتن وان ورد سببا وشرطا الخ ومن البين أن كون الشئ كذا ليس فعلا قطعا واما عدم تعلق خطاب التكليف به فقد بينه بانتفاء تعلقه به فى المواضع التى يتوهم فيها ثبوته اه ثم قال الثانى أى من التنبيهين انما حملنا الخطاب المنفى هنا على مايشمل التكليفى والوضعى وان كان مايأتى فى قول الشارح ولا يتعلق الخطاب بفعل كل مكلف أى الخطاب التكليفى يرشد الى ارادة التكليفى هنا أى فقط لانا لو حملناه هنا على التكليفى فقط أشكل ذلك بان غرضه محاولة كون المكلف للبيان دون الاحتراز لانا حيث جوزنا تعلق الخطاب الوضعى بغير المكلف فلم لايكون ذكر المكلف فى التعريف لاخراج ذلك لان الخطاب فيه جنس يشمل النوعين معا اه (وأقول) أما ما ادعاه من ان قيد التكليف للبيان دون الاحتراز فيناقضه ما تقدم عنه من قوله بقى عليه غير المكلفين وبقية الحيوانات وأفعالهما وصفاتهما وأما ما استدل به على عدم تعلق خطاب الوضع بفعل غير البالغ العاقل من انه انما يتعلق بكون الشئ دليلا أوغيره وان كون الشئ كذا ليس فعلا قطعا فلا دليل فيه على ذلك لان كون الشئ كذا وان لم يكن فعلا الا ان الشئ المضاف اليه الكون قد يكون فعلا والخطاب المبين لكون الفعل كذا خطاب متعلق بالفعل قطعا اذ لامعنى لتعلقه به الا طلبه أو الاذن فيه أو بيان حاله كبيان كونه سببا وكان الشيخ توهم ان جعل الكون المضاف الى الفعل متعلق الخطاب ابتداء مانع من كون الفعل متعلقا له ولو صح ماتوهمه لزم انتفاء تعلق خطاب الوضع بفعل المكلف مطلقا لانه انما يتعلق ابتداء بالكون المضاف اليه كما دل عليه تعبير الشارح الذى استدل به وذلك باطل قطعا مناف لما سيأتى من قول الشارح وأما خطاب الوضع فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف أى حيث أخرجه بقوله من حيث انه

مكلف

مكلف فانه صريح في صدق قول المصنف المتعلق بفعل المكلف على خطاب الوضع المتعلق بفعل المكلف وانه انما خرج بقيد الحيثية المذكورة ومن قوله ومن جعله منه كما اختاره ابن الحاجب زاد في التعريف ما يدخله فقال خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع فانه صريح في صدق قوله المتعلق بفعل المكلف على تعلقه بفعله على وجه الوضع ولذا فصله اليه مع ان الوضع هو تعلق الخطاب بكون الشئ كالفعل سببا أو غيره فليتدبر (قوله باداء ما وجب في مالهما الخ) قال شيخنا العلامة ان كان وجب بمعنى ثبت تعلق به قوله في مالهما أو من الوجوب الشرعي فقوله في مالهما متعلق باستقرار محذوف على انه حال من ما الواقع على المؤدى أى ما وجب اداؤه على الولى كائنا في مالهما وقال في قوله وضمان المتلف ليس معطوفا على الزكاة بل على قوله اداء ما وجب اى مخاطب باداء ما وجب كالزكاة وبضمان المتلف فضمان بمعنى الغرم اى بغرم المتلف ويدل عليه قوله كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما اتلفته لان الضمان فيه بمعنى الغرم بلا شك اه (واقول) لابد فيما قاله من حذف المضاف أيضا أى بغرم بدل المتلف ويجوز العطف على الزكاة بجعل الضمان بمعنى المضمون اى مضمون المتلف أى المضمون عنه وبسببه من مثله أو قيمته ويصح مثل ذلك في قوله بضمان ما اتلفته أيضا فهو بمعنى المضمون وعلى حذف مضاف أى مخاطب باداء مضمون ما اتلفته اى اداء المضمون عنه وبسببه كما يصح فيه جعل الضمان بمعنى الغرم مع حذف مضاف أى بغرم بدل ما اتلفته ثم ما عينه من العطف على اداء ما وجب يقتضي كون العطف حينئذ من عطف الخاص على العام لان من اداء ما وجب غرم المتلف اى غرم بدله فهو على حذف المضاف وعلى قياسه يجوز كون العطف على ما وجب اى وباداء ضمان المتلف اى مضمون المتلف أى المضمون عنه وبسببه من مثل أو قيمة ويغني عن هذه التكلفات جعل ضمان المتلف اصطلاحا بمعنى اداء بدله او غرمه او نحو ذلك من غير احتياج لتأويل أو تقدير مضاف (قوله حيث فرط) قال شيخنا الشهاب ظرف ليخاطب اقول اولا تلفته وقوله لتنزل علة ليخاطب (قوله المثاب عليها) فيه أمران أحدهما قال شيخنا العلامة يصح ان يكون نعتا للصبي وهو الاظهر وهو محتمل لضمير ويصح ان يكون نعتا للصحة فيكون مرفوعا ولا بعد في ذلك لان الصحة سبب للاثابة وضمير عليها يرجع للعبادة ويجوز ان يرجع على الصحة اه (واقول) كونه نعتا للصحة لا يخلو عن التكلف بناء على ان المتبادر من المثاب عليه ما يكون الجزاء في مقابلته لا ما يكون لاجله وبشرطه وكونه نعتا للصبي فيه الفصل بين النعت والمنعوت بالاجنبي الا ان الرضي أجازه وبقي احتمال آخر وهو انه نعت للعبادة ثم ان جعل نائب الفاعل ضمير الصبي فهو نعت سببي وكان يجب ابراز الضمير هنا اتفاقا لانه يحتمل ان يكون نعتا للصبي فقد حصل اللبس وعند حصوله يجب الابراز اتفاقا وانما الخلاف اذا لم يحصل ويمكن ان يقال محل الاتفاق اذا اختلف المعنى في التقديرين أما اذا كان ما له واحدا فيهما كما هنا فلا وان جعل نائب الفاعل الجار والمجرور والمعنى التي يترتب الثواب عليها فهو نعت حقيقي ولا اشكال عليه ولا يخفى ان جعله نعتا للصحة مع جعل ضمير عليها للعبادة يوجب خلو النعت عن ضمير المنعوت رأسا وثانيهما قال شيخنا الشهاب قيد به أى بقوله المثاب عليها لتقوى الشبهة في توهم تعلق خطاب التكليف بها اذ الصحة وحدها تحقق

اداء ما وجب في مالهما منه كالزكاة وضمان المتلف كما يخاطب صاحب البهيمة بضمان ما أتلفته حيث فرط في حفظها لتنزل فعلها في هذه الحالة منزلة فعله وصحة عبادة الصبي كصلاة وصومه المثاب عليها

باستجماع مايعتبر فى الفعل شرعا وان لم يتعلق الطلب به كالمباح اه وقد يقتضى ذلك ان المنفى فى كلام الشارح هو خطاب التكليف وحده لكن تقدم عنه انه الاعم منه ومن خطاب الوضع الاان يجاب بانه أراد ان تقوية الشبهة فيماذكر لانه أبلغ فى الايراد لاللتخصيص به فليتأمل (قوله ليس لانه مامور بها كما فى البالغ) اعترضه الشيخان أما شيخنا الشهاب فقال فيه اشعار بان أمر البالغ بها علة للصحة وفيه نظر وكذا قوله بل ليعتادها قضيته ان الاعتياد علة للصحة ويجاب عن هذا بان الاعتياد علة غائية أعنى لحمل حملة الشرع على الحكم بالصحة والافاحكام البارى تعالى منزهة عن الحامل والباعث اه ويمكن ان يجاب عن الاول بان صحة العبادة متوقفة على الامر بها أى فى الجملة بدليل انه لايصح التعبد بمالم يؤمر به رأسا ولهذا لوأعاد الطهر مثلا لامنفردا الغير خلل فيها ولوعلى قول كانت باطلة فيصح تعليل صحتها بالامر بها وأما شيخنا العلامة فقال ماحاصله ان مقتضى كلامه ان صحة عبادة البالغ مأمور بها فتكون الصحة متعلق الامر ويلزم ان تكون من باب خطاب التكليف وهو مخالف لما يأتى ان الخطاب المتعلق بكون الشئ سببا أوصحيحا أوفاسدا من باب خطاب الوضع لا التكليف قال ويمكن ان يكون معنى قوله كما فى البالغ كما ان صحة عبادة البالغ ليس لانه مأمور بها بل لكونه من خطاب الوضع دون خطاب التكليف الذى نحن فيه اه ويجاب بان مبنى هذا الاعتراض على رجوع الهاء فى قوله مأمور بها للصحة وليس ذلك بمتعين بل ولا بمتبادر بل المتبادر رجوعه للعبادة ولا اشكال عليه بوجه فتأمل (قوله ولايتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل) قال شيخنا الشهاب حاصله ان اللام فى المكلف للعموم فى أشخاص المكلفين المستلزم للعموم فى الاحوال والازمنة والبقاع وان امتناع تكليف الغافل ونائبه فى الظاهر نفى للتكليف عن هذه الاشخاص من المكلفين وفى التحقيق أى وعند تحقيق ذلك وتحريره يرجع ذلك الى نفى تكليف عن البالغ العاقل فى بعض أحواله دون سائرها فالتخصيص بالنظر الى الاول راجع لعموم الاشخاص والى الثانى راجع لعموم الاحوال اه وقال شيخنا العلامة ماحاصله ان الحق عندهم ان عموم الاشخاص يستلزم العموم فى الاحوال والاوقات وان قول الشارح ويرجع ذلك الخ جار على القول بأنه لايستلزم وهو غير مرضى عند المحققين اه (وأقول) أما ماقاله الاول فيرد عليه ان حاصله حمل أل فى المكلف على العموم الاانه مخصوص بالنسبة للاشخاص أو للاحوال وهذا يوجب اختلال التعريف اذ لايصدق حينئذ الاعلى الخطاب المتعلق بفعل كل مكلف ماعدا ماوقع التخصيص به ولايصدق على الخطاب المتعلق بفعل المكلف الواحد كالنبى عليه أفضل الصلاة والسلام بالنسبة لخصائصه فالوجه حمل أل فى المكلف على الجنس ويكون مقصود الشارح بيان الواقع ودفع ماقد يتوهم من التعريف قصدا الى زيادة الفائدة والافلاضرورة الى بيان ذلك هنا لانه استفيد من التعريف ان كل خطاب تعلق بفعل جنس المكلف فهو حكم وأما ان الخطاب يتعلق بفعل كل مكلف أولا فأمر آخر وراء ذلك وأما ماقاله الثانى فيرد عليه أن استلزام العموم فى الاشخاص للعموم فى الاحوال لاينافى جواز التخصيص بالنسبة لهذا اللازم فان عموم الاحوال اللازم ليس باقوى من عموم الاصل الذى هو الاشخاص الملزوم وذاك يجوز تخصيصه فهذا أولى فان زعم امتناع تخصيص عموم الاحوال

ليس لانه مأمور بها كما فى البالغ بل ليعتادها فلا يتركها بعد بلوغه ان شاء الله تعالى
ذلك ولا يتعلق الخطاب بفعل كل بالغ عاقل

دون عموم الاشخاص فهو ممنوع وكأنه ظن ان معنى الاستلزام هنا انه اذا عم الحكم في الواقع الاشخاص لزم ان يعم أيضا في الواقع الاحوال وذلك ينافي التخصيص فيها وليس الامر كذلك بل لا معنى له الا ان الصيغة اذا أفادت العموم في الاشخاص كانت مفيدة له في أحوالها ايضا وذلك لا ينافي التخصيص في تلك الاحوال وحدها كما لا يخفى فعلم ان كلام الشارح غير مناف لما هو الحق وأن زعم الشيخ جريانه على خلاف ما هو الحق غير صحيح هذا وان أراد الشيخ ان أل هنا محمولة على العموم ورد عليه أيضا ما ورد على الاول مما تقدم بيانه فليتأمل (قوله كما يعلم مما سيأتي من امتناع تكليف الغافل الخ) قال شيخنا الشهاب فيه قصور عن تناول خطاب الاباحة والندب والكراهة ويجاب بان فيه تغليبا أو اكتفاء أو يدعى انه حيث اطلق التكليف في كلامهم يريدون به قسيم الوضع بانواعه مجازا أو حقيقة عرفية اهـ (وأقول) زيادة على ما أجاب به ان أراد القصور بالنسبة للمعلوم بمعنى انه لم يعلم مما سيأتي انتفاء تعلق خطاب الاباحة والندب والكراهة لان ما سيأتي خاص بغيرها فلا تعلم هي منه فجوابه انه اذا علم كون الغفلة وما ذكر معها موانع من تعلق بعض أنواع الخطاب علم كونها موانع أيضا من بقيتها للظهور ان مانعيتها ليس الا لعدم التأهل معها للخطاب وان أراد القصور بالنسبة للمعلوم منه بمعنى ان هذا الآتي لا يفيد امتناع مخاطبة الغافل وما ذكر معه على وجه الاباحة والندب والكراهة فجوابه المنع لما ذكر أيضا على ان ايراد هذا البحث هنا غير متجه بل المتجه تأخيره الى محله (قوله وأما خطاب الوضع الآتي فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف) اى حيث أخرجه بقوله من حيث انه مكلف (وأقول) فيه نظر ظاهر لما تقدم من حمل الحيثية على معنييها من التقييد والتعليل وحينئذ فيتناول قوله المتعلق بفعل المكلف خطاب الوضع بالطريق الذي جعله به متناولا للتخيير والاقتضاء الغير الجازم وهو انه لولا وجود التكليف لم يوجد الوضع ألا يرى الى انتفائه قبل البعثة كانتفاء التكليف اللهم الا ان يقال الطريق المذكور حاصله الدوران كما تقدم ومحل اعتباره حيث لا معارض له وقد عارضه هنا ثبوت خطاب الوضع مع انتفاء التكليف كما في حق غير البالغ العاقل فسقط اعتباره بخلاف التخيير والاقتضاء الغير الجازم اذ لم يثبتا بدون التكليف في حق أحد وقد يدفع هذا بان تعلق خطاب الوضع تابع لتعلق خطاب التكليف في الجملة وحينئذ فلم يثبت خطاب الوضع بدون خطاب التكليف وهذا البحث قد تقدم الكلام عليه فليتأمل (قوله زاد في التعريف السابق ما يدخله فقال خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع) اعترضه شيخنا الشهاب فقال فيه نظر اما أولا فلان من جملة التعريف السابق ذكر الحيثية السابقة أعني قوله من حيث انه مكلف وليست مذكورة في كلام ابن الحاجب كما ترى ففي قوله في التعريف السابق نوع تسامح واما ثانيا فلأن هذه الزيادة لا تلزم من جعله منه قال العضد عن بعض من يجعله منه خطاب الوضع يرجع الى الاقتضاء والتخيير اذ معنى جعل الشيء دليلا اقتضاء العمل به وجعل الزنا سببا لوجوب الحد هو وجوب الحد عند الزنا يعني ايجابه وجعل الطهارة شرطا لصحة البيع جواز الانتفاع بالمبيع عندها وحرمته عند عدمها وعليه فقس يعني تجويزه وتحريمه قال فالحاصل ان مرادنا من الاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمني وخطاب الوضع من قبيل

كما يعلم مما سيأتي من امتناع تكليف الغافل والملجأ والمكره ويرجع ذلك في التحقيق الى انتفاء تكليف البالغ العاقل في بعض أحواله وأما خطاب الوضع الآتي فليس من الحكم المتعارف كما مشى عليه المصنف ومن جعله منه كما اختاره ابن الحاجب زاد في التعريف السابق ما يدخله فقال خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير او الوضع

الضمنى اه وفى قوله مايدخله اشارة الى أن قيد الاقتضاء والتخيير أخرجه من الجنس فهذا القيد المزيد مدخل له بعد خروجه وبه صرح غيره وهو خلاف شان القيد المشار اليه فى قولهم شان الجنس الادخال وشان القيد الاخراج ثم هو مع ماقبله مخرج لنحو مدركون وماتعملون على أن الاصل فى ذكر قيود التعريف البيان دون الاحتراز اه لفظ شيخنا بحروفه (وأقول) كلا الامرين مدفوع اما الاول فهو سهو ظاهر وذلك لان قول ابن الحاجب بالاقتضاء والتخيير هو بمعنى الحيثية التى ذكرها المصنف كما تقدم بيانه فى كلام الشارح حيث قال والمتعلق باوجه التعلق الثلاثة الى قوله لتناول حيثية التكليف للاخيرين منها كالاول الظاهر الخ فالمراد بالحيثية فى كلام المصنف وبقول ابن الحاجب بالاقتضاء أو التخيير واحد وقول المصنف خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف وقول ابن الحاجب خطاب الله المتعلق بفعل المكلف بالاقتضاء أو التخيير تعريف واحد لاتعريفان لان معناهما واحد لايختلف اذ التفاوت فى اللفظ مع اتحاد المراد به لايوجب اختلاف التعريف بل اتحاده فما اقتضاه قول الشارح زاد فى التعريف السابق من ان ابن الحاجب ذكر التعريف السابق وزاد عليه صحيح لاغبار عليه والشيخ نظر الى اختلاف اللفظ مع الغفلة عن اتحاد المعنى فوقع فيما وقع فيه على أنا لو تنزلنا عن ذلك كان هذا الاعتراض مدفوعا أيضا لان دعوى الزيادة فى التعريف لاتنافى النقص منه أيضا بل تصدق مع ذلك بدليل انتظام الكلام عند التصريح بالامرين جميعا وغاية مافى الباب على هذا الاحتياج الى قرينة وحكاية ذلك التعريف المزيد فيه بقوله فقال الخ مما يصلح قرينة على ذلك فتدبر وأما الثانى فلأن مراد الشارح مايدخله بحسب الظاهر من غير احتياج الى التكلف الذى لايليق بالحدود ولانه لم يدع لزوم هذه الزيادة لمن جعله منه بل حاصل كلامه حكاية أمر واقعى وهو ان من جعله منه زاد ماذكر قاصدا بزيادته الادخال وهذا كلام صحيح مطابق للواقع فان هذه الزيادة لم تقع فى كلام من زادها كابن الحاجب الا لقصد الادخال كما يعلم من شراح كلامه كالعضد وأما ان الادخال متوقف فى الواقع على هذه الزيادة أولا فامر آخر ليس فى كلام الشارح تصريح بالدخول فى عهدته فتدبره فان فيه دقة ما فان قيل بعض من جعله منه لم يات بهذه الزيادة كما يعلم من كلام العضد فيشكل قوله من جعله منه زاد لان من من صيغ العموم والحكم على العام حكم على كل فرد فرد منه فيلزم الحكم بزيادة ماذكر على كل من جعله منه مع انه ليس كذلك كما تقرر قلنا الحكم على العام قد يكون على مجموع افراده لاعلى كل فرد كما تقرر فى محله وكلام الشارح جار على هذا الاستعمال على انه لامانع من جعل ما نكرة موصوفة والتقدير وفريق جعله منه زاد الخ فلا يلزم العموم وأما ما أطنب به على الادخال بهذا المزيد فمما لايلتفت اليه لان القيود لاتنحصر فى الاخراج بل تكون لغيره أيضا كالادخال كما نص عليه الائمة ثم رأيت شيخ الاسلام أورد الوجه الثانى من اعتراض شيخنا وقد علمت اندفاعه (قوله لكنه لايشمل من خطاب الوضع ما متعلقه غير فعل المكلف الخ) اعترضه شيخنا الشهاب حيث قال مانصه قال التفتازانى فان قلت هب ان ماخرج بقيد الاقتضاء أو التخيير دخل بقيد الوضع لكن من الاسباب والشروط ماليس بفعل المكلف كزوال الشمس وطهارة المبيع ونحو ذلك فكيف يستقيم الحد طردا وعكسا قلنا المراد بالتعلق

لكنه لايشمل من خطاب الوضع ما متعلقه غير فعل المكلف كالزوال سببا لوجوب الظهر

الوضعى أعم من ان يجعل فعل المكلف سببا أو شرطا مثلا أو يجعل الشئ سببا أو شرطا له اﻫ والسؤال المحكى أول هذا الكلام هو اعتراض الشارح بعينه بجوابه بجوابه وقوله كالزوال مثال لغير فعل المكلف وسببا حال اﻫ كلام شيخنا (وأقول) لاشبهة لعاقل ان من المحال عادة عدم اطلاع الشارح على ما قاله التفتازانى من السؤال والجواب اذ كيف يتأتى مع ما علم من مزيد تثبته واحتياطه تعرضه لكلام مثل ابن الحاجب من غير مراجعته لكلام من هو العمدة فى التكلم عليه المشهور بالاضافة اليه فكأنه لم يرتض الجواب ويمكن ان يوجه ذلك بأمرين الاول ما فى ذلك الجواب من مزيد التكلف الذى لا يليق بالحدود ولا بطريقة ابن الحاجب حيث ذهب الى زيادة هذا القيد احترازا عن التكلف الذى وقع فيه من أعرض عن زيادته وحكم برجوع الوضع الى الاقتضاء أو التخيير وذلك لان الخطاب المتضمن لكون الزوال سببا لوجوب الظهر مثلا انما تعلق أولا وبالذات بالزوال فانه انما بين حاله وهو كونه سببا لوجوب الظهر وان لوحظ التكلف وجعل متعلقا بالوجوب بناء على انه بين حاله فى الجملة وهو كون شئ وهو الزوال سببا له فالوجوب أيضا ليس فعل المكلف وانما فعله نفس الظهر فيحتاج فى دعوى تعلقه به الى تكلف آخر بان يقال انه مبين لحاله فى الجملة وهو كون شئ سببا للوجوب المتعلق به فقوله لكنه لا يشمل أى بحسب الظاهر المتبادر الخالى عن التكلف الذى لا يليق بالحدود ولا بطريقة ابن الحاجب ولا تدعو الضرورة الى ارتكابه الثانى انا ان اعتبرنا هذا التكلف فلا يخفى ان الخطاب الوارد بكون الزوال سببا لوجوب الظهر كما انه تعلق بفعل المكلف الذى هو الظهر على هذا الوجه الذى تقرر من التكلف حيث بين ان شيأ سبب للوجوب المتعلق به تعلق بغير فعله الذى هو نفس الزوال على الوجه الخالى عن التكلف حيث بين انه سبب للوجوب وكلا التعلقين حكم وضعى متميز عن الآخر مقصود ان لم يكن الثانى هو المقصود والتعريف المذكور مع الزيادة المذكورة وان تناول التعلق الاول لا يتناول الثانى قطعا وهذا معنى قول الشارح لكنه لا يشمل من خطاب الوضع ما متعلقه غير فعل المكلف كالزوال سببا لوجوب الظهر أى لا يشمل هذا الوضع الخاص الذى هو الخطاب المتعلق بخصوص ما ليس بفعل تعلقا هو الظاهر المتبادر من تعلقه الخالى عن التكلف بان تعلق به ابتداء كتعلقه ابتداء بكون الزوال سببا لوجوب الظهر بان بين ابتداء سببيته لوجوبه وعدم شموله لذلك الوضع مما لا شبهة فيه لعاقل كما لا شبهة له فى تعلق هذا النوع من الوضع بخصوص ذلك المتعلق الذى هو غير فعل ولا فى ان عدم شموله لذلك لا يندفع بالجواب المذكور لان حاصله التكلف ببيان متعلق آخر للخطاب ومعلوم ان الاعتراض بخروج الخطاب باعتبار احد متعلقيه المحقق الثبوت لا سيما مع كون التعلق به هو الظاهر المتبادر لا يندفع ببيان دخوله باعتبار متعلقه الآخر لا سيما مع التكلف فى كونه متعلقا ولا يقدح فى اعتبار كل من التعلقين وكونه باعتبار تعلقه به بخصوصه من أقسام خطاب الوضع اتحاد الخطاب والا لزم امتناع عد الندب وخلاف الاولى قسمين من الحكم لان الخطاب فيهما واحد هو بالنسبة الى الفعل أمر والى الترك نهى بل لزم امتناع تعدد الحكم مطلقا لان الخطاب الذى هو الكلام النفسى صفة واحدة لا تعدد فيه الا باعتبار تعلقاته فتدبر هذا الوجه فانه وجيه جدا لا يقال شرط متعلق الوضع أن يكون فعلا

واستعمل المصنف كغيره ثم المكان المجازى كثيرا.

فغيره وان وقع متعلقا فى الظاهر لا يكون الخطاب باعتباره من الوضعيات لانا نقول هذا باطل قطعا لتصريح الائمة بخلافه حتى ابن الحاجب نفسه ألا ترى الى تمثيله لخطاب الوضع بقوله كالحكم على الوصف بالسببية الوقتية كالزوال اه فهذا منه نص فى جعل الزوال متعلقا بخطاب الوضع بل وفيما قررناه أيضا من أن الخطاب بمجرد تعلقه بالزوال من الوضعيات وبذلك كله تتضح صحة اقتصار الشارح على الاعتراض بعدم الشمول وعدم التفاته لذلك الجواب فلله دره من امام على ان اعتراض الشارح ليس قاصرا على ماليس بفعل بل هو شامل لفعل غير المكلف أيضا لان قوله ما متعلقه غير فعل المكلف شامل لما ليس فعلا أصلا كالزوال ولما هو فعل غير المكلف كالصبى والمجنون مع ان الخطاب المتعلق به من خطاب الوضع ولا يشمله التعريف مع الزيادة المذكورة لتقييده بفعل المكلف لا يقال بل يشمله بناء على ان المراد بفعل المكلف فعل جنس المكلف أى فعل ما يصدق عليه الانسان مثلا لانا نقول لا اعتبار بمثل هذا ولا يصح وقوع مثله فى مطلق الكلام فضلا عن التعريف لانه مما لا يفهم من اللفظ مطلقا على انه يبقى ما متعلقه فعل البهيمة ولا يصح ان يراد بجنس المكلف جنس الحيوان مطلقا اذ لا يقدم على ذلك عاقل ثم رأيت الكمال أجاب بما يوافق أصل ما ذكرناه فى الوجه الاول والثالث ورأيت شيخ الاسلام بعد ان ذكر الامر الثانى من الامرين اللذين حكينا هما عن شيخنا الشهاب وتكلمنا عليهما فى الكلام على قول الشارح السابق زاد فى التعريف السابق ما يدخله فقال الخ كما تقدم بيان ذلك ذكر أن السعد أجاب بما ذكره الشارح وقد علمت عذر الشارح فى الاعراض عن جوابه وعدم الالتفات اليه بما لا مزيد عليه ان أحسنت التامل واعرضت عن محض التقليد لكل ما تسمع والعجب مما يفهم من هذا الكلام من شيخ الاسلام من ان الشارح لم يطلع على جواب السعد أو انه قصر بتركه أو بذكر الاعتراض من أصله مع ظهور ما فى ذلك الجواب مما يقتضى تركه وعدم التعويل عليه ومع القطع بحسب الحال والعادة بان الشارح اطلع عليه ولم يلتفت اليه (قوله واستعمل المصنف الخ) قال شيخنا العلامة السين فيه ليست للطلب بل لمجرد التأكيد اى اعمل اى أطلق المصنف وقوله كغيره تقوية وسند للمصنف وهو اما على حذف مضاف أى كاستعمال غيره أو حال من المصنف أى استعمل المصنف حال كونه مشابها لغيره اه (قوله للمكان المجازى) انما عدى استعمل باللام اما لانها بمعنى فى كما قاله شيخنا العلامة واما لانه ضمن استعمل معنى استعار كما قاله شيخنا الشهاب قال وحيث فسرها أى ثم بهنا فكان عليه أن يقول للمكان المجازى القريب (أقول) فى ثم تجوز من جهتين ولا يخفى أن تفسيرها بهنا الذى هو من اشارات القريب ينافى تفسيرها بذلك الذى هو من اشارات البعد فى قوله أى من أجل ذلك اللهم الا أن يقال استعمل هنا فى البعيد مجازا أو ذلك فى القريب كذلك أو يقال أشار أولا بهنا الى قرب المشار اليه لقرب محله وما فهم منه وثانيا بذلك الى بعده باعتبار أن المعنى غير مدرك حسا فكانه بعيد ثم رأيت فى شرح التسهيل للدمامينى ما نصه وانظر ثم فى قول العلماء ومن ثم كان كذا هل معناه معنى هنالك اى التى للبعيد أو معنى هنا اى التى للقريب والظاهر هو الثانى اه ثم مما ينبغى التامل فى علاقة هذا المجاز وفى قرينته ويمكن أن تجعل العلاقة هى المشابهة فان المعنى محل الفكر وتردده اليه بملاحظته المرة بعد الاخرى كما ان المكان محل للجسم

والتردد اليه باتيانه المرة بعد الاخرى والقرينة استحالة كون المعنى مكانا حقيقيا فليتأمل ثم رأيت لبعضهم فى قول ابن الحاجب ومن ثم اختلف فى رحمن مانصه قوله ومن ثم للاشارة الى المكان الاعتبارى كانه شبه الاختلاف المذكور فى شرط تأثير الالف والنون انه انتفاء فعلانة أو وجود فعلى بالمكان فى ان كلا منهما منشأ اذ المكان منشأ النباتات والاختلاف المذكور منشأ اختلاف آخر وهو الاختلاف فى صرف رحمن فجعل الاختلاف المذكور من افراد المكان ادعاء ثم شبه المكان الاعتبارى بالمكان الحقيقى لاشتراكهما فى المكانية فذكر اللفظ الموضوع للمكان اه وعلى قياسه يقال هنا شبه ماذكر من ان الحكم خطاب الله لكونه منشأ الاعتقاد المذكور بالمكان الخ فليتأمل (قوله ويبين فى كل محل بما يناسبه) قال شيخنا الشهاب اشارة الى ان ثم لادلالة فيها على أزيد من مشاربها اليه لوحظ فيه كونه مكانا وأما بيان ذاته وحقيقته فبقرينة خارجية تختلف باختلافها اه (قوله كما سيأتى) لايقال ماهنا من جملة الكل ولايصدق فيه قوله كما سيأتى لانه يبين هنا الا فيما سيأتى لانا نقول هذا غلط ظاهر لان ماهنا انما يبين أيضا فيما سيأتى ضرورة تأخر بيانه عن هذا الكلام المشتمل على الحوالة (قوله فقوله هنا ومن ثم اى ومن هنا) أقول قوله مبتدأ وهو بمعنى مقوله وهنا متعلق به ومن ثم عطف بيان عليه اذ المفسر بهنا اللفظ من ثم لا النطق به وقوله أى ومن هنا قال شيخنا العلامة خبر عن قوله فقوله لقيام أى مقام معناه والا فدخولها فى الاصل عطف بيان على ماقبله اه والاوجه انه متعلق الخبر لانفسه والتقدير مثلا يقال فى بيانه وتفسير معناه اى ومن هنا اى هذا اللفظ اونفس الخبر على حذف مضاف اليه والى المبتدا والتقدير فمعنى قوله هنا ومن ثم معنى قولنا اى ومن هنا أى معنى هذا اللفظ (قوله أى من أجل ذلك نقول لاحكم الا لله) فيه أمور الاول انه حمل من على معنى التعليل هنا وفى جميع مواضعها من الكتاب قال شيخنا العلامة والظاهر ان كونها للتعليل لايتعين بل يصح كونها لابتداء الغاية بل هو اظهر لان ثم للمكان وكون من الداخلة عليها لابتداء الغاية أظهر من كونها للتعليل اه (وأقول) أما أولا فقد أطبق شراح كافية ابن الحاجب من الشيخ الرضى وغيره على حملها على معنى التعليل فى نحو قول الكافية فى بحث مالا ينصرف ومن ثم اختلف فى رحمن ولولا انه الارجح الاظهر ما اطبقوا عليه وأما ثانيا فقد قال الشيخ الرضى وتبعوه المقصود من معنى الابتداء فى من أن يكون الفعل المتعدى بمن الابتدائية شيأ ممتدا كالسير والمشى ونحوهما ويكون المجرور بمن الشئ الذى منه ابتدئ ذلك الفعل نحو سرت من البصرة أو يكون الفعل المتعدى بها أصلا للشئ الممتد نحو تبرأت من فلان الى فلان وكذا خرجت من الدار فان الخروج ليس شيأ ممتدا اذ يقال خرجت من الدار اذا انفصلت منها ولو باقل من خطوة ثم قال وتعرف من الابتدائية بان يحسن فى مقابلتها الى أو مايفيد فائدتها نحو قولك أعوذ بالله من الشيطان الرجيم لان معنى اعوذ به التجئ اليه وأفر اليه فالباء هنا افادت معنى الانتهاء اه ولايخفى ان القول فى قوله نقول لاحكم الا لله بمعنى الاعتقاد لا اللفظ اذ لامعنى له هنا وان الاعتقاد ليس أمرا ممتدا ولا يظهر كونه أصلا للممتد الا بالتكلف كما أن أصل مقابلة من هنا بالى أو مايفيد فائدتها فضلا عن حسنها لايظهر بدون التكلف بخلاف معنى التعليل فانه ظاهر لاتكلف فيه بحسب اللفظ

ويبين فى كل محل بما يناسبه كما سيأتى فقوله هنا (ومن ثم) أى ومن هنا وهو ان الحكم خطاب الله أى من أجل ذلك نقول (لاحكم الا لله)

ولا بحسب المعنى فكيف مع ذلك يقال ان كونها للابتداء اظهر تشبثا بمجرد أن ثم للمكان مع انه ليس مكانا حقيقيا كما تقدم * ثانيها قال الكمال ظاهره ان تعريف الحكم بانه خطاب الله دليل يحملنا على القول بانه لا حكم الا الله وليس بسديد وانما مقصود المصنف انه يعلم من تعريفنا الحكم بانه خطاب الله أنا نقول لا حكم الا الله فلا حكم عندنا للعقل بحسن أو قبح بالمعنى الذى هو محل النزاع بيننا وبين المعتزلة وبيان ذلك انا أخذنا الحكم جنسا يتناول المحدود وغيره وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه فلا حكم الا خطابه وهذا معنى قولنا لا حكم الا الله تعالى وعبارة الشرح غير وافية بايضاح هذا المحل اه (وأقول) أما قوله ظاهره ان تعريف الحكم بانه خطاب الله دليل يحملنا الخ فليس بسديد لانه زعم ان ظاهر كلام الشارح ان المشار اليه بذلك هو تعريف الحكم بانه خطاب الله وليس كذلك قطعا بل صريح قول الشارح تفسيرا للمشار اليه وهو ان الحكم خطاب الله انه جعل المشار اليه ان الحكم خطاب الله لا تعريفه بانه خطاب الله ولا خفاء فى أن كون الحكم هو خطاب الله المذكور مما يحمل على قولنا اى اعتقادنا اذ القول هنا بمعنى الاعتقاد كما تقدم بيانه أن لا حكم الا الله تعالى ويوجبه اذ انتفاء الحكم عما عدا الله لازم لكون الحكم خطاب الله واعتقاد الملزوم مما يحمل على اعتقاد اللازم على أن تعريف الحكم بانه خطاب الله مما يحمل من اعتقد مطابقته للواقع على ما ذكر أيضا اذ من لازم اعتقاد ذلك اعتقاد انتفاء الحكم عما سوى الله فقوله بالنسبة لهذا أيضا ليس بسديد وعلى التقديرين فلا يخفى أن كون ذلك مقصود المصنف أقرب الى عبارته وأقل تكلفا فيها مما ادعاه هو فقد ظهر ان ما اقتضته العبارة على هذا فى غاية السداد من هذه الجهة التى اقتصر عليها الكمال لكن فيها نظر قوى من جهة أخرى وهو أن التعريف ليس للحكم على الاطلاق بل لنوع مخصوص منه وهو التكليفى المتعارف بين الاصوليين بالاثبات والنفى كما أشار اليه الشارح اولا وحينئذ فالذى تضمنه التعريف انما هو ان الحكم المخصوص هو خطاب الله تعالى المذكور لا ان الحكم على الاطلاق هو ذلك ومعلوم ان كون المخصوص ما ذكر لا يحمل على اعتقاد أن لا حكم على الاطلاق الا الله كما افاده اطلاقه النفى واستعماله فيه الصيغة التى هى نص فى نفى الجنس وهى لا مع بناء اسمها فى قوله لا حكم الا الله اذ انتفاء الحكم عما عدا الله على الاطلاق ليس لازما لكون المخصوص خطاب الله كما لا يخفى وهذا النظر كما هو متوجه على التقرير الذى بيناه متوجه على المعنى الذى قال الكمال انه مقصود المصنف اذ لا يعلم من تعريف الحكم المخصوص بانه خطاب الله انا نقول بنفى الحكم على الاطلاق عما سوى الله اذ لا يلزم من اختصاص الحكم المخصوص بالله تعالى اختصاص الحكم على الاطلاق به تعالى بل انما يعلم منه انا نقول بان هذا المخصوص مختص بالله تعالى اللهم الا أن يقال ليس المقصود بقول المصنف لا حكم الا الله سلب الحكم على الاطلاق عن غيره تعالى بل سلب الحكم المخصوص عن غيره تعالى وحينئذ يتم مقصود المصنف اذ لا خفاء فى أن القول بسلب المخصوص يعلم من كون الحكم المخصوص خطاب الله المذكور وعلى هذا يتم أيضا ما تقدم ان العبارة اقتضته ويندفع عنه النظر من تلك الجهة السابقة أو يقال لا قائل بالفرق بين حكم وحكم مما وقع فيه النزاع فاذا اختص به تعالى هذا الحكم المخصوص لزم اختصاص المطلق به تعالى أو يقال ليس المراد ان ما تضمنه التعريف

بمجرده منشأ العلم بالقول المذكور بل المراد ان له مدخلا فى حصول ذلك العلم فان الظاهر من
اضافة هذا النوع اليه تعالى دون غيره كون المطلق مضافا اليه تعالى لانه اللائق بجنابه تعالى
والحاصل ان بيان اختصاص هذا النوع به تعالى مما ينبه على اختصاص المطلق وعلى هذا يمكن
ان يتم أيضا ما تقدم انه مقتضى العبارة فان كون الحكم المخصوص خطاب الله تعالى مع كون
اللائق ان يكون الباقى مضافا اليه تعالى مما يحمل على اعتقاد انتفاء الحكم مطلقا عن غيره
تعالى وبوجبه فليتأمل فان هذا كله من التكلف الذى لا يخفى ثالثها ان المقصود من هذا النفى
التمهيد لخلاف المعتزلة فى حكم العقل والرد عليهم فيه كما أشار اليه الشارح بقوله فلا حكم للعقل
بشئ مما سيأتى عن المعتزلة وحينئذ ففيه نظر ظاهر اما أولا فلان الحاكم حقيقة هو الله تعالى
وحده اتفاقا كما سيأتى عند قول الشارح أى يدرك العقل ذلك تصريح الاسنوى بذلك بقوله
فتلخص ان الحاكم حقيقة هو الشرع وانما النزاع كما سيأتى تحريره فى أن العقل هل يدرك
الحكم من غير افتقار الى الشرع وأما ثانيا فغاية ما يلزم مما سبق بمعونة العناية والتكلف نفى
الحكم مطلقا تكليفيا أو وضعيا لكن ذكر المصنف فى موضع النزاع أمرا آخر بقوله وبمعنى الذم
عاجلا الخ خارجا عنهما لان ترتب الذم والعقاب ليس واحدا من الاحكام الخمسة ولا من أحكام
الوضع بل هذا هو الذى صرح بجعله فى موضع النزاع هنا وعلى هذا فظاهر ان النفى المذكور
لا يصلح بالنسبة لهذا التمهيد والرد المذكورين والحاصل انه ان أراد بقوله لا حكم الا لله ما هو
الظاهر منه فهو محل اتفاق فلا يصلح لما ذكر أو نفى ادراك العقل فهذا لا يتفرع على ما قبله بل
لا مدخل لما قبله فيه ولو سلم لم يجر فى ذلك الامر الآخر الذى هو ترتب ما ذكر فلا يتجه قوله ومن
ثم الخ ويمكن ان يوجه المتن بمنع ان مقصوده من هذا النفى ما ذكر بل مجرد دفع التوهم لكن يبقى
الاشكال على الشارح فى حمله على ما تقدم نعم يمكن أن يجاب عن الاول بانه يكفى فى التمهيد
والرد الاشارة اليهما بما أريد من العبارة وان لم يكن مفهوما منها والمراد من قوله لا حكم الا لله
اثبات الحكم له تعالى وحده حسبما أراد لا بحسب المصالح والمفاسد وهذا المعنى مما يستلزم نفى
حكم العقل بمعنى ادراكه فان المعتزلة انما قالوا به بناء على ان حكمه تعالى تابع للمصالح والمفاسد
المدركين بالعقل كما قال السيد ذهبت المعتزلة الى ان الافعال فى ذواتها مع قطع النظر عن
أوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله
الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما فسروه بكون الفعل بحيث
يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن هو تتفاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق
فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب والا فان استحق فاعله المدح فقط فهو الندب
أو استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة أو لا يتعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة وهذه
الامور أعنى الوجوب واخواته ثابتة للافعال فى ذواتها وليست مستفادة من الشرع بل
حاصلة قبله أيضا لا بالقياس الى العباد فقط بل بالقياس الى الخالق أيضا ولذلك قالوا بوجوب
أشياء عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا ووصفوا الافعال بالحسن والقبح بالنسبة اليه وذهبوا الى
ان أوامر الشرع ونواهيه كاشفة عنها الامثبتة اياها فوجوب الصلاة وحرمة الزنا أمران
ذاتيان لا بسبب الامر والنهى بل هما كاشفان عنهما انتهى وعن الثانى بانه اذا فهم عدم

ادراك العقل لاحكام التكليف والوضع فهم عدم ادراكه لما يترتب عليها من ترتب ماذكر لانه
اذا انتفى ادراكه وجوب هذا الفعل مثلا انتفى ادراكه انه يذم ويعاقب بتركه فليتأمل وعلى هذا
فلا اشكال على واحد من المتن والشرح على انه سيأتى عن شيخنا العلامة دعواه رجوع
الترتب المذكور الى خطاب الوضع لكن فيه نظر سنبينه ويجوز ان يريد بقوله لا حكم الا لله انه
لا يدرك الحكم الا من جهته أى بواسطة ما بينه على يد الرسل يناسب هذا المعنى قول الشارح فى
شرح قول المصنف الآتى شرعى أى لا يؤخذ الا من الشرع ولا يدرك الا به فحمل حكم الشرع
فى محل النزاع على الادراك به ينبغى ان يكون فى التمهيد بهذا المعنى أيضا وعلى هذا فلا اشكال
فى صحة التمهيد والتفريع واذا علمت جميع ما قررناه فى هذا المحل علمت ان الكمال بمعزل عن
ايضاحه وان ما أشار اليه بقوله السابق وعبارة الشرح غير وافية بايضاح هذا المحل من انه هو
وفى بايضاحه لم يصادف محلا (قوله فلا حكم) للعقل انما لم يقل فلا حكم لغيره كما هو المناسب
لعموم النفى فى قوله لا حكم الا لله تنصيصا على محل النزاع فانه منحصر فى الواقع فى حكم العقل
واحترازا عن زيادة ما يستغنى عنه (قوله بما سيأتى عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والقبح)
قال شيخنا الشهاب حسن الفعل وقبحه المعروضان للخلاف هما بمعنيين أحدهما كون الفعل
تعلق أمر بالثناء على فاعله أو ذمه الثانى كونه لا حرج فى فعله ومقابله وقد مشى فى المتن على ما يلائم
الاول حيث قال وبمعنى ترتب الذم الخ وفيما سيأتى على ما يلائم الثانى حيث قال والحسن
المأذون الخ واعلم انه لا يخرج الفعل عندهم أعنى المعتزلة عن الحسن والقبح بهذين المعنيين الا
ان المصنف لما اقتصر من محل الخلاف على ما يقرب من المعنى الاول وكان المكروه والمباح
وفعل غير المكلف بالنظر اليه ليس حسنا ولا قبيحا ومع ذلك يحكم العقل فيه عندهم ساغ للشارح
أن يقيد بالبعض نظرا لما اقتصر عليه المصنف وان كان ترك التقييد أشمل نظرا للمعنيين معا
انتهى وقضيته ان محل النزاع غير خاص بالحكم التكليفى لان فعل غير المكلف لا يتعلق به حكم
تكليفى وعبارة العضد وان الحسن والقبح انما يطلق لثلاثة أمور اضافية لا ذاتية الاول
موافقة الغرض ومخالفته الثانى ما أمر الشارع بالثناء على فاعله أو الذم له الثالث ما لا حرج فى
فعله وما فيه حرج قال والمباح وفعل غير المكلف حسن بهذا التفسير انتهى قال المولى سعد
الدين ثم انه لم يبين ان أى هذه المعانى محل النزاع والظاهر انه المعنيان الاخيران كما ذكره بعض
الشارحين وانما اقتصر فى المواقف على الثانى لانه لم يذكر التفسير الثالث ولان معنى الحرج
استحقاق الذم فى حكم الشارع فاستويا انتهى وقضيته ما ذكر أيضا ويبقى الكلام فيما لا يتعلق
بالفعل مطلقا من الاحكام الوضعية ككون الزوال سببا لوجوب الظهر على ما تقدم تحقيقه
ولا يبعد انه من محل النزاع أيضا وفسر الكمال ما سيأتى بقوله أى من ترتب المدح أو الذم
عاجلا والثواب أو العقاب آجلا على الفعل ومن وجوب شكر المنعم عقلا عندهم ومن الحظر
والاباحة والوقف عنهما الهم فيما قبل ورود الشرع قال ويعبر عن بعض ذلك وهو ترتب المدح
أو الذم والثواب أو العقاب على الفعل بالحسن والقبح العقليين فقوله المعبر عن بعضه نعت
لما فى قوله بما سيأتى انتهى فبين بذلك انقسام ما سيأتى الى ما يعبر عنه بالحسن والقبح وهو
ترتب المدح أو الذم والثواب أو العقاب على الفعل والى ما لا يعبر عنه بذلك كوجوب شكر

فلا حكم للعقل بشئ مما سيأتى عن المعتزلة المعبر عن بعضه بالحسن والقبح

المنع والحظر والاباحة هذا مقتضى صنيعه وظاهره ان المراد التعبير فى لسان القوم ويرد عليه ان كلا من الوجوب والاباحة عبروا عنه بالحسن وان الحرمة عبروا عنها بالقبح والصواب ان المراد التعبير فى كلام المصنف حيث ذكر محل النزاع لا مطلقا فكان الصواب ان يدل قوله ويعبر عن بعض ذلك بقوله وعبر أى المصنف عن بعض ذلك حيث ذكر محل النزاع فتامل (قوله ولما شاركه فى التعبير بهما عنه) اعترضه شيخنا الشهاب كشيخنا العلامة بانه يجب حذف عنه لان التعبير بهما عن ذلك البعض لا يشركه فيه غيره انتهى (واقول) الوجوب ممنوع وبيان ذلك ان ابن الحاجب لما قال فى خواص الاسم والاسناد اليه اعترض بان الضمير عائد الى الاسم فيصير المعنى ان الاسناد الى الاسم خاصة الاسم ولا فائدة فيه اذ لا يدل على عدم الاسناد الى غير الاسم فدفع السيد وغيره الاعتراض بتفسير الاسناد اليه بقوله أى الكون مسندا اليه فاشار الى ان المراد اختصاص هذه الصفة فلو أسند الى غيره لم يختص مطلق الصفة واورد على هذا ان الضمير راجع الى الاسم فالاشكال بحاله واجيب بانه راجع الى اللفظ أو الشئ أو الى الاسم والحكم على حقيقة الصفة لا خصوصها كما يقال علامة الرجل لحيته أى حقيقة اللحية وقال شيخنا الشريف لا يبعد ان أمثال هذه العبارة كالمحكوم عليه والمفعول به وفيه لغلبة الاستعمال صار كالعلم فلا يقتضى الضمير مرجعا ولا يخفى امكان جريان جميع ذلك هنا بان يفسر التعبير بهما عنه بالكون معبرا بهما عنه فيكون الاشتراك فى هذه الصفة ويجعل ضمير عنه للشئ أو للبعض والحكم على حقيقة الصفة لا خصوصها والمعنى حينئذ ولما شارك فى الكون معبرا بهما عن الشئ أو عن البعض والمراد منه عموم كونه شيأ لا خصوص كونه ذلك البعض فان الخاص قد يذكر مع ارادة عمومه لا خصوصه أو يقال هذه العبارة لا يقتضى الضمير فيها مرجعا لغلبة استعمالها فى هذا المعنى حتى كانها علم عليه فليتأمل (قوله بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته) أى ملائمة الشئ الحسن للطبع ومنافرته فالمصدر مضاف للمفعول والجار والمجرور اعنى بمعنى حال اما من الحسن والقبح بناء على تجويز سيبويه مجئ الحال من المبتدا واما من مرفوع عقلى والباء للملابسة واضافة معنى بيانية والتقدير ملتبسا بمعنى هو ملائمة الطبع ومنافرته فان قلت الحسن والقبح نفس الملائمة والمنافرة لا شئ آخر ملتبس بهما والشئ لا يلتبس بنفسه لان الالتباس يقتضى المغايرة والاكتفاء فيه بالمغايرة الاعتبارية وتحققها هنا محل نظر قلت الحسن والقبح اعم من الملائمة والمنافرة لصدقهما أيضا بما سيأتى وغيره ولا اشكال فى التباس الاعم بالاخص لا يقال لا حاجة الى ذلك لجواز ان يكون الحسن والقبح مرادا بهما اللفظ والباء فى بمعنى ظرفية بمعنى فى والتقدير ولفظ الحسن ولفظ القبح حال كونهما مستعملين فى معنى ملائمة الطبع ومنافرته ولا غبار على هذا لانا نقول حمل الحسن والقبح على اللفظ يمنع منه الاخبار عنهما بقوله عقلى اذ العقلى هو المعنى دون اللفظ ولهذا قدر الشارح للشئ فان حسن الشئ وقبحه انما هو المعنى لا اللفظ اللهم الا ان يجعل الاخبار عنهما بقوله عقلى على حذف المضاف أى معناهما عقلى فيصح الحمل على اللفظ لكنه تكلف لا حاجة اليه فان قلت فأى فائدة فى زيادة لفظ المعنى حتى فات الاختصار المقصود له ولزم ارتكاب ما هو خلاف الاصل من بيانية الاضافة وهلا قال بملائمة الطبع ومنافرته قلت الفائدة الدلالة على ان

ولما شاركه فى التعبير بهما عنه ما يحكم به العقل وفاقا بدأ بتحرير المحل النزاع فقال (والحسن والقبح) للشئ (بمعنى ملائمة الطبع ومنافرته) كحسن الحلو وقبح المر

بدخول الباء هو المراد بالحسن والقبح ولولا زيادة لفظ المعنى لم يفهم ذلك واعلم ان ابن الحاجب عبر بموافقة الغرض ومخالفته قال شيخنا العلامة وربما يقال ان بينهما فرقا فان الموافق للغرض ربما لا يوافق الطبع والمخالف للغرض ربما يوافق الطبع كما فى دواء المريض اه أى والملائم للطبع ربما خالف الغرض والمنافر للطبع ربما وافق الغرض وبالغرض عبر فى المواقف فقال الثانى ملائمة الغرض ومنافرته وقد يعبر عنهما أى عن الحسن والقبح بهذا المعنى بالمصلحة والمفسدة اه قال السيد فى شرحه فيقال الحسن ما فيه مصلحة والقبح ما فيه مفسدة وما خلا عنهما لا يكون شيأ منهما اه وقد يقال كل من المصلحة والمفسدة قد يوجد مع موافقة الغرض او مخالفته (قوله وبمعنى صفة الكمال والنقص) أقول فى الجار والمجرور ما تقدم واضافة معنى الى صفة واضافة صفة الى الكمال بيانيتان ويوافق ذلك تعبير غير المصنف كالسيد فى حواشى العضد بقوله قد يطلق الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان اه أى وملتبسا بمعنى هو صفة هى الكمال والنقص وفائدة زيادة لفظ المعنى ما تقدم وزيادة لفظ الصفة دفع توهم ان المراد معنى لفظ الكمال والنقص فيوهم اعتبار التعبير عنه بلفظهما فى اطلاق الحسن عليه وليس كذلك كما هو ظاهر وبهذا يندفع اعتراض شيخنا العلامة فانه بعد ما ذكر ان اضافة معنى الى صفة اما من اضافة الاعم الى الاخص أو الاضافة البيانية قال والمراد بالصفة المعنى القائم بالغير فحسن العلم مثلا هو كونه صفة كمال والعلم نفسه صفة كمال فلو قال وبمعنى كونه صفة كمال كان أوفق بالمعنى المراد والحاصل ان الصفة هو العلم وحسنه هو كونه صفة كمال فلا يصح تفسير الحسن بنفس العلم مثلا بل بكونه صفة كمال اه ووجه اندفاعه انه مبنى كما ترى على ان الصفة فى عبارة المصنف هى المعنى الموصوف بالكمال كالعلم وليس كذلك بل هى نفس الكمال كما تقرر وبه يظهر ان المصنف لم يفسر الحسن بنفس العلم مثلا كما زعمه الشيخ عليه على ما يفهم من قوله والحاصل الخ بل هذا الزعم غلط على المصنف واضح بل انما فسره بكمال العلم مثلا وعبارة المصنف هى عبارة المواقف فانه عبر بقوله الاول أى من المعانى صفة الكمال والنقص يقال العلم حسن والجهل قبيح اه ثم قال السيد فى شرحه فالحسن كون الصفة صفة كمال والقبح كون الصفة صفة نقصان اه وبينه وبين ما تقدم عن حواشى العضد له تفاوت لا يخفى فانه فيما تقدم عنه فى تلك الحواشى جعل الحسن عبارة عن الكمال كما هو محصول عبارة المصنف على توجيهنا لا عن كون الشئ صفة كمال أى صفة يحصل لمن اتصف بها كمال كما يفيده قول السيد فى شرح تمثيل المواقف السابق العلم حسن والجهل قبيح ما نصه فى الاول أى لمن اتصف به كمال وارتفاع شان وفى الثانى أى لمن اتصف به نقصان واتضاع حال اه ولا يخفى الفرق بينهما والحاصل انه لا شبهة فى ان نسبة المصنف الى انه فسر الحسن بنفس العلم مثلا غلط ظاهر كما علم مما قررناه ويبقى الكلام فى انه عبارة عن نفس كمال العلم مثلا كما اقتضته عبارة المصنف كما بيناه ووفاقا لما اقتضته عبارة المواقف وحواشى العضد المذكورة أو عن كون العلم مثلا صفة كمال كما اقتضته عبارة شرح المواقف وقال شيخنا الشهاب فى قوله وبمعنى صفة الكمال ما نصه لا بد فيه من تقدير أى وبمعنى كونه صفة كمال أو نقص لان الصفة نفسها هى الشئ المتصف بالحسن والقبح لا هما ولو أضاف الكمال الى الصفة عكس ما فعل لصح المعنى بلا تقدير وقد يجاب بان الاضافة بيانية ويرد عليه

(و) بمعنى (صفة الكمال والنقص) كحسن العلم وقبح الجهل (عقلى)

أى يحكم به العقل اتفاقا (وبمعنى ترتب) المدح و (الذم عاجلا) والثواب (والعقاب آجلا) لحسن الطاعة وقبح المعصية (شرعى)

انذكر الكمال والنقص وحدهما يؤدى هذا المعنى مع الاختصار الذى هو مقصود له ويجاب بان الاقتصار عليهما يوهم ارادة النهاية فى الكمال والنقص وليس مرادا اه ولا يخفى ان المعنى باعتبار جوابه بان الاضافة بيانية مخالف للمعنى الذى ادعاه أولا بقوله لابد فيه من تقدير الخ مع ان قضية سياقه ان هذا الجواب دافع لاحتياج ذلك المعنى الى التقدير وان ذلك المعنى حاصل باعتبار هذا الجواب فتأمله (قوله أى يحكم به العقل اتفاقا) قال شيخنا الشهاب اعلم ان العقل انما يدرك بنفسه الكلى أو الجزئى المجرد عن المواد فان أخذ المضاف والمضاف اليه فى الامثلة الاربعة مفهوما كليا فالحاكم هو العقل بنفسه وان أخذا جزئيين من كل وجه فالمدرك للحلو والمر هو العقل بواسطة الحس المشترك وللعلم والجهل هو العقل بواسطة الآلة الباطنة ولحسن الحلو والعلم وقبح المر والجهل القوى الباطنة المسماة بالوجدانيات كالوهم فيما ذكر ويصح اطلاق العقل فى مقابلة الشرعى على حكم الوهم فيما ذكر اه (واقول) اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وان نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا فى ان صور الجزئيات الجسمانية ترتسم فيها أو فى آلاتها فذهب جماعة الى الثانى بناء على ان الصورة الشخصية الجسمانية منقسمة فلو ارتسمت فى النفس الناطقة لانقسمت بانقسامها وذهب آخرون الى ان الصور كلها مرتسمة فيها لانها هى المدركة للاشياء الا أن ادراكها للجزئيات الجسمانية بواسطة آلاتها وذلك لا ينافى ارتسام الصورة فيها غاية ما فى الباب انها ما لم يفتح البصر لم تدرك الجزئى المبصر ولم ترتسم فيها صورته واذا فتحته ارتسم فيها صورته وادركته هذا حاصل الكلام المشهور وفيه ابحاث فى محله وبه تعلم ما فى كلامه من الابهام والاجمال وقوله بواسطة الحس المشترك أى لانهما من المحسوسات التى آلة ادراكها الحس المشترك وفى تفرقته بين العلم والجهل وبين حسن الحلو والعلم وقبح المر والجهل حيث جعل الاولين من مدركات العقل بواسطة الآلة الباطنة والآخرين من مدركات القوى الباطنة نظر ومقتضى ما نقلناه خلافه وقد قال السيد فى حواشى المطول المفهوم اما كلى أى سواء كان صورة أو معنى أو جزئى اما صور وهى المحسوسة باحدى الحواس الخمس الظاهرة واما معان وهى الامور الجزئية المنتزعة من الصور المحسوسة ولكل واحد من الاقسام الثلاثة مدرك فمدرك الكلى وما فى حكمه من الجزئيات المجردة عن العوارض المادية هو العقل ومدرك الصور هو الحس المشترك ومدرك المعانى هو الوهم اه وقوله المنتزعة من الصور المحسوسة يخرج المعانى الجزئية المجردة فليراجع وجه ذلك (قوله وبمعنى ترتب المدح والذم الخ) أقول فيه امور الاول ان فى الجار والمجرور ومعنى الباء وزيادة معنى واضافته ما تقدم فاضافته معنى بيانية لكنه فى الحقيقة مضاف الى محذوف أى وبمعنى استحقاق ترتب الخ لان اللازم استحقاق الترتب دون نفس الترتب اذ قد يتخلف وقد يراد بالترتب كونه بحيث يستحق ذلك لا حصول ذلك بالفعل فلا حذف والثانى ان عاجلا وآجلا ظرفان للمدح والذم وللثواب والعقاب أو للترتب ان كان بمعنى الحصول بالفعل لا للاستحقاق المقدر ولا للترتب بالمعنى الآخر لتحققهما فى الحال مطلقا والثالث انه أورد شيخنا العلامة على ما علق عنه ان حاصل كلام المصنف ان الحكم بمعنى ترتب المدح أو الذم شرعى أى خطاب شرعى لان الحكم هو خطاب الله

الخ أى الخطاب التكليفى الطالب أو المحرم أو المخير والحكم بمعنى الترتب المذكور هو كونه سببا لذلك أى المدح أو الذم وهذا من خطاب الوضع لا من خطاب التكليف فيخرج عن سياق كلامه لان تعريفه الحكم لم يتناول الا الخطاب التكليفى لا الوضعى فلو قال بمعنى أمر الله ايانا بالمدح أو الذم الخ لكان من خطاب التكليف وعبارة ابن الحاجب توافق هذا المعنى الاخير اه ماعلق عنه (وأقول) ماذكره من ان هذا من قبيل خطاب الوضع فيه نظر لانه الخطاب الوارد بكون الشئ سببا مثلا وما نحن فيه ليس كذلك اذ ليس المراد هنا ان الخطاب ورد بكون شئ سببا للمدح أو الذم بل انه ورد بالمدح والذم وعبارة المواقف الثالث تعلق المدح والثواب أو الذم والعقاب وهذا هو محل النزاع فهو عندنا شرعى وعند المعتزلة عقلى اه وهى ظاهرة فيما ذكرنا انه المراد كعبارة المصنف (قوله أى لا يحكم به الا الشرع) أقول فيه أمران الاول انه قد يناقش فى هذا الكلام بان قضيته اتحاد الحكم فى جزأى الاثبات والسلب المشتمل عليهما الحصر حتى يكون ما أثبته المخالف للعقل هو ما أثبتناه للشرع كما هو مقتضى الحصر مع انه ليس كذلك بل الذى اثبته المخالف انما هو معنى مجرد الادراك كما علم مما تقدم وحينئذ فلا يتقابل الاثبات والنفى ان جعل الحكم فى النفى بمعنى الادراك ولا يحصل المقصود من الرد على الخصم ان جعل فيه بالمعنى الذى أثبتناه والجواب ان المراد بالحكم فى كلا الجزأين هو الادراك كما أشار اليه الشارح بقوله الآتى ولا يدرك الا به فانه تفسير لما قبله فلا اشكال والثانى انه قال شيخنا الشهاب أى بالحصر فى هذا دون العقل لانه لا يمتنع الشرع من الحكم به أيضا ولا مدخل عندنا للعقل فى الشرعى وفى قوله الا الشرع المستلزم للتجوز فى الاسناد والمسند وهو يحكم دون الا الشارع الذى هو دافع للتجوز فيهما مراعاة للمحافظة على ذكر المنسوب اليه فى تفسير المنسوب والشرع وضع الهى سائق لذوى العقول باختيارهم المحمود الى ما هو خير لهم بالذات فاسناد الحكم اليه مجازى من اسناد المعنى الفعلى الى مكانه المجازى وأيضا الشرع مشتمل على الحكم اشتمال الكل على بعضه أو حقيقى بان يكون قوله لا يحكم مجازا عن لا يدل اه ما قاله شيخنا فليتأمل قوله المستلزم للتجوز فى الاسناد والمسند وقد شرح بعضهم تعريف الدين الذى ذكره على وجه يفيد ان الدين هو الشريعة باعتبار حيث قال فى قول السيد فى حواشى العضد وأما الدين فهو وضع الهى سائق لاولى الالباب باختيارهم المحمود الى الخير بالذات ويتناول الاصول والفروع وقد يخص بالفروع والاسلام هو هذا الدين المنسوب الى محمد صلى الله عليه وسلم المشتمل على العقائد الصحيحة والاعمال الصالحة اه ما نصه احترز بقوله الهى عن الاوضاع البشرية نحو الرسوم السياسية والتدبيرات المعاشية وقوله سائق لاولى الالباب احتراز عن الاوضاع الطبيعية التى تهتدى بها الحيوانات لخصائص منافعها ومضارها وقوله باختيارهم المحمود عن المعانى الاتفاقية والاوضاع القسرية وقوله الى ما هو خير بالذات عن نحو صناعتى الطب والفلاحة فانهما وان تعلقتا بالوضع الالهى أعنى تأثير الاجسام العلوية والسفلية وكانتا سائقتين لذوى الالباب باختيارهم المحمود الى صنف من الخيرات فليستا تؤديانهم الى الخير المطلق الذاتى أعنى ما يكون خيرا بالقياس الى كل شئ وهى السعادة الابدية والقرب الى خالق البرية وهو الله أيضا الا أن بينهما فرقا وهو ان الوضع الالهى اذا نسب الى من يؤديه عن الله يسمى ملة واذا نسب

الى

اى لا يحكم به الا الشرع

الى من يقبله لوجه الله يسمى دينا واشتقاق الملة من أملى على لانها بالوحى الذى هو بالقاء الكلمة بعد الكلمة فى روع الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقد يفرق أيضا بان الشريعة من حيث يطاع لها تسمى دينا ومن حيث انها يجتمع عليها تسمى ملة اه والمفهوم منه ان ذلك الوضع هو الاحكام لا الالفاظ ففى قول شيخنا مجازا عن لا يدل نظر لانه انما يناسب الالفاظ وبما تقدم من تفسير الشارح حكم الشرع بالاخذ منه والادراك به ينظر فى قول الشيخ فاسناد الحكم اليه مجازى الخ لان قضية هذا التفسير أن التجوز فى الطرف وان معنى لا يحكم به الا الشرع لا يكون واسطة فى ادراكه الا الشرع ولا خفاء فى انه لا تجوز فى اسناد الواسطة فى الادراك الى الشرع فليتامل (قوله المبعوث به الرسل) فيه أمران أحدهما ان لقائل ان يقول هذا القيد مستدرك لا فائدة فيه مع ذكر الشرع وثانيهما قال شيخنا الشهاب ان أريد بهذا القيد الكشف والبيان فالشرع أعم من المبعوث به الرسل لما مر فى تعريف النبى والرسول وان أريد به الاحتراز لم يصح لان الشرع حاكم بذلك سواء كان لرسول أو لنبى ليس برسول فالوجه ترك هذا القيد وقد يجاب بان ذلك للموافقة الغالب نظرا للكثرة حملة شرع الرسل الآخذين للاحكام منه وبان ذلك يصح تخريجه على القول الثالث المار أى استواء النبى والرسول وهو معنى الرسول على المشهور اه واياك ان تظن عدم مباينة الامر الاول للثانى (وأقول) أما الاول فيمكن ان يجاب عنه بان القيد اشارة الى توقف الحكم وادراكه على البعثة كما سيأتى فى قوله ولا حكم قبل الشرع أى البعثة لاحد من الرسل فان قلت التوقف ممنوع لان الحكم يثبت فى حق الانبياء بوصول الشرع اليهم مع انتفاء البعثة قلت الكلام بالنسبة لتعلق الحكم بعموم المكلفين على ان وصول الشرع الى الانبياء فى معنى البعثة بالنسبة اليهم ويجوز ان يراد بالبعثة ما يشمل البعثة حقيقة وحكما وسيأتى عند قول المصنف ولا حكم قبل الشرع ما يتعلق بذلك ثم رأيت عن شيخنا العلامة انه اشارة الى ان المراد بالشرع اللفظ المنزل عليهم وسنتهم أيضا ويدل عليه قوله أى لا يؤخذ الا من ذلك لان المأخوذ منه هى الادلة وهى الكتاب والسنة اه وفيه نظر ظاهر لصدق البعث بالبعث بالاحكام والاخذ بالاخذ من الاحكام على ان من للابتداء وأما الثانى فيمكن أيضا ان يجاب عنه باختيار الشق الاول منه بناء على ان المراد المبعوث بجنسه الرسل على ان الحكم يبعث الرسل به لا ينافى ثبوته للانبياء أيضا وانما اقتصر على ذكر الرسل اشارة الى ما تقدم من توقف الحكم على البعثة مع تشارك الانبياء والرسل فيما نحن فيه وباختيار الشق الثانى ووجه الاحتراز ان الشرع الواصل الى الانبياء من حيث وصوله اليهم واختصاصه بهم لا يؤخذ منه هذا الحكم ولا يدرك به والكلام فى شرع يؤخذ منه هذا الحكم ويدرك به على انه يجوز ان يراد بالرسل مطلق الانبياء على تغليب الرسل على غيرهم لانهم أفضل وعلى التجوز فى البعثة وارادة الاعم من الحقيقة (قوله فى قولهم انه عقلى) قال شيخنا العلامة ظاهره ان الفعل المقدر العامل فى خلافا يتعلق به هذا الجار والمجرور وهو قوله فى قولهم وهو خلاف الظاهر لانه خلاف المتبادر فلو قال فى ذلك أى فى قولنا انه شرعى كان أظهر اه (وأقول) تقدير العبارة على ما سلكه الشارح تخالف بقولنا انه شرعى المعتزلة فى قولهم انه عقلى وهذا كلام صحيح حسن منتظم ثم على تسليم ما ادعاه الشيخ من كونه خلاف المتبادر فسر ما قاله

المبعوث به الرسل أى لا يؤخذ الا من ذلك ولا يدرك الا به (خلافا للمعتزلة) فى قولهم انه عقلى أى يحكم به العقل

الشارح تعيين مذهب المعتزلة والتوطئة لشرحه مع الاختصار وحصول المقصود اذ يلزم من قولهم انه عقلى عدم قولهم انه شرعى بالمعنى الذى قاله الشارح وهو انه لا يؤخذ الا من الشرع ولا يدرك الا به ولو عبر بقوله فى ذلك لم يتعين مذهب المعتزلة اذ لا يلزم من مخالفتهم فى انه شرعى قولهم بانه عقلى لاحتمال التوقف والتفصيل وغير ذلك وحينئذ فاما أن يعرض عن تعيينه وشرحه وذلك مما لا يليق اذ يفوت به شرح العبارة على الوجه اللائق المطلوب أو يتعرض مع ذلك لتعيينه وشرحه فيفوت الاختصار فتدبر ذلك (قوله لما فى الفعل من مصلحة أو مفسدة الخ) قال شيخنا قد يشكل فى ذلك بانه صرح بان الحاكم العقل بالحسن والقبح على الفعل لاشتماله على مصلحة أو مفسدة فهو حكم بذلك لوسط اذ هو ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا وكل حكم كذلك فهو نظرى فتقسيمه بعد ذلك الحكم المذكور الى ضرورى ونظرى من تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره اه (وأقول) لا نسلم ان الحكم لوسط ينافى الضرورة مطلقا وانما ينافيها اذا كان بترتيب المقدمات والانتقال منها الى المطلوب الا ترى ان الحكم بان الاربعة زوج ضرورى مع انه بوسط مقارن لها فى الادراك وهو انها تنقسم بمتساويين وقد صرحوا بان الضروريات قد تحتاج الى وسط بدون حركة وفكر فليراجع ذلك من أراد ثم رأيت عن شيخنا العلامة ما حاصله انه لا يقال ان قوله بالضرورة ينافى قوله لما فى الفعل من مصلحة أو مفسدة اذ ظاهره انه لا بد من نظر العقل فى ذلك لان الضرورى قد يكون قياسه معه كالاربعة زوج فههنا اذا نظر العقل الى الصدق النافع فانه يجزم بحسنه بمجرد ذلك من غير احتياج الى ترتيب قياس اه (قوله يتبعها حسنه أو قبحه) قال شيخنا الشهاب الاول يشير للوجوب والندب والثانى يشير للتحريم اه وأقول اما اسقاطه الاباحة فقد يوجه بان ما ذكره المصنف لا يشملها اذ لا يترتب على واحد من فعلها أو تركها مدح ولا ذم ولا ثواب ولا عقاب وأما تركه الكراهة ففيه نظر اذ يترتب المدح على تركها فيشملها كلام المصنف اذ لم يرد اشتراط ترتب الاربعة المذكورة والا أشكل على الشيخ فى عد الندب اذ لا يترتب على تركه عقاب وقد ذكر السيد فى حواشى العضد طريق ادراك العقل عند المعتزلة للاحكام الخمسة بما يعلم منه ان العقل عندهم قد يستقل بادراك خصوص كل واحد منها حيث قال ما نصه اتفقت الاشاعرة والمعتزلة على أن الافعال تنقسم الى واجب ومندوب ومباح ومكروه وحرام ثم اختلفوا فذهب المعتزلة الى أن الافعال فى ذواتها مع قطع النظر عن أوامر الشرع ونواهيه متصفة بالحسن والقبح وأرادوا بالقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله الذم عند العقل وبالحسن كونه بحيث لا يستحق فاعله ذلك وربما فسروه بكون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح ثم القبح هو معنى الحرمة والحسن تتفاوت مراتبه فان كان بحيث يستحق فاعله المدح وتاركه الذم عند العقل فهو الوجوب والا فان استحق فاعله المدح فقط فهو الندب أو استحق تاركه المدح فقط فهو الكراهة أو لا تعلق بفعله ولا تركه مدح ولا ذم فهو الاباحة الى آخر ما أطال به (قوله أى يدرك العقل ذلك) فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة وتبعه شيخنا الشهاب الاشارة الى قوله حسنه وقبحه عند الله اه وأقول هذا لا يناسب ما ذكره أيضا عن شيخنا العلامة ان قوله أى يدرك العقل ذلك تفسير لقوله يحكم به العقل اه بل المناسب له أن يكون المشار اليه مرجع الضمير فى قوله انه

لما فى الفعل من مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه أو قبحه عند الله أى يدرك العقل ذلك بالضرورة كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار أو بالنظر كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار وقيل العكس ويجىء الشرع مؤكدا لذلك

من قوله فى قولهم انه عقلى أى ان الحسن والقبح بمعنى الترتب المذكور أى يدرك العقل الحسن والقبح بمعنى الترتب المذكور بالضرورة الخ ويحتمل ان الاشارة لما فى الفعل من مصلحة أو مفسدة يتبعها حسنه اوقبحه كما يناسب ذلك قول المواقف وعند المعتزلة عقلى قالوا للفعل جهة محسنة أو مقبحة ثم انها قد تدرك بالضرورة الخ والثانى انه يدل على ان حكم العقل بمعنى ادراكه وقد صرح بذلك غيره كالاسنوى فانه قال فى شرح منهاج الاصول مانصه وانما النزاع فى الحسن والقبح بمعنى ترتب الثواب والعقاب فعندنا انهما شرعيان وذهبت المعتزلة الى انهما عقليان بمعنى ان العقل له صلاحية الكشف عنهما وأنه لا يفتقر الوقوف على حكم الله تعالى الى ورود الشرائع لاعتقادهم وجوب مراعاة المصالح والمفاسد وانما الشرائع مؤكدة لحكم العقل فيما يعلمه العقل بالضرورة أو بالنظر فاما مالا يعلمه العقل بالضرورة ولا بالنظر كصوم آخر يوم من رمضان وتحريم أول يوم من شوال فان الشرائع مظهرة لحكمه لمعنى خفى علينا فتلخص ان الحاكم حقيقة هو الشرع اجماعا وانما الخلاف فى ان العقل هل هو كاف فى معرفته أولا وكلام الكتاب يوهم خلاف ذلك اه (قوله أو باستعانة الشرع) عبارة العضد فى شرح ابن الحاجب ومنها أى الافعال مالا يدرك الا بالشرع كالعبادات فان حسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم اول شوال مما لاسبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد كشف عن حسن وقبح ذاتيين اه وعبارة المواقف وشرحه وقد لايدرك العقل لا بالضرورة ولا بالنظر ولكن اذا ورد به الشرع علم ان ثمة جهة محسنة كما فى صوم آخر يوم من رمضان حيث أوجبه الشارع أو جهة مقبحة كصوم أول يوم من شوال حيث حرمه الشارع فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما بأمره ونهيه وأما كشفه عنهما فى القسمين الاولين فهو مؤيد لحكم العقل بهما اما بضرورته أو بنظره اه فقول الشارح أو باستعانة الشرع أى يدرك ذلك باستعانة الشرع مراده به ادراكه بعد ورود الشرع أن فى الفعل جهة حسن أو جهة قبح فقد استعان بالشرع فى ادراكهما لتوقف ادراكه اياهما على وروده (قوله الانسب كما قال) بيان لحكمة الاقتصار على هذا المقابل دون عكسه لاقيد للمقابل من حيث انه علم من ذكره المقابل الآخر لان ذلك العلم لايتوقف على ذلك (قوله فان العقاب عندهم لايتخلف الخ) ولايخفى ان هذا بمجرده انما يثبت الانسبية مقابل الثواب فلابد فى تتميم الدليل من ملاحظة انه لما ناسب ايثار مقابل الثواب بالذكر ناسب ايثار مايناسبه وهو مقابل المدح الذى هو الذم للمناسبة بينهما (قوله لايتخلف ولايقبل الزيادة) أى فهو أخص بهم وألصق فكان الانسب عند ارادة الاقتصار على أحد الامرين ايثاره بالذكر لمزيته باعتبار معتقدهم وبهذا يندفع ماعساه أن يقال لادخل للاخصية فيما نحن فيه فتأمله (قوله وشكر المنعم) قال شيخنا العلامة هذه المسئلة ذكرها أهل الحق بعد المسئلة الاولى على سبيل التنزل مع المعتزلة اى تنزلنا معكم الى ان العقل يدرك الحسن والقبح بالمعنى المتقدم لكن يلزمكم ان لايكون الشكر عقليا وقد قررها ابن الحاجب على اتم وجه وايراد المصنف لها على هذا الوجه لاتظهر له فائدة لانهم انما ذكروا هذه عقب تلك على طريق أهل الجدل على سبيل التنزل اه وقال الكورانى بعد ان ذكر أن هذين الفرعين أى هذه المسئلة والتى بعدها

أو باستعانة الشرع فيما خفى على العقل كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال وقوله كغيره عقلى وشرعى خبر مبتدا محذوف أى كل منهما أو كلاهما وتركه كغيره المدح والثواب للعلم بهما من ذكر مقابلهما الانسب كما قال باصول المعتزلة فان العقاب عندهم لا يتخلف ولا يقبل الزيادة والثواب يقبلها وان لم يتخلف أيضا (وشكر المنعم)

ذكرهما الاصحاب على سبيل التنزل وقرر ادلتهما وما يتعلق بهما مانصه اذا عرفت هذا عرفت
أن كلام المصنف فى هذا المقام ليس على ما ينبغى لانه أشار الى الفرع الاول بقوله وشكر المنعم
واجب بالشرع والى الفرع الثانى بقوله ولا حكم قبل الشرع ثم قال وحكمت المعتزلة العقل
لانه لما بين ان الحكم خطاب الله تعالى وان لا حاكم عند أهل الحق سواه كان المناسب ان يذكر
بعد ذلك المذهب المخالف ويستدل على بطلانه ثم يذكر الفرعين على سبيل التنزل اه (وأقول)
أما أولا فاعلم ان التنزل فى هاتين المسئلتين ليس أمرا متفقا عليه فقد قال الاصفهانى فى شرح
المحصول بعد ان حكى قول المحصول واعلم انا متى بينا فساد القول بالحسن والقبح العقليين فقد
صح مذهبنا فى هاتين المسئلتين لا محالة لكن الاصحاب سلموا القول بالحسن والقبح العقليين
ثم بينوا ان بعد تسليم هذين الاصلين لا يصح قول المعتزلة فى هاتين المسئلتين اه مانصه اعلم
وفقك الله ان فى هذا الكلام نظرا وبيانه هو انه ان كان الحكم فى هاتين المسئلتين لازما لهذه
القاعدة لزوما قطعيا لا يتصور اقامة الدليل السالم عن المعارض القطعى على عدم الحكم فى
هاتين المسئلتين بعد تسليم تلك القاعدة اصلا وذلك انه قد سلم اللزوم القطعى لوجوب شكر المنعم
عقلا ولان الاشياء لها حكم قبل الشرع بالعقل ومتى كان اللزوم القطعى واقعا ما حققه
او بحكم التسليم استحال تخلف اللازم عنه فلا يقبل المعارضة ومتى كان اللازم ظنيا وكان
وقوع اللزوم ظنيا كان الدليل المذكور قابلا للمعارضة لكن متى سلم لهم قاعدة الحسن والقبح
العقليين لزم ثبوت الحكم فى هاتين المسئلتين قطعا على وفق مذهبهم فلم يمكنا اقامة الدليل على
عدم الحكم فى هاتين المسئلتين على وفق مذهبنا بعد تسليم تلك القاعدة فالصواب أن لا نسلم
لهم القاعدة أصلا اه وحينئذ فيجوز ان يكون المصنف فى هذا الكتاب ممن لا يرى التنزل فى
هاتين المسئلتين فلم يسلك طريقه وباحتمال ذلك يسقط الاعتراض عليه وعلى هذا فانما نص على
هاتين المسئلتين بخصوصهما متابعة للأصحاب واقتداء بهم فى الجملة وأما ثانيا فيجوز ان
يكون المصنف اكتفى بالاشارة الى التنزل حيث أفردهما بالذكر مع فهمهما مما قبلهما ومما
بعدهما أو قصد الاحتياط لاحتمال ان لا يصح التنزل فذكرهما على وجه يحتمل التنزل وعدمه
(قوله أى الثناء على الله تعالى الخ) فيه أمران الاول قال الكمال واعلم ان كلام الشارح
يقتضى ان موضع هذه المسئلة هو الشكر بالمعنى اللغوى المتعارف وهو خلاف المشهور اذ
المشهور ان موضوع المسئلة الشكر بالمعنى العرفى وهو صرف العبد جميع ما أنعم الله به عليه
الى ما خلق واعطاه لاجله كصرف النظر الى مصنوعاته والسمع الى تلقى أوامره وانذاراته وعلى
هذا القياس الخ اه (وأقول) بعد تسليم الشارح ان موضوع المسئلة المعنى العرفى يكون غاية
الامر ان الشارح فرض الخلاف فى بعض صور محل النزاع فان الشكر بالمعنى الذى بينه من
جملة صور النزاع بل هو داخل فى الشكر العرفى ولا محذور فى ذلك ولهذا قال شيخ الاسلام
والخطب فى ذلك سهل اه على ان شيخنا الشهاب حمل ماذكره على المعنى العرفى حيث قال فى
قوله أى الثناء مانصه عرفه باللام ولم يقل هو ثناء كما قالوا فعل ينبئ الخ افادة للكل المجموعى
واشعارا بان الشكر المعرف هو الشكر الشرعى المعرف بقولهم صرف العبد جميع ما أنعم الله به
عليه الى ما خلق لاجله فأو فى قوله أو اللسان أو غيرهما التفصيل المجمل نحوها فى قوله تعالى

أى الثناء على الله تعالى

كونوا

كونوا عودا أو نصارى اه لكن فيه نظر من وجهين أحدهما انه يحتاج الى جعل قول الشارح بان فى الموضعين بمعنى كان وسيأتى عنه ما ينافيه والثانى ان الشارح اعتبر كون الثناء لاجل الانعام والحمد الشرعى المذكور لا يعتبر فيه ذلك والثانى قال شيخ الاسلام تبع فى تفسيره الشكر بالثناء الجوهرى وغيره وفيه تجوز حيث اطلق الثناء على فعل غير اللسان من الاعتقاد وفعل الجوارح المراد بقوله أو غيره اى أو الثناء بغيره اه وقال الكمال لا يخفى ان اطلاق الثناء على العمل بالاركان غير سائغ الا ان يدعى اطلاقه على سبيل المشاكلة لوقوعه مقترنا باللسان والقلب اه لا يقال التجوز ممتنع فى الحدود الا بقرينة واضحة لانا نقول القرينة موجودة وهى تقسيمه الى هذه الاقسام وفى كلام الكمال اشارة الى العلاقة ولا يخفى التفاوت بين كلامه وكلام شيخ الاسلام (قوله لانعامه) قال شيخنا الشهاب تعليل للثناء فالانعام أخذه الشارح من ترتب الشكر على النعم اذ ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعلية الوصف للحكم اه (وأقول) لا حاجة الى الاخذ المذكور لان الانعام معتبر فى مفهوم الشكر فهو مأخوذ من لفظ الشكر من غير حاجة فى اثباته الى الترتيب المذكور (قوله بالخلق) قال شيخنا الشهاب حقيقة الخلق الايجاد وهو نوع من الانعام فلا يصح ان يتعلق به فليحمل على أنه بمعنى المخلوق اه (وأقول) يمكن ان يجاب أما أولا فبان عدم صحة التعلق مسلم اذا أريد بالتعلق به انه صلة له حتى يكون الخلق منعما به لكن هذا غير متعين لجواز ان يتعلق به تعلق السبب بسببه والمعنى لانعامه بسبب الخلق الذى هو الايجاد أى لاجل انه انعم بسبب انه خلقه فايجاده سبب لتحقق انعامه عليه أى لتحقق هذا الجنس لان تحقق الخاص سبب فى تحقق العام أو لان تحقق الفرد سبب فى تحقق الحقيقة الكلية وعلى هذا يضبط الرزق بفتح الراء مصدرا كالخلق الا ان هذا لا يناسب قوله والصحة الا ان يجعل بمعنى التصحيح أو على حذف المضاف أى اعطاء الصحة وأما ثانيا فبان يراد بالخلق الحاصل بالمصدر وكذا الرزق ان ضبط بالفتح والصحة ان أريد به معنى التصحيح وحينئذ لا يبقى اشكال فى صحة التعلق بالمعنى الاول واستعمال المصدر فى الحاصل به أمر شائع فليتأمل (قوله والرزق) قال شيخنا الشهاب بالكسر وهو ما ينتفع به ولو قال بالوجود والرزق والصحة كان أولى اه (وأقول) قد تقدم ما يعلم منه امكان فتح الراء أيضا ووجه الاولوية المذكورة اندفاع الاشكال عنه والخروج الى التأويل الذى ذكره وقد تقدم الكلام المتعلق به (قوله بان يعتقد) قال شيخنا الشهاب تفسير للثناء بالقلب وتعلق الايجاب الذى شرطه كون متعلقه فعلا اختياريا بالاعتقاد الذى هو من مقولة الانفعال على التحقيق لان المقصود تعلقه باسبابه المقدورة كالنظر اه (وأقول) قد قيل ان المذهب المنصور كون الادراك كيفا لا انفعالا ولا انفصالا ولا اضافة كما قيل بكل من ذلك والمسئلة مبسوطة فى محلها ثم قال اعنى شيخنا المذكور تمم فى قوله بأن يعتقد الخ اشعار بان المنعم عليه اذا أثنى على المنعم بغير ما يفهم صدور تلك النعمة عنه لا يكون ذلك شكرا ولم أر فى ذلك نقلا اه ثم قال أيضا فى قوله بأن يتحدث بها أى بالمذكورات من حيث هى خلق ورزق وصحة منعم بها منه قبل لا من أى حيثية كانت وفى هذا أيضا اشعار بما مر اه (وأقول) أما الثناء بالقلب فالشارح صور به بما هو صريح كما ترى فى اضافة النعمة الى المنعم وكذا الثناء باللسان لان التحدث بالمذكورات انما يكون ثناء على الله

لانعامه بالخلق والرزق والصحة وغيرها بالقلب بان يعتقد انه تعالى وليها أو اللسان بان يتحدث بها

اذا أضافها اليه الا ان يمنع ذلك بأنه يكفى فى كونه ثناء العلم بكونها مضافة اليه تعالى وان لم يصرح بذلك وأما الثناء بغيرهما فليس فى عبارته اشعار باعتبار الافهام المذكور فيه لان الثناء بنحو الخضوع له تعالى يتحقق بدون اضافة النعم اليه تعالى غير انه لا بد فى كونه شكرا من ان يكون صدوره لاجل الانعام كما أفاد ذلك قوله لانعامه وقد صرح الفنرى وغيره فى تعريفهم الشكرية ولهم فعل ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب انعامه بأن قولهم بسبب انعامه متعلق بفعل أى لا ينبئ ولا بتعظيم وهذا يدل على ان المعتبر فى الشكر كون الثناء لاجل الانعام وان لم يكن فيه دلالة على صدور تلك النعمة من المنعم ويشكل على الشارح ان تعريفهم هذا يفيد ان كلا من الثناء بالقلب والثناء باللسان لا ينحصر فيما ذكره بل يصدق الاول أيضا بنحو اعتقاد الكمال لاجل الانعام والثانى أيضا بنحو وصفه بالكمال لاجل الانعام بل صرحوا بذلك ولهذا قال الفنرى واعلم انهم صرحوا بان الشكر بالجنان اعتقاد اتصاف المنعم بصفات الكمال أو اعتقاد اتصافه بصفة الانعام وانه ولى النعم فى مقابلة انعامه أى ذلك الاعتقاد لاجل انعامه اه اللهم الا ان يحمل قوله بان فى الموضعين على التمثيل على ما هو عادته تبعا للشيخ فى مذهبه كما تقدم بيان ذلك فى أول الكتاب ويكون مخالفة اسلوب الموضع الثالث لمجرد التفنن واعلم ان تمثيله الثناء بالقلب والثناء باللسان والثناء بغيرهما بما ذكر مع قوله بعد فمن لم تبلغه دعوة نبى لا يأثم بتركه صريح فى ان من وصلت له نعمة ولم يلاحظ ان الله موليها ولم يتحدث بها ولا وجد منه نحو خضوع أثم والمتبادر من الفروع خلافه وقد قال شيخ الاسلام فى قوله السابق فى الخطبة وانما لحمد على النعم أى فى مقابلتها الا مطلقا لان الاول واجب ما نصه أى بمعنى انه يقع واجبا لا بمعنى انه اذا انعم الله على عبد بنعمة يجب عليه ان يحمده عليها بالحمد الذى ذكره وهو الحمد اللفظى أو بالحمد المنوى اه والحمد فى مقابلة النعم هو الشكر وسيأتى لذلك مزيد (قوله كأن يخضع له تعالى) قال شيخنا الشهاب تمثيل للثناء بغيره لا لغيره ولما كان الغير صادقا على متعدد ذى افعال متباينة لزم ترك الباء المشعرة بحصر ما قبلها فى مدخولها والاتيان بالكاف المؤذنة بعدم ذلك اه (وأقول) حاصله كما ترى ان الثناء بالاعتقاد منحصر فى اعتقاد ان الله تعالى ولى النعم وان الثناء باللسان منحصر فى التحدث بالنعم وان الثناء بغير الاعتقاد واللسان أى بافعال الجوارح غير منحصر فى الخضوع فلذلك أتى فى الاولين بالباء المشعرة بالحصر وفى الثالث بالكاف المشعرة بعدم الحصر ويرد عليه أمران الاول ان هذا ينافى ما تقدم عنه من ان الشارح أراد تعريف الشكر الشرعى المعرف بقولهم صرف العبد الخ لان ذلك انما يصح اذا أراد بان فى الاولين التمثيل لا الحصر لان الشكر بالاعتقاد على ذلك التعريف لا ينحصر فى اعتقاد ان الله مولى النعم والشكر باللسان عليه لا ينحصر فى التحدث بالنعم كما لا يخفى على الواقف على كلامهم على ذلك التعريف وتقدم نقل الفنرى عن تصريحهم ما هو صريح فى ذلك والثانى ان لقائل ان يقول ان كل ثناء بفعل هو خضوع لله تعالى اذ لا يكون الفعل ثناء الا ان كان خدمة لله تعالى وكل خدمة خضوع وهذا الثانى وارد على الشارح أيضا الا ان يمنع ما قلناه فليتأمل (قوله واجب بالشرع) أقول فيه أمران الاول ان ما اقتضاه هذا الكلام من أن من ترك الشكر بالمعنى الذى فسره به الشارح اثم كما صرح به قول الشارح فمن لم تبلغه دعوة نبى لا يأثم بتركه

(أو غيره كأن يخضع له تعالى (واجب بالشرع) لا العقل

خلاف

فمن لم تبلغه دعوة نبي لا يأثم
بتركه خلافا للمعتزلة
(ولا حكم) موجود (قبل
الشرع)

خلاف المتبادر من كلام الفقهاء فى الفروع كما تقدم بل المتبادر منه انه لا اثم على من غفل
مطلقا عن ان الله مولى النعم ولم يتحدث بالنعم ولا لاحظ الخضوع لله تعالى اللهم الا أن يؤول
ماذكره كأن يراد باعتقاد ماذكر اعتقاده بالقوة بان يكون بحيث لو لاحظ النعم ومولها اعتقد انه
الله تعالى وبالتحدث التحدث بالقوة بان يكون بحيث لو سئل عن أمر النعم اعترف بوصولها
اليه من الله تعالى وبالخضوع الخضوع بالقوة بان يكون بحيث لو لاحظ عزة الله وعظمته رأى
نفسه خاضعة لذلك ولما تكلم العلامة الدوانى فى حواشى شرح المطالع على تعريف الشكر
العرفى بقولهم صرف العبد الخ فسر قولهم فيه ما خلق لاجله بما كلف به اه والثانى ان
القرافى فى شرح المحصول قال البحث الاول فى بيان حقيقة الشكر ما هو فان التصديق فرع
التصور فاقول شكر الله تعالى طاعته بالقول أو الفعل أو الاعتقاد ولذلك لما قيل لرسول الله
صلى الله عليه وسلم لما قام حتى تورمت قدماه أتفعل ذلك وقد غفر الله لك ما تقدم من ذنبك وما
تأخر فقال ألا أكون عبدا شكورا فسمى صلاته شكرا وهى فعل وقول واعتقاد وقال تعالى
اعملوا آل داود شكرا فجعل جملة شريعتهم شكرا الى ان قال فكل ما لله تعالى فيه طلب ففعله
طاعة ان طلب فعله أو تركه طاعة ان طلب تركه لان العبد مطيع بجميع ذلك ومتقرب به الى الله
تعالى فيكون فعل جميع الواجبات والمندوبات وترك جميع المحرمات والمكروهات شكرا لله
تعالى كانت فى الافعال أو الاقوال أو الاعتقادات لكن أعظم رتب الشكر الايمان ومعرفة
الله تعالى وأدناه اماطة الاذى عن الطريق كما قال عليه الصلاة والسلام الايمان سبع
وخمسون شعبة أعلاها شهادة أن لا اله الا الله وأدناها اماطة الاذى عن الطريق ثم قال البحث
الثانى اذا تقرر هذا فيظهر أن شكر الله تعالى غير واجب بالاجماع لان المركب من الواجبات
والمندوبات غير واجب بل الواجب جزء هذا المجموع لا كله فعلى هذا اذا قيل الشكر غير واجب
اجماعا صح باعتبار المجموع لا باعتبار كل فرد من افراده فيتعين تحرير الدعوى ولا يؤتى بلفظ
يوهم ايجاب المجموع من حيث هو مجموع اه وفيه تفسير الشكر بالطاعات افعالا
أو أقوالا او اعتقادات أو تروكا وأنه ينقسم الى واجب وهو الطاعات الواجبة ومندوب وهو
الطاعات المندوبة (قوله فمن لم تبلغه دعوة نبى) قال شيخنا الشهاب ذكر الرسول هنا أنسب
وان أفاده ذكر الدعوة اه ويبقى الكلام فى التعبير بالرسل فيما بعده مع ان ذكر البعثة
يفيده والاعتذار بالتفنن ليس بذاك والله أعلم (قوله ولا حكم موجود قبل الشرع) أقول
فيه أمور الاول ان ظاهره انه لا فرق فى ذلك بين الاصول أى العقائد والفروع فلا يجب توحيده
ولا غيره قبل ارسال الرسل وهذا أحد القولين ونقل عن أكثر أهل السنة والجماعة وسيأتى
زيادة تتعلق بذلك والثانى قال شيخنا الشهاب ان التصريح بقوله موجود على انه متعلق الخبر
مع كونه استقرارا عاما فى المزج الذى يصير المجموع كلاما واحدا غير مناسب اه (وأقول)
كون المزج يصير المجموع كلاما واحدا حقيقة ممنوع قطعا وكونه يصيره كالكلام الواحد
لو سلم لا يتوجه عليه اعتراض ثم ان متعلق الخبر لما كان يحتمل انه مادة الوجود فيفيد انتفاء
وجود نفس الحكم قبل الشرع وانه مادة غيره مما لا يفيد ذلك بل يحتمل معه حصول نفس
الحكم قبل الشرع كما هو رأى المعتزلة كالمعلوم كان محتاجا الى بيانه حتى يعلم المقصود ويتبين

المذهب الحق فالشارح مضطر الى التصريح به بل هذا في المعنى بمنزلة ان يقول الخبر متعلق بمحذوف تقديره موجود فلا اعتراض عليه في ذلك لا يقال يلزم عليه مخالفة قولهم الكون العام يجب حذفه لانا نقول وجوب حذفه في كلامه لا ينافي ذكره في كلام آخر عند الاحتياج الى بيانه والثالث ان هذا التقدير يدل على عدم تعلق الظرف اعني قبل الشرع بلفظ الحكم ويدل عليه انه لو تعلق به كان منصوبا منونا لانه حينئذ شبيه بالمضاف مع ان المتبادر من لفظ المتن والمعروف فيه ضبط لفظ الحكم بفتحه بلا تنوين نعم ذهب البغداديون الى جواز نصب الشبيه بالمضاف مع اسقاط تنوينه وعليه ظاهر لا مانع لما أعطيت ولا معطي لما منعت وعلى هذا يصح التعلق المذكور ويقدر الخبر مؤخرا أي لا حكم قبل الشرع موجود مثلا (قوله أي البعثة لأحد من الرسل) أقول ظاهره تصوير المسئلة بما قبل جميع الرسل ومن هنا قال شيخنا الشهاب تفسيره الشرع هنا بذلك قد يرد عليه وجود الحكم في شرع نبي لم يوجد قبله رسول ويجاب بان أول الرسل آدم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين وليس قبله نبي اه ويوافق ذلك قول الامام الحليمي في باب من لم تبلغه الدعوة من منهاجه وانما قلنا ان من كان منهم عاقلا مميزا ذا رأي ونظر الا أنه لا يعتقد دينا فهو كافر لانه وان لم يكن سمع دعوة نبينا صلى الله عليه وسلم فلا شك أنه سمع دعوة أحد من الانبياء الذين كانوا قبله صلى الله عليه وسلم على كثرتهم وتطاول ازمان دعوتهم ووفور عدد الذين آمنوا بهم واتبعوهم والذين كفروا بهم وخالفوهم فان الخبر قد يبلغ على لسان المخالف كما يبلغ على لسان الموافق واذا سمع أية دعوة كانت الى الله فترك ان يستدل بعقله على صحتها وهو من أهل الاستدلال والنظر كان بذلك معرضا عن الدعوة فكفر والله أعلم وان أمكن ان يكون لم يسمع قط بدين ولا دعوة نبي ولا عرف ان في العالم من يثبت الها وما نرى ان ذلك يكون فان كان فامره على الاختلاف يعني في أن الايمان هل يجب بمجرد العقل أو لا بد من انضمام النقل وهذا صريح في ثبوت تكليف كل أحد بالايمان بعد وجود دعوة أحد من الرسل وان لم يكن رسولا اليه وفي تعذيب أهل الفترة بترك الايمان والتوحيد وهذا اعتمده النووي في شرح مسلم حيث قال في حديث مسلم ان من مات في الفترة على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان فهو في النار وليس في هذا مؤاخذة قبل بلوغ الدعوة فان هؤلاء كانت بلغتهم دعوة ابراهيم وغيره عليه الصلاة والسلام اه وبالغ بعضهم في اعتماده حتى قال فمن بلغته دعوة أحد منهم بوجه من الوجوه فقصر في البحث عنها فهو كافر مستحق للعذاب فلا تغتر بقول كثير من الناس في نجاة أهل الفترة مع اخبار النبي صلى الله عليه وسلم ان آباءهم الذين مضوا في الجاهلية في النار وان ما يدحرج الجعل خير منهم الى غير ذلك من الاخبار اه لكن الذي عليه الاشاعرة من أهل الكلام والاصول والشافعية من الفقهاء ان اهل الفترة لا يعذبون وقد صح تعذيب جماعة من أهل الفترة وأجيب بان أحاديثهم آحاد لا تعارض القطع بعدم تعذيب اهل الفترة وبانه يجوز أن يكون تعذيب من صح تعذيبه منهم لامر يختص به يقتضي ذلك علمه تعالى ورسوله نظير ما قيل في الحكم بكفر الغلام الذي قتله الخضر عليه السلام مع صباه وبأن تعذيب هؤلاء المذكورين في الاحاديث مقصور على من غير وبدل من أهل الفترة بما لا يعذر به كعبادة الاوثان وتغيير الشرائع لكن هذا لا يوافق اطلاق هؤلاء الائمة ولا القول

أي البعثة لاحد من الرسل

بانه
ع ا

بانه لا وجوب الا بالشرع حتى قال امام الحرمين انا لا نستبعد أصلا وفرعا الا بعد البعثة ولو أمكن ان يكون من ثبت تعذيبه من اتباع من بقى شرعه اذ ذاك كعيسى صلى الله عليه وسلم لم يبق اشكال أصلا. وقد رد الابى شارح مسلم ما تقدم عن النووى بان كلامه متناف لحكمه بانهم أهل فترة وبان الدعوة بلغتهم ومن بلغتهم ليسوا أهل فترة لانهم الامم الكائنة بين أزمنة الرسل الذين لم يرسل اليهم الاول ولا ادركوا الثانى ثم قال ولما دلت القواطع على ان لا تعذيب حتى تقوم الحجة علمنا ان أهل الفترة غير معذبين اهـ لكن ما زعمه من التنافى ممنوع بل هو غلط لان النووى يكتفى فى وجوب الايمان على كل أحد ببلوغه دعوة من قبله من الرسل وان لم يكن مرسلا اليه كما تقدم عن الحليمى وغيره وحينئذ فلا منافاة بين كون من مات على ما كانت عليه العرب من عبادة الاوثان أهل فترة لان من تقدمهم من الرسل غير مرسل اليهم وكونهم بلغتهم دعوة أولئك الرسل الى التوحيد وانما كان يصح ما توهمه من التنافى لو ادعى النووى أن من تقدمهم من الرسل مرسلون اليهم مع انه لم يدع ذلك كما لا يخفى فان كلام النووى فى غاية الظهور فيما ذكرنا وليس فيه ما يوهم ذلك التوهم بوجه وليس أهل الفترة من لم تبلغهم دعوة الرسل مطلقا بل من لم تبلغهم دعوة المرسل اليهم وهؤلاء المذكورون كذلك لان من قبلهم لم يكن مرسلا اليهم ومن بعدهم لم يدركوه كما صرح بذلك اعتراف الائمة بثبوت الفترة بين نبينا صلى الله عليه وسلم ومن قبله وظاهر ان الكلام فى غير أمة عيسى صلى الله عليه وسلم لكن لا ينبغى اختصاص الفترة بذلك بل كل من كان بين رسولين ولم يكن الاول مرسلا اليهم ولا أدركوا الثانى فهم أهل فترة ثم المفهوم مما تقرر ان النزاع انما هو بالنسبة لاحكام الايمان بخلاف الفروع فلا خلاف فى انها لا تثبت الا فى حق من بلغته دعوة من أرسل اليه وهو الظاهر نعم ما اتفق عليه الملل من الفروع هل هو كالايمان حتى يجرى فيه هذا النزاع فيه نظر واذا تقرر ذلك فيمكن حمل كلام المصنف والشارح على القول الثانى بان يراد أنه لا حكم أصليا أو فرعيا يتعلق باحد قبل بعثة أحد من الرسل اليه وان بعث الى غيره (قوله لانتفاء لازمه حينئذ) أى حين اذ لا شرع فهو ظرف للانتفاء ثم بين اللازم بقوله من ترتب الثواب والعقاب لا يقال ترتب الثواب والعقاب ليس لازما للحكم لانه ينفك عنه وذلك ينافى اللزوم ألا ترى انه بعد تحقق الوجوب بعد البعثة بان بلغ الرسول ودخل وقت الظهر مثلا قد تحقق الحكم وهو وجوب الظهر مع انه لم يتحقق ثواب ولا عقاب بمجرد ذلك وأيضا فهذا الدليل بتقدير تمامه انما ينهض لنفى ما كان ملزوما للثواب والعقاب دون غيره كالاباحة مع ان المقصود نفى الجميع وايضا فللمعتزلة ان يمنعوا كون ما ذكر لازما مطلقا لجواز ان يكون لازما بشرط وجوب البعثة فلا يدل انتفاؤه قبلها على انتفاء الحكم لانا نقول أما الاول فالمراد ان ترتب استحقاق الثواب والعقاب على الفعل والترك لازم لتحقق الحكم أو يراد بالترتب الاستحقاق بمعنى انه يلزم من تحقق الوجوب مثلا كون الفاعل بحيث ان فعل استحق الثواب أو ترك استحق العقاب وهذا الكون متحقق بعد البعثة غير متحقق قبلها فقوله من ترتب الثواب والعقاب أى من ترتب استحقاق الثواب على فعل الواجب أو ترك الحرام ومن ترتب استحقاق العقاب على ترك الواجب او فعل الحرام وأما الثانى فجوابه انه لا قائل بالفرق فاذا انتفى ملزوم الثواب والعقاب انتفى غيره أيضا وأما

لانتفاء لازمه حينئذ من ترتب الثواب والعقاب

الثالث جوابه ان المعتزلة زعموا ان ذلك لازم مطلقا حيث اثبتوا الاثم قبل البعثة على مادل عليه قول الشارح لاياثم بتركه خلافا للمعتزلة واذا كان لازما عندهم مطلقا فانتفاؤه قبل البعثة كما دلت عليه الآية يدل على انتفاء ملزومه وهو الحكم قبلها (قوله بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) فيه أمران الاول قال الاصفهاني في شرح المحصول واعلم ان الاستدلال بالآية يتم اذا كان مقصودنا تحصيل غلبة الظن في المسئلة فان كانت المسئلة علمية فلا يمكن اثباتها بالدلائل الظنية ثم أوردان المراد من الرسول في الآية العقل سلمنا لكن الآية دلت على نفي تعذيب المباشرة ولا يلزم منه نفي مطلق التعذيب سلمنا لكن ليس في الآية دلالة على نفي التعذيب قبل البعثة عن كل الذنوب سلمنا لكن لا يلزم من نفي المؤاخذة قبل البعثة انتفاء الاستحقاق لجواز سقوط المؤاخذة بالمغفرة ثم أجاب عن الاول بان حقيقة الرسول النبي المرسل والاصل في الكلام هو الحقيقة وعن الثاني بان من شأن العظيم القدر التعبير عن نفي التعذيب مطلقا بنفي المباشرة وعن الثالث ان تقدير الكلام وما كنا معذبين أحدا ويلزم من ذلك انتفاء تعذيب كل واحد من الناس قبل البعثة وذلك هو المطلوب لان الخصم لا يقول به وعن الرابع ان الآية تدل على انتفاء التعذيب قبل البعثة وانتفاء التعذيب قبل البعثة ظاهرا يدل على عدم الوجوب قبل البعثة فمن ادعى ان الوجوب ثابت وقد وقع التجاوز عن الذنب بالمغفرة فعليه البيان والثاني ان الامام في تفسيره ضعف الاستدلال بالآية بانه لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي البتة وهذا باطل فذاك باطل قال بيان الملازمة من وجوه أحدها انه اذا جاء الشرع وادعى كونه نبيا من عند الله تعالى واظهر المعجزة فهل يجب على المستمع استماع قوله والتأمل في معجزاته أولا يجب فان لم يجب فقد بطل القول بالنبوة وان وجب فاما ان يجب بالعقل أو بالشرع فان وجب بالعقل فقد ثبت الوجوب العقلي وان وجب بالشرع فهو باطل لان ذلك الشرع اما أن يكون هو ذلك المدعى أو غيره والاول باطل لانه يرجع حاصل الكلام الى ان ذلك الرجل يقول الدليل على انه يجب قبول قولي أني أقول يجب قبول قولي وهذا اثبات للشئ بنفسه وان كان ذلك الشرع غيره كان الكلام فيه كما في الاول ولزم اما الدور أو التسلسل وهما محالان وثانيهما ان الشرع اذا جاء وأوجب بعض الافعال وحرم بعضها فلا معنى للايجاب والتحريم الا أن يقول لو تركت كذا أو فعلت كذا لعاقبتك فنقول اما أن يجب عليه الاحتراز عن العقاب أو لا يجب فلو لم يجب عليه الاحتراز عن العقاب لم يتقرر معنى الوجوب البتة وان وجب عليه الاحتراز عن العقاب فاما أن يجب بالعقل أو بالسمع فان وجب بالعقل فهو المقصود وان وجب بالسمع لم يتقرر معنى الوجوب الا بسبب ترتب العقاب عليه وحينئذ يعود التقسيم الاول ويلزم التسلسل وهو محال وثالثها ان مذهب أهل السنة انه يجوز من الله تعالى ان يعفو عن العقاب عن ترك الواجب واذا كان كذلك كانت ماهية الوجوب حاصلة مع عدم العقاب فلم يبق الا ان يقال ان ماهية الواجب انما تتقرر بسبب حصول الخوف من العقاب وهذا الخوف حاصل بمحض العقل فثبت ان ماهية الوجوب انما تحصل بسبب هذا الخوف ويثبت ان هذا الخوف حاصل بمجرد العقل يلزم ان يقال الوجوب حاصل بمجرد العقل فان قالوا ماهية الوجوب انما تتقرر بسبب حصول الذم قلنا انه تعالى اذا عفا فقد سقط الذم

بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا أي ولا مثيبين فاستغنى عن ذكر الثواب بذكر مقابله من العذاب

الذى هو أظهر فى تحقق معنى التكليف

فعلى هذا ماهية الوجوب انما تتقرر بسبب حصول الخوف من الذم وذلك حاصل بمحض العقل فثبت بهذه الوجوه ان الوجوب العقلى لايمكن دفعه اه كلام الامام (وأقول) يمكن ان يجاب عن الاول بانه اذا اظهر المعجزة على دعواه انه رسول ثبت صدقه كما تقرر فى محله فيجب قبول قوله فى كل مايخبر به عن الله من غير لزوم محذور من اثبات الشئ بنفسه او الدور او التسلسل وان كان ثبوت ما اخبر به بالشرع بمعنى أن ثبوته باخبار من ثبتت رسالته بالمعجزة عن الله بذلك وليس حاصل الكلام على هذا أن يقول الدليل على انه يجب قبول قولى انى أقول يجب قبول قولى حتى يلزم اثبات الشئ بنفسه بل حاصله انه يقول يجب قبول قولى لانه ثبت أنى رسول الله فيجب صدقى وتصديقى فى كل ما أدعيه وليس فى هذا اثبات الشئ بنفسه ولا دور ولا تسلسل ومما يؤيد ذلك بل يقطع به أن الخصم موافق على أن الثبوت بالشرع فيما خفى على العقل كما تقدم شرح ذلك فى الكلام على قول الشارح أو باستعانة الشرع فتأمل ما حكيناه هنا من قول العضد فى شرح ابن الحاجب ومنها أى الافعال ما لايدرك الا بالشرع وقوله فان حسن صوم آخر رمضان وقبح صوم أول شوال مما لاسبيل للعقل اليه ومن قول المواقف وشرحه وقد لايدرك العقل لا بالضرورة ولا بالنظر ثم قولهما فادراك الحسن والقبح فى هذا القسم موقوف على كشف الشرع عنهما اه فقد ثبت الاتفاق منا ومن الخصم على أن ثبوت الحكم فى هذا القسم ليس الا بالشرع فان كان غرض الامام تقوية قول المعتزلة لم تصح التقوية مع موافقتهم لنا فى هذا القسم وان كان غرضه مجرد الاعتراض على الدليل فجوابه ما ذكرناه أولا بل صرح فى شرح المواقف بانه يثبت الشرع وتجب المتابعة بمجرد دعوى الرسالة مع اقتران المعجزة وتمكن المبعوث اليه من النظر وان لم ينظر فانه قال فى جواب بعض شبه المخالفين ما نصه لانا بينا فيما سبق انه اذا ادعى النبى الرسالة واقترن بدعواه المعجزة الخارقة للعادة وكان المبعوث اليه عاقلا متمكنا من النظر فقد ثبت الشرع واستقر وجوب المتابعة سواء نظر او لم ينظر فلا يجوز للمكلف الاستمهال ولو استمهل لم يجب الامهال لجريان العادة بايجاد العلم عقب النظر الذى هو متمكن منه اه فعلم انه بمجرد دعوى الرسالة مع ماذكر يثبت الوجوب باخباره وهو ثبوت بالشرع لان معنى الثبوت به هو الثبوت بالاخبار عن الله حقيقة أو حكما وهذا الاخبار لايتأتى فيه الترديد الذى ذكره بقوله لان ذلك الشرع اما أن يكون الخ فليتأمل وعن الثانى بان وجوب الاحتراز عن العقاب ليس أمرا أجنبيا عن وجوب كذا حتى يتوجه عليه الترديد الذى ذكره بل هو نفس وجوب كذا أو لازمه اذ الاحتراز ليس الا بالاتيان بكذا الذى هو الواجب فوجوب الاحتراز اما وجوب كذا أو لازمه فوجوبه بوجوبه فلا يلزم الترديد المذكور وعن الثالث بانه ان اراد بقوله ان ماهية الواجب انما تتقرر بسبب حصول الخوف من العقاب أن حصول الواجب فى الخارج بالاتيان به انما هو بسبب حصول الخوف فليس الكلام فى ذلك مع انا لانسلم أن الاتيان بالواجب متوقف على حصول الخوف وان أراد أن تحقق وجوب الواجب أى تعلق وجوبه بالمكلف الذى هو التعلق التنجيزى متوقف على حصول الخوف المذكور فهو ممنوع كما هو ظاهر (قوله الذى هو اظهر فى تحقق معنى التكليف) قال شيخنا الشهاب أى لان دلالة العقاب على وجود معنى لفظ التكليف ان لم تكن الاضافة بيانية أو على

وانتفاء الحكم الذى هو الخطاب السابق بانتفاء قيد منه وهو التعلق التنجيزى (بل الامر) أى الشان فى وجود الحكم (موقوف

وجود معنى هو التكليف ان كانت بيانية أظهر من دلالة الثواب عليه لان العقاب لايكون الاعلى ترك شئ ملزم به من فعل وترك والثواب يكون على فعل ذلك تارة وعلى غيره التابع فى الوجود للملزم به أخرى ومايدل على شئ بلا واسطة اظهر ممايدل عليه تارة بلا واسطة وتارة بها اه (قوله وانتفاء الحكم الذى هو الخطاب السابق بانتفاء قيد منه الخ) فيه امران الاول قال شيخنا العلامة هذا جواب عما يقال كيف يقال لاحكم قبل الشرع مع ان خطاب الله الذى فسر به الحكم قديم فاجاب بان الحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف الخ فهو مركب من أمور فاذا انتفى واحد منها انتفى هو والتعلق التنجيزى جزء منه وهو منتف قبل الشرع فينتفى الحكم اه والثانى أن كلام الشارح صريح فى أن الحكم ليس هو مجرد الكلام النفسى الازلى وانما هو المجموع الذى منه الكلام النفسى الازلى وتعلقه التعلق التنجيزى وهذا صريح قول المصنف السابق والحكم خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف فانه اعتبر فى تعريفه التعلق مطلقا فدل على انه داخل فيه وقوله كغيره هنا ولا حكم قبل الشرع لظهوره ظهورا تاما فى أن المنفى قبل الشرع نفس الحكم لاشئ خارج عنه كتعلقه وحمله على خلاف ذلك صرف له عن ظاهره أو صريحه بلا ضرورة الى ذلك ثم يحتمل أن الشارح حيث صرح كلامه بما ذكرناه ناقل له ولو عن بعضهم على وفق ما أفاده كلام المصنف هنا وفيما سبق ولا اعتراض عليه بوجه لانه عدل ثقة لم يثبت اتفاق ولا قاطع على خلاف ما قال ومن حفظ حجة على من لم يحفظ خصوصا وهذا أمر اصطلاحى لامشاحة فيه حتى اشتهر انه لامشاحة فى الاصطلاح وأن لكل أحد أن يصطلح على ماشاء ويحتمل أن مقصوده مجرد توجيه ظاهر المتن والاشارة الى انه لامانع منه ولامن ان يكون اصطلاحا للمصنف ولو فى هذا الكتاب ولا غبار عليه على ذلك أيضا لانه أمر ممكن لايصدعنه نقل ولا عقل خصوصا مع كونه من الاصطلاحات التى لاحجر فيها كما تقرر وحينئذ فاطالة الكمال ومن وافقه فى الاعتراض عليه هنا فى ذلك اطالة فاسدة فلا التفات اليها (قوله بل الامر أى الشأن فى وجود الحكم موقوف) فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة الشأن والقصة هو الحديث المطابق لما فى نفس الامر ولا يخبر عن الشان ويفسر الا بجملة صادقة عليه فقول المصنف موقوف لايصح ان يكون خبرا عن الشان حينئذ بل هو خبر لمحذوف أى الشان فى وجود الحكم هو موقوف أى الوجود موقوف وهو صادق على الشان فيصح أن يكون خبرا بخلاف مجرد قوله موقوف الى وروده لايصح أن يقال الشان موقوف بل الموقوف وجوده لانفسه اه وعبارته فى حاشية قوله موقوف لايصح أن يكون خبرا عن الامر بمعنى الشان اذا الشان فى وجود الحكم أى الامر الثابت فى الواقع لوجود الحكم كل وقت هو أن وجوده موقوف فالشان هو وقف وجود الحكم والموقوف هو وجوده فموقوف خبر عن هو أو انه محذوف عائد الضمير على وجود الحكم اه (وأقول) ماذكره من انه لابد فى خبر لفظ الامر بمعنى الشأن أن يكون جملة قد يتوقف فيه ويحتاج الى نقل فانهم انما ذكروا ذلك فى الضمير بمعنى الشان ولا يلزم منه أن يكون حكم الاسم الظاهر بمعنى الشأن كذلك وكم من الفاظ متساوية المعنى مع اختلاف حكمها فى الاستعمال ولو سلم فلا يتعين ماذكره فى عبارة المصنف بل يجوز تخريجها على قول الكوفيين فانهم جوزوا الاخبار عن ضمير

الشان

الشأن بمفرد خلافا للبصريين كما انهم جوزوا حذف احد جزأى الجملة المخبر بها عن ضمير الشأن خلافا للبصريين المانعين منه فيجوز تخريج كلام المصنف على حذف احد جزأى الجملة على قولهم أيضا وظاهر صنيع الشارح حيث لم يقدر مبتدأ لقوله موقوف أن الخبر مفرد فيحتمل انه يمنع وجوب كون الخبر جملة اذا عبر عن الشان بالاسم الظاهر ويحتمل أنه خرجه على قول الكوفيين من جواز الاخبار بمفرد والامر الثانى انه يمكن تفسير الامر فى كلام المصنف بالوجود أى بل وجوده موقوف ويمكن حمل كلام الشارح على ذلك فقوله أى الشأن فى وجوده أى وهو تقرر وجوده أى ثبوته أى بل تقرر وجوده أى ثبوت وجوده موقوف وعلى هذا فلا اشكال بوجه عن صحة افراد خبر الامر (قوله الى وروده أى الشرع) أقول ان اريد به البعثة كما فسره الشارح بها لزم وصف البعثة بالورود ولا يخفى ضعفه اذ البعثة هى الارسال ووصف الارسال بالورود ليس بظاهر وان أريد به الاحكام لم يحسن الاضراب اذ التقدير حينئذ لا حكم قبل ورود الاحكام بل الامر موقوف الى ورود الاحكام وان استلزم ورود الاحكام البعثة فليتأمل (قوله اشار بهذا) أى بقوله بل الامر موقوف فمن قال بالوقف لم يرد معنى انا لا ندرى هل الحكم ثابت قبل البعثة أولا بل أراد ان وجوده متوقف على ورود الشرع (قوله اذ توقف الحكم على الشرع) أقول فيه أمران الاول أن فيه اشارة الى انه كان الاولى تعبير المصنف بعلى بدل الى لانها أنسب بالمعنى المراد منه والثانى انه قد تستشكل هذه العبارة بانها تضمنت توقف الشئ على نفسه لان الحكم عام فهو شامل لجميع الاحكام والاحكام هى الشرع ولهذا يفسرونه بها فيقولون الشرع ما شرعه الله من الاحكام فيكون حاصل المعنى أن الشرع موقوف على الشرع أو أن الاحكام موقوفة على الاحكام وهو فاسد وان دفع هذا الفساد بأن الموقوف وجود الحكم او الشرع والموقوف عليه وروده فهو فاسد أيضا لان ورود الحكم او الشرع هو وجوده فلزم توقف وجود الحكم أو الشرع على وجوده وهو فاسد ويلزم أن يكون معنى قول المصنف لا حكم قبل الشرع لا حكم قبل الحكم أو لا شرع قبل الشرع وهذا أمر معلوم لا فائدة فيه وان منع أن الورود بمعنى الوجود بل هو بمعنى الوصول قلنا فيلزم تناقض فى العبارة لان قولنا لا يوجد الحكم قبل وصوله مضمن نفى الحكم قبل وصوله بقولنا لا يوجد الحكم الخ واثباته بقوله قبل وصوله لانه تضمن اثباته فى نفسه ونفى الوصول عنه ويجاب بان الشرع هنا ليس بمعنى الاحكام بل بمعنى البعثة كما تقدم فى كلام الشارح فغاية ما يلزم نفى الحكم قبل تبليغ الرسول الاحكام وهو صحيح ولو سلم فيمكن أن يمنع ان الاحكام المرادة هنا هى الشرع بل الاحكام هى الكلام النفسى المتعلق بالمكلف والشرع هو الكلام النفسى مطلقا ولا ينافى ذلك وقوع الاحكام فى تفسير الشرع لانها حينئذ بمعنى آخر وسيأتى كلام يتعلق بذلك والله أعلم (قوله مشتمل على انتفائه قبله ووجوده بعده) قال شيخنا العلامة أى محتو مفهومه احتواء الكل على ما فى ضمنه ومن المعلوم أن الانتفاء قبله والوجود بعده خارجان عن مفهوم توقف الحكم لا زمان له على أن الوجود بعده لا يلزم مفهوم التوقف لذاته الا ترى أن الشرط يتوقف عليه مشروطه الذى قد لا يوجد بعده ثم يلزم هنا لخصوص كون الشرع المتوقف عليه محتو على الحكم المتوقف فتأمل اه (وأقول) فيه ابحاث

الى وروده) أى الشرع أشار بهذا كما قال الى انه مرا من عبر منا فى الافعال قبل البعثة بالوقف فليس مخالفا لمن نفى منا الحكم فيها وبل هنا للانتقال من غرض الى آخر وان اشتمل على الاول اذ توقف الحكم على الشرع مشتمل على انتفائه قبله ووجوده بعده

(وحكمت المعتزلة العقل)

الاول انه ان أراد بقوله أى يحتو مفهومه الى قوله ومن المعلوم الخ الاعتراض على الشارح بانه ادعى أن مفهوم توقف الحكم على الشرع يحتو على الانتفاء قبل والوجود بعد المذكورين احتواء الكل على ما فى ضمنه وان ذلك ممنوع بل الانتفاء والوجود المذكوران خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له فلا يكون يحتو يا عليهما كذلك فهو اعتراض ساقط اذ الاشتمال لا يلزم أن يكون معناه الاحتواء المذكور حتى يحمله عليه ثم يعترض عليه بل يجوز أن يكون معناه الاستلزام ومن ثم قال شيخنا الشهاب قوله مشتمل أى يحتو عليه احتواء الملزوم على لازمه لا احتواء الكل على ما فى ضمنه اذ من البين ان الانتفاء قبله والوجود بعده خارجان عن مفهوم توقف الحكم لازمان له اه وان أراد مجرد البيان فكلامه متناقض اذ الاحتواء الذى ادعاه مناف لقوله ومن المعلوم الخ * الثانى ان قوله على أن الخ ان اراد به الاعتراض كان فى غاية السقوط لان الشارح لم يدع أن المستلزم مفهوم التوقف فقط انه بل مراده انه مفهوم التوقف للغير كما سنشير اليه * الثالث أن قوله نعم يلزم هنا الخ فيه نظر ظاهر اذ لا نسلم أن الشرع يحتو أى احتواء الكل على ما فى ضمنه كما تقدم له على الحكم المراد هنا لان الشرع يتحقق بدون التعلق التنجيزى المعتبر فى مفهوم الحكم هنا أو المراد من الحكم هنا بدليل تحققه قبل البلوغ والعقل ونحوهما من شروط التكليف المتوقف عليها التعلق التنجيزى وبدليل قولهم فى تعريف الرسول انسان أوحى اليه بشرع وامر بتبليغه فجعلوا التبليغ المتوقف عليه التعلق التنجيزى خارجا عن معنى الشرع ولا ينافى ذلك اطلاق الاحكام على الشرع حيث قالوا فى تفسيره ما شرعه الله من الاحكام لانها هناك بمعنى آخر للحكم اللهم الا أن يجاب بأن الشرع وان لم يعتبر فيه التعلق التنجيزى لم يعتبر فيه عدمه فهو اسم لمطلق الاحكام أعم من ان تتصف بالتعلق التنجيزى أولا ولكونه اسما للاعم احتاجوا فى تعريف الرسول الى اعتبار الامر بالتبليغ أو بأنه يكفى فى صحة الاحتواء المذكور عروض ذلك التعلق للشرع وان لم يعتبر فيه فليتأمل والوجه فى بيان اللزوم ان يقال انه ليس الكلام فى الحكم على الاطلاق بل فى الحكم الموصوف بانه لابد من تحققه بان يتحقق التعلق التنجيزى ولابد فاذا حكم بتوقفه على الشرع لزم انتفاؤه قبله ووجوده بعده لزوما واضحا كما لا يخفى وقد ظهر بما تقرر ان الشرع والحكم هنا متغايران ولو بالعموم والخصوص على ما تقرر ولاعتبار التعلق التنجيزى فى الحكم دون الشرع على ما تقرر خلافا لما قد يتوهم من اتحادهما (قوله وحكمت المعتزلة العقل) فيه أمور الاول قال شيخنا العلامة لعل هنا لا يصح ان يكون للتصيير لانهم لم يصيروا العقل حاكما بل لنسبة الفاعل الى اصل الفعل كفسقته نسبته للفسق أى نسبوا للعقل انه حاكم اه الثانى ليس المراد بكون العقل حاكما عندهم انه منشئ للحكم اذ المنشئ له اتفاقا منا ومنهم ليس الا الله سبحانه وتعالى بل المراد انه مدرك لحكم الله تعالى وحينئذ فمقابلة قوله وحكمت المعتزلة العقل لقوله ولا حكم قبل الشرع الخ باعتبار لازمه اذ يلزم من أن العقل يحكم أى يدرك الحكم بناء على أن الحكم تابع للحسن والقبح الذاتيين لمتعلق الحكم ثبوت الحكم قبل الشرع لان الحسن والقبح لا ينفكان عن ذلك المتعلق فكذلك الحكم أو باعتبار لازم الاول اذ يلزم من نفى الحكم قبل الشرع عدم ادراك العقل له بالمعنى الذى ارادوه من أن الحكم تابع للحسن والقبح الذاتيين لمتعلقه فنفيه قبل الشرع نفى لتلك التبعية فلا ادراك

لتبعيته

في الافعال قبل البعثة فما قضى به في شيء منها ضروري كالتنفس في الهواء أو اختياري

لتبعيته لهما عندهم وحينئذ فيستقيم كلام المصنف في هذه المقابلة وان أوهمت والثالث انه قد يقال ان هذا مكرر مع قوله السابق وبمعنى ترتب الذم عاجلا والعقاب آجلا شرعي خلافا للمعتزلة فانه يتضمن تحكيم العقل عند المعتزلة وأجاب شيخنا العلامة على ما علق عنه في بعض دروسه بان ما هنا أعم مما تقدم لشموله لجميع الافعال واختصاص ما تقدم بالحرام والواجب والمندوب اه (أقول) وأيضا فليس في قوله فيما تقدم خلافا للمعتزلة تصريح بتحكيم العقل لاحتمال التوقف وأيضا ففيما هنا زيادة من وجه آخر وهو تفصيل مذهبهم بقوله فان لم يقض الخ وأيضا فقد يكون ذكر ما هنا مع استفادة حكمه من ابطال قاعدة الحسن والقبح العقليين المبني عليها قول المعتزلة فيما تقدم اشارة الى ما صرح به من ابطال حكم العقل قبل الشرع وان سلمنا تلك القاعدة كما سبقت الاشارة الى ذلك (قوله في الافعال) فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب يعني اعتقدت المعتزلة العقل حاكما في الافعال فالجار متعلق بمقدر دل عليه حكمت وليس المعنى جعلته حاكما كما لا يخفى اه (وأقول) لا يتجه منع تعلق الجار بحكمت ووجوب تعلقه بمقدر دل عليه حكمت وما ذكره من التقدير لا ينتج ذلك * الثاني انه ينبغي حمل الافعال على ما يعم أفعال اللسان وأفعال القلب كالاعتقادات ولو بالمسامحة في عدها أفعالا اذ هذا الحكم لا يخص الافعال بالمعنى المتبادر منها (قوله فما قضى به) ان كانت ما موصولة فالتقدير فالذي أي فالحكم الذي قضى العقل به أو شرطية فالتقدير فأي حكم قضى العقل به والمراد بالقضاء ادراك ثبوت ذلك الحكم كالاباحة والوجوب لذلك الشيء كما يعلم مما تقرر فيما تقدم فالمعنى فالحكم الذي ادرك العقل ثبوته لذلك الشيء أو فأي حكم أدرك العقل ثبوته لذلك الشيء (قوله في شيء منها) أي في فعل من تلك الافعال (قوله ضروري) قال شيخنا العلامة نقل عن الآمدي أن الضروري يطلق على المكره عليه وعلى ما لا قدرة على فعله ولا تركه وعلى ما تدعو الحاجة اليه دعاء تاما كأكل الميتة للمضطر وظاهر أن الاولين لا يتعلق بهما حكم كما سيجيء أي في قوله والصواب امتناع تكليف الغافل الخ والتنفس في الهواء اشبه بالثالث منه بغيره فالاباحة فيه الآتي ذكرها بالمعنى الاعم من الاذن في الفعل الصادق بالوجوب وقسم الضروري لم يذكره العضد في كتابيه المواقف وشرح ابن الحاجب واسقاطه أوفق بقصرهم تعلق الاحكام الشرعية على الافعال الاختيارية اه (وأقول) فيه أمران الاول أن قوله فالاباحة فيه الآتي ذكرها بالمعنى الاعم من الاذن في الفعل الصادق بالوجوب أي وبالندب كما يصدق باستواء الطرفين وذلك كما اذا ترتب على ترك التنفس نحو الهلاك فيكون واجبا وكما اذا ترتب عليه نفسه مصلحة ولم يترتب على تركه مفسدة فيكون مندوبا كما اذا لم يترتب على فعله ولا تركه لا مصلحة ولا مفسدة فيستوي طرفاه بل ينبغي انه قد يكون حراما كما اذا ترتب عليه مفسدة كتنفس يترتب عليه محرم كالقتل وقد يكون مكروها بان يترتب على تركه مصلحة ولا يترتب على فعله مفسدة فينقسم الضروري أيضا الى الاقسام الخمسة ويجاب عما اقتضاه صنيع الشارح وغيره من تخصيص الانقسام الى الاقسام الخمسة بالاختياري والاقتصار في الضروري على الاباحة بانه باعتبار الغالب (فان قلت) الاحكام الخمسة انما يظهر جريانها فيما يتمكن من فعله وتركه والضروري ليس كذلك (قلت) كلامنا باعتبار ما أشار اليه الشيخ بقوله والتنفس في الهواء أشبه بالثالث الخ

من حمل الضروري هنا على المعنى الثالث وهو ماتدعو الحاجة اليه دعاء تاما والضروري بهذا المعنى لاينافى الاختيار وعلى هذا يفرض الكلام فى تنفس يتمكن من فعله وتركه وان كان الظاهر ان الشارح أراد ماسيأتى عن المحصول لان الظاهر انه تابع له فيه أما ماليس كذلك فلا يتعلق به حكم على ماسيأتى * والثانى ان قوله وقسم الضرورى لم يذكره العضد الخ غير موجه أما ان العضد لم يذكره فى كتابيه فلانه لا أثر لذلك مع اتجاه المعنى وقد ذكر الامام فى المحصول قسم الضرورى لكن على وجه يدل على انه أراد به مالا يتمكن من تركه حيث قال الفصل التاسع فى حكم الاشياء قبل الشرع انتفاع المكلف بما ينتفع به اما ان يكون اضطراريا كالتنفس فى الهواء وذلك لابد من القطع بانه غير ممنوع الا اذا جوزنا تكليف مالايطاق اه ونقله الاسنوى فى شرح المنهاج عنه فقال وحاصله ان الافعال الصادرة عن الشخص قبل بعثة الرسل ان كانت اضطرارية كالتنفس فى الهواء وغيره ففى المحصول والمنتخب انها غير ممنوع منها قطعا قال فى المحصول الا اذا جوزنا تكليف مالايطاق وعبر بعض الشارحين وصاحب التحصيل عن هذا بانه مأذون فيه وفيه نظر فسيأتى فى آخر هذه المسئلة أن عدم المنع لايستلزم الاذن فيه لان الاذن هو الاباحة والاباحة حكم شرعى لايثبت الا بالشرع والفرض عدم وروده اه (أقول) ويمكن دفع هذا النظر بان الكلام على قواعد المعتزلة ومن وافقهم والاحكام عندهم ثابتة قبل الشرع ومن هنا صرح الشارح المحقق بالقطع باباحة الضرورى واما انهم قصروا تعلق الاحكام الشرعية على الافعال الاختيارية فلانه لاينافى ذكر قسم الضرورى لان الظاهر انهم أرادوا بالاختيارية التى قصروا الاحكام الشرعية عليها ما يتمكن الانسان من فعله وتركه والضرورى بالمعنى الذى اشار الشيخ الى الحمل عليه هنا كما تقدم بيانه يجامع الاختيارى بالمعنى المذكور والمتنفس فى الهواء متمكن من التنفس وتركه وان حصل له مشقة بتركه فان فرض انتهاء الحال الى حيث لا يتمكن من تركه التزم عدم تعلق الحكم به حينئذ وهذا بخلاف حركة المرتعش لعدم التمكن من فعلها وتركها وبخلاف النزول من شاهق لعدم التمكن من تركه بل ومن فعله لو جوبه ولاقدرة على الواجب كما يأتى فقول الشيخ واسقاطه أوفق الخ فيه نظر بل لايوافق ما اشار الى حمل الضرورى عليه هنا كما تبين ثم رأيت القرافى قال فى شرح المحصول مانصه قوله فى أول المسئلة قوله مايضطر اليه كالتنفس فى الهواء ونحوه لابد من القطع بانه غير ممنوع منه مفهومه انه يجوز أن يكون مباحا وليس كذلك بل لايجوز أن يتعلق به حكم شرعى البتة فالنازل من شاهق لايباح له النزول ولايتعلق به حكم شرعى بسبب أن القاعدة ان الاحكام الشرعية لاتتعلق الا بما يجوز أن يفعله الانسان ويتركه أما ما يتعين فيه الفعل أو الترك فلا هذا كله بناء على امتناع تكليف مالايطاق اه وهو متوجه على ما اقتضته عبارة المحصول من تصوير المسئلة بما لا يتمكن الانسان من فعله وتركه بدليل الاستثناء الذى ذكره (قوله لخصوصه بان أدرك الخ) قال شيخنا العلامة أى لخصوص ذلك الاختيارى لالكونه من جملة الاختياريات فقط بل لامر اختص به واللام فى لخصوصه متعلق بقضى والباء فى بأن متعلق بقضى أيضا لكن مقيدا بالخصوص والضمير فى فيه يرجع الى الاختيارى مقيدا بالخصوص اه وقال شيخنا الشهاب والباء فى بان سببية اه والمعنى على تعلق لام لخصوصه بقضى ان منشأ

لخصوصه بان أدرك فيه مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما

فأمر قضائه فيه ظاهر وهو ان
الضرورى مقطوع باباحته
والاختيارى لخصوصه
ينقسم الى الاقسام الخمسة
الحرام وغيره لانه ان اشتمل
على مفسدة فعله فحرام
كالظلم أو تركه فواجب كالعدل
أو على مصلحة فعله فمندوب
كالاحسان أو تركه فمكروه
وان لم يشتمل على مفسدة ولا
مصلحة فمباح

قضائه ملاحظة أمر يخص ذلك الشئ كان يشتمل خصوصه على مصلحة أو مفسدة ولا ينافى تعلقه
بقضى لا باختيارى قوله الآتى والاختيارى لخصوصه ينقسم الخ لان لخصوصه فيه متعلق
بينقسم لا بالاختيارى وهو موافق فى المعنى لتعلقه بقضى فتأمله (قوله فأمر قضائه فيه) أى
قضاء العقل فى ذلك الشئ قال شيخنا الشهاب وهذه الجملة جواب قوله فما قضى ولك ان تقول
جواب اسم الشرط المرفوع بالابتداء لابد فيه من ضمير يربطه به فان لم يقدر هنا لزم محذور صناعى
وان قدر بان قيل الاصل فأمر قضائه فيه به أى بذلك الحكم المقضى به من وجوب مثلا لزم ان
قوله أمر مستدرك لا فائدة له لان ما بعد قوله وهو عين قضاء العقل فى الفعل الضرورى مثلا بما
قضى به فيه غايته انه تفصيل لما تقدم ويجاب بان الاضافة فى أمر قضائه بيانية سلمنا انها غير
بيانية فالمراد بالامر كون الضرورى مقطوعا باباحته وكون غيره ينقسم الخ وذلك ليس عين
القضاء المذكور اه (وأقول) جواب دعوى الاستدراك ان المراد بالامر التفصيل كما قال
شيخنا العلامة فى قوله فأمر قضائه ما نصه أى فتفاصيل مقضى قضائه به فيه فأمر واقع على
تفاصيل المقضى ويدلك على ذلك قول الشارح وهو ان الضرورى الخ اه وقول شيخنا الشهاب
فالمراد بالامر كون الضرورى الخ يرجع حاصله الى حمل الامر على معنى التفصيل لكن لا يخفى
ما فيما استدل به على الاستدراك من ان ما بعده وهو عين قضاء العقل وأى دلالة لذلك على
الاستدراك (قوله والاختيارى لخصوصه) قال شيخنا الشهاب الجار يتعلق بينقسم أو بالمقضى
مقدرا أى والاختيارى المقضى فيه لاجل خصوصه اه (قوله لانه ان اشتمل على مفسدة فعله
فحرام كالظلم أو تركه فواجب كالعدل الخ) فيه أمران الاول انه لا يخفى ان الضمير المضاف اليه فى
قوله فعله عائد للفعل لكن الفعل المضاف بالمعنى المصدرى والمضاف اليه بمعنى الحاصل بالمصدر
فلا اشكال فى اضافة الفعل الى ضمير الفعل لاختلاف معنى المضاف والمضاف اليه لكن يبقى
الاشكال من جهة انه نسب هنا المفسدة والمصلحة الى الفعل المضاف مع ان متعلق الحكم
المشتمل عليها انما هو المضاف اليه لان متعلق الحكم انما هو الوجودى الذى هو الحاصل بالمصدر
والحاصل بالمصدر هو المضاف اليه اللهم الا أن يقال سهل اضافتهما للمضاف وان كان متعلقهما
الذى هو المكلف به انما هو المضاف اليه اتحادهما فى الخارج وكون الفرق بينهما اعتباريا على
انه يمكن حمل الفعل المضاف على الحاصل بالمصدر ومعنى فعل الفعل على هذا الفعل الذى نشأ
عن الفعل وحصل به فان الحاصل بالمصدر ناشئ وحاصل بالمعنى المصدرى لكنه غير مطابق لسياق
الكلام وما قبله * الثانى ان كل واحد من هذه الاقسام الخارجة من هذا التقسيم محتاج الى تقييد
لكنه يستفاد من مقابله لان وصف أحد المتقابلين بشئ فى مقام تمييزه قرينة ظاهرة فى اختصاصه
به وانتفائه عن المقابل الآخر والحاصل ان تلك الاقسام حذف منها قيود مع ارادتها بقرينة
استفادتها من المقابلة والمحذوف مع قرينة عليه بمنزلة المذكور فقوله أو على مصلحة فعله أى ولم
يشتمل على مفسدة تركه بقرينة مقابلته لما قبله فلا يكون ضابط المندوب متناولا للواجب وقوله
أو تركه أى ولم يشتمل على مفسدة فعله بقرينة ما ذكر فلا يكون ضابط المكروه متناولا للحرام وقوله
وان لم يشتمل على مفسدة ولا مصلحة فمباح أى وان لم يشتمل باعتبار كل من فعله وتركه على مفسدة
ولا مصلحة بقرينة مقابلته لما تقدمه وبقرينة عدم تخصيص نفى الاشتمال بخصوص الفعل

أو الترك كالفعل فيما سبق فانه لما أضاف الاشتمال فيما سبق الى خصوص الفعل تارة والترك أخرى ثم أطلق هنا مع المقابلة لما سبق دل ذلك دلالة ظاهرة على اضافة الاشتمال هنا الى أعم من الفعل والترك فظهر بذلك سقوط ما أطال به شيخنا العلامة هنا وتبعه شيخنا الشهاب من ان شرط صحة التقسيم ان تتقابل فيه الاقسام والقسم المسمى بالمندوب صادق بالواجب لاختلاف طرفى المفسدة والمصلحة وكذا المسمى بالمكروه صادق على المسمى بالحرام كذلك فيكون المسمى بالواجب مندوبا أيضا وبالحرام مكروها أيضا باعتبارين ومن ان الضمير فى قوله وان لم يشتمل ان عاد على الفعل ذى الطرفين كما هو الظاهر المطابق للضمائر قبله تناول المكروه وان عاد على أحد الطرفين المتعاطفين باو وهما فعله وتركه لزم فى طرف فعله تناول المكروه أيضا وفى طرف تركه تناول المندوب ووجه سقوط هذا ان الضمير عائد على الفعل لا باعتبار خصوص فعله فقط ولا باعتبار خصوص تركه فقط بل بالاعتبار المتناول لكل منهما بالقرينة الظاهرة فى ذلك كما تبين فان الفعل الذى هو الحاصل بالمصدر اعتبر الشارح أولا تارة خصوص فعله وتارة خصوص تركه ثم أطلقه فى مقابلة ذلك اشارة الى ارادة المعنى الاعم من كل منهما فأحسن التأمل (قوله فان لم يقض العقل فى بعض منها) قال شيخنا الشهاب هو سلب جزئى لا كلى لان ليس بعض سور السالبة الجزئية وقال شيخنا العلامة المراد منها السالبة الجزئية لا ما يؤخذ من ظاهر العبارة من العموم لوقوع النكرة وهى قوله فى بعض سياق النفى اه (قوله لخصوصه) متعلق بيقض أى فان انتفى قضاؤه من جهة الخصوص فلا ينافى قضاءه من جهة العموم فلا تناقض بين الشرط وهو انتفاء القضاء وحكاية الخلاف المذكور المشتمل على القول بالقضاء ولا بينه وبين ماقبله من قوله وحكمت المعتزلة العقل فى الافعال قال شيخنا العلامة وان تبادر التناقض قال لان العقل قاض فى الجميع الا انه تارة يقضى للخصوص بحكم معين بان أدرك مصلحة أو مفسدة أو انتفاءهما وتارة لا يقضى لخصوصه بان لم يدرك ماذكر بل لعمومه لعموم دليله اه (وأقول) هذا الكلام من الشيخ يقتضى حمل جملة قوله وحكمت المعتزلة العقل فى الافعال على الايجاب الكلى وقد ينظر فيه بما يؤخذ من قوله السابق أو باستعانة الشرع فيما خفى على العقل من ان العقل لا يحكم فى بعض الافعال والمناسب لذلك حمل تلك الجملة على الاهمال وحينئذ فلا يتوهم تناقض بينها وبين قوله فان لم يقض حتى يحتاج للجواب (قوله مما تقدم) أى وهو المصلحة والمفسدة فى الفعل أو الترك وانتفاؤهما عنهما (قوله فى قضائه فيه) أى فى ذلك البعض لعموم دليله أى دليل المقضى به اذ الدليل بالحقيقة انما هو للمقضى به الذى هو مدرك العقل وقضاؤه معناه ادراكه فالهاء فى دليله للقضاء بمعنى المقضى به أو للمقضى به المقدر اضافته للقضاء أى فى مقضى قضائه أى فى تعيين قضائه بمعنى المقضى به أو فى تعيين مقضى قضائه ويمكن عودها للبعض بنوع مسامحة (قوله لعموم دليله) متعلق بقضائه أى الدليل لا يرجع لخصوصه بل لما يعمه وغيره (قوله على أقوال) أقول قد يشكل جعل الاقوال فى القضاء بالثالث اذ لا قضاء فيه لما تقدم ان الخلاف فى تعيين المقضى به الا أن يكون فى الكلام مسامحة وتغليب أو أراد بالقضاء أعم مما هو على وجه التفصيل كما فى غير الثالث وعلى وجه الاجمال كما فى الثالث اذ فيه قضاء بأحد الامرين من غير تعيين (قوله ذكرها) أى تلك الاقوال بمعنى المقولات والمعتقدات ووجه ذكرها أن الهاء

(فان لم يقض) العقل فى بعض منها لخصوصه بان لم يدرك فيه شيأ مما تقدم كاكل الفاكهة فاختلف فى قضائه فيه لعموم دليله على أقوال ذكرها بقوله (فثالثها لهم الوقف عن الحظر والاباحة)

فى قوله ثالثها عائدة للاقوال ففيه تصريح بان فى المسئلة ثلاثة أقوال وصرح بتعيين الثالث بقوله الوقف عن الحظر والاباحة وأشار الى تعيين الثانى والثالث بقوله الحظر والاباحة (قوله أى لايدرى أنه محظور أومباح الخ) قال شيخنا العلامة تفسير الوقف بذلك يقتضى أن اختلاف الاقوال فى تعيين المقضى به لا فى القضاء فانه متفق عليه وهو خلاف قوله أولا فاختلف فى قضائه فيه اه (وأقول) لامخالفة لان القضاء فى قوله فاختلف فى قضائه بمعنى المقضى به أو على حذف المضاف أى فى مقتضى قضائه أى فيما قضى به كما تقدم بيان ذلك بل هذا الذى تقدم نقله عنه أيضا أعنى عن شيخنا المذكور (قوله مع انه لايخلو عن واحد منهما) أقول فيه بحث لان الظاهر المفهوم من الاستدلال أن المراد بالاباحة استواء الفعل والترك ويدل عليه قول المصنف فى شرح المنهاج من جملة كلام ذكره فى هذه المسئلة قال امام الحرمين فانهم لم يعنوا بالاباحة ورود خبر عنها وانما أرادوا استواء الامرين فى الفعل والترك اه وحينئذ فدعوى عدم الخلو عنهما ممنوعة لجواز كونه واجبا أومندوبا مثلا لكن خفيت المفسدة أو المصلحة على العقل فلم يدرك فيه شيأ وعلى هذا فقوله أولا فمباح ممنوع أيضا لجواز أن يكون واجبا أومندوبا مثلا ومن هنا يتطرق اقتصار شيخنا العلامة على توجيه هذا الكلام بقوله اشارة أى قوله مع انه لايخلو عن واحد منهما اشارة الى أن القضية مانعة الجمع والخلو معا لان ظاهر قوله انه محظور أومباح يصدق بانتفائهما معا فأفاد أن أحدهما ثابت فى نفس الامر اه (قوله وهما القولان المطويان) أى المحظور والمباح القولان أى لازم المحظور ولازم المباح اللذين هما الحظر والاباحة ففى كلامه تسمح كذا قرره شيخنا العلامة (وأقول) لايتعين أن يكون القولان الحظر والاباحة بل يجوز أن يرجع ضميرهما للنسبة فى قوله فمحظور أى فهو محظور وقوله فمباح أى فهو مباح والنسبة يصح أن تكون قولا لان القول هنا بمعنى المقول أى المعتقد (قوله ان الفعل تصرف الخ) هذه صغرى قياس حذف كبراه ونتيجته أى وكل تصرف فى ملك الله بغير اذنه ممنوع فهذا التصرف ممنوع (قوله تصرف فى ملك الله بغير اذنه) أى فيحرم كما فى الشاهد قال فى المواقف وشرحه الجواب الفرق بتضرر الشاهد دون الغائب وأيضا حرمة التصرف فى ملك الشاهد مستفادة من الشرع (قوله بغير اذنه) أى لعدم المصلحة الدالة على الاذن (قوله فلو لم يبح له كان خلقهما عبثا الخ) أى واللازم منتف لانه تعالى لم يخلق شيأ الا لحكمة فينتفى الملزوم وهو عدم الاباحة قال العضد الجواب المعارضة بأنه ملك الغير فيحرم التصرف والحل بانه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث اه وعبارة المواقف وشرحه الجواب ربما خلقه أى العبد ليصبر عنه أى عن المنتفع به ويمنع هواه وشهوته فيثاب على ذلك وهذه منفعة جليلة أو خلقه لغرض آخر لانعلمه (قوله أى خاليا عن الحكمة) تفسير للعبث هنا لان له معانى أخر والله أعلم (قوله ووجه الوقف) لم يقل ودليل الوقف كما قال فى الاولين اذ لاحكم فيه بخلاف الاولين فيهما حكم ولا يكون الا عن دليل (قوله فى الافعال قبل الشرع) قال شيخنا العلامة تنازعه الحظر والاباحة وعموم الافعال مخالف لمذهب المعتزلة أيضا لانهم انما قالوا ذلك فى البعض الذى لم يدرك العقل فيه مصلحة ولا مفسدة اه ويجاب بان أل للجنس أو العهد فلا مخالفة (قوله انما هو لغفلتهم) فيه بحث لان ذلك لايمنع ان ذلك القول قول

أى لايدرى انه محظور أومباح مع انه لايخلو عن واحد منهما لانه اما ممنوع منه فمحظور أولا فمباح وهما القولان المطويان دليل الحظر أن الفعل تصرف فى ملك الله بغير اذنه اذ العالم أعيانه ومنافعه ملك له تعالى ودليل الاباحة ان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فلو لم يبح له لكان خلقهما عبثا أى خاليا عن الحكمة ووجه الوقف عنهما تعارض دليليهما وأشار بقوله لهم أى للمعتزلة الى مانقله عن القاضى أبى بكر الباقلانى من أن قول بعض فقهائنا أى كابن أبى هريرة بالحظر وبعضهم بالاباحة فى الافعال قبل الشرع انما هو لغفلتهم

ذلك البعض لانه صدر عنه تحقيقه والقول ينسب لقائله وان اعتقد غيره غلطه فيه فكيف يشار الى نفيه عن ذلك البعض بقوله لهم الا أن يجاب بأنه لم يرد النفي حقيقة بل حكما لانه في حكم المنفي عن ذلك البعض لان صدوره عنه في حكم غير الصادر عنه لعدم جريانه على قواعده والله أعلم (قوله عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة) فيه بحث لان الكلام فيما لم يقض العقل فيه بخصوصه بأن لم يدرك فيه مصلحة ولا مفسدة بل قضى فيه لدليل عام فكيف يتفرع ذلك عن أصول المعتزلة أي الحسن والقبح العقليين مع انهما تابعان للمصلحة والمفسدة والغرض انتفاؤهما الا أن يقال المراد بأصولهم هنا مجرد اثبات الحكم قبل ورود الشرع فليتأمل (قوله والصواب امتناع تكليف الغافل) فيه أمور الاول أن البيضاوي قال لا يجوز تكليف الغافل عند من أحال تكليف المحال قال الاسنوي وفيه نظر من وجهين أحدهما أن مفهومه أن القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا وهو أيضا مفهوم كلام المحصول وليس كذلك بل اذا قلنا بجواز ذلك فللاشعري هنا قولان نقلهما ابن التلمساني وغيره قال والفرق ان هناك فائدة في التكليف وهو ابتلاء الشخص واختباره * الثاني فرق ابن التلمساني وغيره بين التكليف بالمحال وتكليف المحال فقالوا الاول هو أن يكون الخلل راجعا الى المأمور به والثاني أن يكون راجعا الى المأمور كتكليف الغافل وعلى هذا فالصواب أن يقول من أحال التكليف بالمحال بزيادة الباء في المحال اه وقضيته سياقه أن قوله تكليف المحال من قبيل اضافة الموصوف الى الصفة ويؤخذ من ذلك جواب اشكال على المصنف حيث منع تكليف الغافل وجوز التكليف بالمحال مطلقا كما سيأتي فيقال تكليف الغافل ليس من قبيل التكليف بالمحال بل من قبيل التكليف المحال وقد قيل بمنعه وان قيل بجواز ذلك فلا يلزم من جواز التكليف بالمحال جواز تكليف الغافل نعم يبقى الاشكال عليه بالملجا فانه لا يظهر الا أن تكليفه من قبيل التكليف بالمحال الا أن يمنع ذلك كما هو مقتضى قول الاسنوي انه لا خلاف فيه كما قاله ابن التلمساني اه وفيه نظر فاي فرق بين تكليف الملجا وتكليف الزمن بالمشي والانسان بالطيران الذي سيأتي عده من التكليف بالمحال الذي جوزه المصنف بل كيف لا يجوز تكليف الملجا ويجوز التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين السواد والبياض اللهم الا أن يفرق بمجرد أن الملجا ساقط الاختيار رأسا بخلاف غيره ولا يخفى ما فيه فليتأمل * الثاني سيأتي أن التكليف الزام ما فيه كلفة لا طلبه ولا يخفى أن مقتضى استدلالهم أنه كما يمتنع تكليف الغافل يمتنع الطلب منه مطلقا وان لم يكن تكليفا بل يحتمل أنه المراد هنا بالتكليف بل ينبغي امتناع تعلق الاباحة به أيضا وان لم يشملها هذا الاستدلال ويؤيده ما تقدم انه لا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل فليتأمل * الثالث أورد على امتناع تكليف الغافل ان العبد مكلف بمعرفة الله تعالى بدون العلم بالامر وذلك لان الامر بمعرفة الله تعالى وارد فلا جائز أن يكون واردا بعدها ولها الامتناع تحصيل الحاصل فيكون واردا قبلها فيستحيل الاطلاع على هذا الامر لان معرفة أمر الله تعالى بدون معرفة الله تعالى مستحيل فقد كلف بمعرفة الله تعالى مع غفلته عن ذلك التكليف وأجيب بان المعرفة الاجمالية حاصلة وهي كافية في انتفاء الغفلة عن التكليف والمكلف به هو المعرفة التفصيلية وبأن شرط التكليف انما هو فهم المكلف له بأن يفهم الخطاب قدر ما يتوقف عليه الامتثال لا بان يصدق

عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة العلم بانهم ما اتبعوا مقاصدهم وان قول بعض أئمتنا اي كالاشعري فيها بالوقف مراده به نفي الحكم فيها أي كما تقدم (والصواب امتناع تكليف الغافل والملجأ)

بتكليفه والالزم الدور وعدم تكليف الـ فاروه وهنا قد فهم ذلك وان لم يصدق به وبان التكليف بالمعرفة مستثنى من امتناع تكليف الغافل وضعف هذا بامتناع الاستثناء فى العقليات وفى حواشى السعد فى موضع آخر بعد كلام قرره غاية ما فى هذا أن يقال انه تكليف بالوجوب للغافل عنه وانه باطل اجماعا فيجاب بأنه ليس ذلك من تكليف الغافل المستحيل فى شئ فان المكلف فى هذه الصورة يفهم التكليف وان لم يصدق به وليس التصديق بالتكليف شرط التحقق والالزم الدور وأما الغافل الذى لا يجوز تكليفه فهو من لا يفهم الخطاب كالصبيان أو يفهم لكنه لم يقل له انه مكلف كالذى لم تصل اليه دعوة نبى والحاصل أن الغافل عن التصور لا يجوز تكليفه لا الغافل عن التصديق وهذا هو الجواب المحقق عما قيل فى ايجاب معرفة الله تعالى من أنه اما تكليف الغافل أو أمر بتحصيل الحاصل لا ما قيل من أن ذلك مستثنى من قاعدة تكليف الغافل اذ لا جواز للاستثناء فى الدلائل القطعية اه ثم رأيت عنه أعنى عن السيد أن محل امتناع الاستثناء فى الدلائل القطعية اذا لم يكن الاستثناء عقليا والا جاز فليتأمل (قوله اما الاول) أى اما امتناع تكليف الاول أو اما أن الصواب امتناع تكليف الاول (قوله وهو من لا يدرى) قال شيخنا العلامة يصدق بالمجنون ونفى تكليفه اتفاق ويمكن عدم صدقه عليه بجعل من كناية عن المكلف أى البالغ العاقل بقرينة تعريف الحكم السابق اه (قلت) وتعبير الاسنوى بقوله ما نصه تكليف الغافل كالساهى والنائم والمجنون والسكران وغيرهم لا يجوز من منع التكليف بالمحال اه يقتضى ثبوت الخلاف فى المجنون أيضا (قوله فلان مقتضى التكليف) قال شيخنا العلامة أى الامر الذى يطلب بالتكليف وليس المراد بالمقتضى اللازم كما تقول هذا يقتضى كذا أى يستلزمه اذ التكليف لا يستلزم الاتيان بالمكلف به اه (قوله امتثالا) قال شيخنا العلامة فيه اشكالات * أحدها انهم فسروه بالاتيان بالمأمور به على وجهه أى كما امر به فمفهومه هو ما قبله أى الاتيان بالشئ المكلف به فلا فائدة فى ذكره سواء جعل حالا أو مفعولا له فالصواب أن يقول مع قصد الامتثال * ثانيها أن كون الامتثال أى قصده مقتضى التكليف مخالف لما مر وما سيأتى فى تقسيم الحكم وتعريفى الامر والنهى من أن المقتضى هو الفعل لا بقيد فان كان اقتضاء القصد من مفهوم الحكم فتركه من تعريفه مخل له لعدم اطراده والا لم يكن التكليف مقتضيا له * ثالثها أن المصنف والشارح صححا عدم اعتبار قصد الامتثال فى الخروج عن عهدة النهى وان اعتبر فى حصول الثواب على ما يأتى فى لا تكليف الا بفعل وهنا اعتبراه فى الاتيان بالشئ المكلف به أمرا كان الشئ أو غيره اه (وأقول) اما الاشكال الاول فجوابه اما أولا فلا نسلم انهم جميعهم فسروه بما ذكره بل غاية الامر أن بعضهم فسره بذلك فى مقام يناسبه وقد فسروه بغير ذلك مما لا غبار عليه ههنا فقد قال الاسنوى فيما نحن فيه ما نصه لان الامتثال هو أن يقصد ايقاع الفعل المأمور به على سبيل الطاعة اه على أن الشيخ فى تقرير اشكاله الثانى فسر الامتثال بقصده وهو معنى تصويبه فأى اشكال بعد ذلك فى ذكر الامتثال واما ثانيا فلو أعرب مفعولا لاجله أفاد معنى القصد قطعا اذ لا معنى للاتيان بالشئ لاجل الامتثال الا الاتيان به بقصد الامتثال كما هو ظاهر فيكون معنى ما صوبه فلا يصح نفيه الفائدة اذا جعل مفعولا لاجله ولا تصويبه بالنسبة اليه واما ثالثا فلا نسلم بناء على ما ذكره من التفسير

اما الاول وهو من لا يدرى كالنائم والساهى فلان مقتضى التكليف بالشئ الاتيان به امتثالا وذلك يتوقف على العلم بالتكليف

قوله فمفهومه هو ماقبله للقطع بان نسبة مفهوم الاتيان بالشئ كما أمر به بالنسبة الى مفهوم الاتيان بالشئ نسبة المقيد الى المطلق لان الاتيان بالشئ قد يكون كما أمر به وقد يكون على غير ما أمر به ولهذا قيدوه بقولهم كما أمر به ولا اشتباه فى أن مفهوم المطلق ومفهوم المقيد متغايران والا فلا معنى للتقييد ولهذا اختلف الائمة فى أن المطلق يحمل على المقيد أولا بل يبقى على اطلاقه ففى ذكر المقيد بعد المطلق فائدة وأى فائدة وهى تقييد ذلك المطلق فسقط ما زعمه من التصويب واما الاشكال الثانى فجوابه انا لا نسلم ما زعمه من المخالفة المذكورة لان ما دل عليه ما ذكر فى تعريف الحكم وتقسيمه وتعريفى الامر والنهى من أن المقتضى هو الفعل لا ينافى انه الفعل على وجه مخصوص وانما أطلقوه لان اطلاقه كاف فى المقصود الذى هو تمييز الحكم وأقسامه والامر والنهى لحصول ذلك التمييز مع اطلاقه كما لا يخفى (فان قلت) المتبادر من كلام الفقهاء ان من أتى بالواجب مثلا غافلا عن ملاحظة الامتثال غير متصور له خروج عن العهدة وهذا ينافى اعتبار الامتثال فى مقتضى التكليف (قلت) يحتمل تخالف طريقى الاصوليين والفقهاء فى ذلك ويحتمل التوفيق بان المراد قصد الامتثال ولو بالقوة بان يكون بحيث لو لاحظ عند اتيانه بالفعل لاحظ انه قاصد الامتثال وهذا يتوقف على العلم بالتكليف به فالدليل صحيح على هذا الاعتبار ايضا وأما قوله هو الفعل لا بقيد فان أراد به انهم صرحوا بقولهم بلا قيد فهو ممنوع قطعا وهذه عبارات المصنف كغيره فى تعريف الحكم وتقسيمه وتعريفى الامر والنهى مشاهدة لك لا سترة دونها ليس فيها تصريح بذلك ولا أدنى اشارة اليه وان أراد انه مرادهم وان لم يصرحوا به فهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة اليه وكيف يسوغ الجزم بنسبة ذلك اليهم وهم لم يتعرضوا له البتة على انه يحتمل انهم مختلفون فى اعتبار قصد الامتثال وان الدليل المذكور مبنى على اعتباره فعلى عدم اعتباره يكون الدليل شيئا آخر وحينئذ فلا اشكال على من تركه لعدم اعتباره عنده وفاقا لما هو كالصريح من كلام الفقهاء وأما قوله فان كان اقتضاء القصد من مفهوم الحكم الخ فنقول نختار أولا انه من مفهوم الحكم قوله فتركه من تعريفه مخل به الخ قلنا هذا ممنوع قطعا بل لا اخلال ولا عدم اطراد بل كلما وجد الحد المذكور للحكم مع اطلاق الفعل فيه وهو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف وجد الحكم فالاطراد ثابت قطعا من غير احتياج فيه الى تقييد الفعل بقصد الامتثال ولا يلزم من اعتباره فى مفهومه وجوب ذكره فى حده اذا كان المقصود تمييزه على وجه الجمع والمنع وتيسر ذلك بدونه وكأنه ظن انه اذا كان اقتضاء القصد من مفهوم الحكم يوجد حد الحكم المذكور بدون الحكم فى بعض الصور وهو الخطاب المتعلق بفعل المكلف من حيث انه مكلف لكن لا بقصد ذلك القصد وليس كذلك لان هذه الصورة غير موجودة على ذلك التقدير ونختار ثانيا انه ليس من مفهومه قوله لم يكن التكليف مقتضيا له قلنا ممنوع بل لا مانع من أن يقتضى التكليف شيئا ولا يكون من مفهوم الحكم خصوصا واطلاق الحكم على هذا المعنى أمر اصطلاحى والاصطلاح لا حجر فيه بل الواقع كذلك فسيأتى أن النهى يقتضى الدوام قطعا وان الامر يقتضى التكرار والفور على خلاف فى ذلك مع ان أحدا لم يعتبر شيئا من ذلك فى مفهوم الحكم فقد اقتضى التكليف ما ليس من مفهوم الحكم وأما الاشكال الثالث فالمفهوم من قوة

عبارتهم

عبارته فى تقريره ان حاصله تناقض كلام المصنف والشارح حيث اعتبرا هنا قصد الامتثال مطلقا وصحعا فيما يأتى عدم اعتباره فى الخروج عن عهدة النهى وأنت خبير بانه اذا كان ذلك حاصل هذا الاشكال أمكن دفعه اما بانهما لم يصرحا هنا بانه لا فرق بين الامر والنهى بل غاية الامر انهما أطلقا ومن المعلوم انه لا تناقض بين الاطلاق والتقييد بل يقيد الاطلاق بمقتضى ذلك التقييد فيقيد ما هنا بالامر لكن هذا قد يخالفه بالنسبة للشارح قوله وان وجب عليه بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال لدلالته على التعميم ويشكل عليه عدم اثبات الدليل حينئذ للمدعى بتمامه واما بان المراد بقصد الامتثال ما يشمل قصد الامتثال بالمعنى الذى تقدم فى جواب السؤال السابق فتندفع المخالفة المذكورة حينئذ اذ المراد حينئذ بقصد الامتثال المذكور هنا أعم مما بالفعل وما بالقوة والمراد به فيما يأتى هو ما بالفعل والاشكال المذكور اذ قصد الامتثال بالقوة بالمعنى المذكور يتوقف على العلم بالتكليف واما بان ما ذكراه فى أحد الموضعين بناء على اختيار غيرهما وما ذكراه فى الآخر على اختيارهما وكثيرا ما يجيبون عن التناقض بمثل ذلك كما هو معلوم لمن له ممارسة لكلامهم فما ذكراه هنا مبنى على قول غيرهما فلا تناقض بين المحلين اذ شرط التناقض وحدة القائل كما تقرر فى محله على أن نسبة اعتبار قصد الامتثال هنا للمصنف ممنوعة فان المتن لم يزد على ذكر الحكم وهو امتناع تكليف الغافل والاستدلال عليه بما ذكره الشارح غير متعين لجواز أن يستدل هو عليه بغيره مما لا يستلزم اعتبار قصد الامتثال ثم التفرقة بين الامر والنهى بان يعتبر قصد الامتثال فى الاول دون الثانى وقعت فى كلام غير واحد منهم الامام فى المحصول على ما يفهم من قوله المسئلة الثالثة فى ان المامور يجب أن يقصد ايقاع المامور به على سبيل الطاعة المعتمد فيه قوله عليه الصلاة والسلام انما الاعمال بالنيات قالوا ويستثنى عنه شيآن أحدهما الواجب الاول وهو النظر المعرف للوجوب فانه لا يمكن قصد ايقاعه مع ان فاعله لا يعرف وجوبه عليه الا بعد اتيانه به (الثانى) ارادة الطاعة فانها لو افتقرت الى ارادة أخرى لزم التسلسل اه وأقره شراحه ومثله فى النهاية للصفى الهندى وغيرها ومنهم الاصفهانى فى شرحه فانه بعد ان بين ان الاحكام خمسة وانه يلزم أن يكون متعلق الاحكام من الافعال الاختيارية خمسة أيضا قال ثم الواجب ينقسم الى قسمين الاول الواجب طاعة لله وعبادة له الثانى ما لم يشرع عبادة ولكن المقصود من شرعيته تحصيل مصالح العباد او دفع مفاسد عنهم وذلك كرد المغصوب والودائع فالقسم الاول من الواجبات يفتقر الى النية والاصل فيه الحديث المذكور المشهور والنية قسمان احدهما هو القصد الى الفعل بخصوصه وهى التمييز الثانى قصد ايقاع الفعل طاعة لله وامتثالا لامره والقسمان مشترطان فى العبادة واما القسم الثانى وهو الواجب الذى لم يشرع عبادة كرد المغصوب وامثاله فلا يشترط النية فى تادى المصلحة المقصودة منها فان المصلحة المقصودة منها وصول الحق الى مستحقه وذلك يحصل بمجرد دخوله فى الوجود سواء كان عاريا من النية أو مقترنا بها وأما المندوبات فتفتقر الى قصد ايقاعه طاعة ليثاب عليها فلا بد لها من النيات وأما المباحات فلا تفتقر الى النيات نعم ان أراد أن يثاب عليها فلا بد لها من النيات وأما المحرمات فلا تفتقر الى النية فى الخروج عن العهدة بمجرد الترك وان قصد اقتران الثواب بالترك فلا بد من قصد الامتثال

والغافل لا يعلم ذلك فيمتنع تكليفه وان وجب عليه بعد يقظته ضمان ما أتلفه من المال وقضاء مافاته

وبماذكرنا يعلم حكم المكروهات واعلم انه يستثنى عن الواجب شيآن أحدهما النظر المعرف لوجوب النظر فانه لايمكنه القصد الى ايقاع الواجب طاعة الااذا عرف وجوبه وهو بعد لم يعرف وجوبه فيستحيل اشتراط النية فيه والحالة هذه وثانيهما ارادة ايقاعه طاعة أو قصد ايقاعه وهو المراد بالنية هنا فانه لوشرطت النية المفسرة بقصد ايقاعه طاعة فى قصد ايقاعه طاعة يلزم التسلسل أى اشتراط نيات لانهاية لها دفعة واحدة وهو محال اه المقصود نقله من كلامه نعم يشكل كلام المصنف والشارح من وجه آخر وهو انه حيث اعتبر قصد الامتثال فى الامر دون النهى لم يمكن الدليل الذى ذكره الشارح مثبتا لامتناع تكليف الغافل على الاطلاق كما تقدمت الاشارة الى ذلك اللهم الا أن يكون المقصود الاستدلال على بعض المدعى أو يكون الامتناع مخصوصا عندهما بالاوامر دون النواهى لكن قد يشكل على هذا بالنسبة للشارح قوله وان وجب عليه بعد يقظته الخ لدلالته على العموم واعلم أن اعتبار قصد الامتثال مطلقا أو فى الاوامر لايوافق كلام فقهائنا معاشر الشافعية فانه كما تقدمت الاشارة اليه كالصريح فى عدم وجوبه اللهم الا أن يكون الوجوب قولا للاصوليين أو بعضهم دون الفقهاء أو يراد قصد الامتثال ولو حكما كما تقدمت الاشارة الى ذلك أو يراد قصد الامتثال أو ما يتضمنه كاعتقاد وجوب الواجبات وندب المندوبات ومنع المحرمات ولو على الاجمال فليتأمل (قوله والغافل لا يعلم ذلك) أى ذلك التكليف (قوله فيمتنع تكليفه) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان توقف المكلف به وهو الاتيان به امتثالا على العلم بالتكليف وامتناع وجوده بدونه لايستلزم توقف نفس التكليف عليه وامتناعه بدونه لان ماهو شرط فى المكلف به لايجب أن يكون شرطا فى التكليف فتأمله اه (وأقول) قوله لايستلزم الخ أى لجواز أن يكلف غير العالم ثم يعلم بالتكليف فيأتى بالمكلف به امتثالا ويمكن أن يجاب بان معنى ان مقتضى التكليف الاتيان بالشئ امتثالا أن المطلوب بالتكليف ذلك كما تقدم نقله عن الشيخ والاتيان بالشئ امتثالا غير ممكن من الغافل فيمتنع طلبه منه بناء على امتناع التكليف بالمحال وكذا على جوازه عند بعضهم لعدم الفائدة ولهذا أشار العضد الى أن تكليف الغافل من قبيل تكليف المحال والى أن بعض من جوز تكليف المحال استثنى هذا عنه حيث قال وقد قال به أى بان الفهم شرط لصحة التكليف كل من منع تكليف المحال لان الامتثال بدون الفهم محال وقد قال به بعض من جوز تكليف المحال أيضا لان تكليف المحال قد يكون للابتلاء وهو معدوم هنا اه وأما الاتيان به امتثالا بعد الاعلام به فانما ترتب على الاعلام لا على التكليف حال الغفلة بل التكليف اذ ذاك لم يخرج عن انه تكليف بغير مقدور وتكليف لافائدة فيه والتكليف حقيقة انما تحقق بالاعلام وبذلك يظهر صحة الاستلزام الذى منعه واندفاع الاستدلال بقوله لان ماهو شرط الخ لانا لم نأخذ اشتراط ذلك فى التكليف من مجرد كونه شرطا فى المكلف به بل من اعتبار القدرة على المكلف به أو الفائدة فى التكليف به واعلم أن هذا أعنى قوله فيمتنع تكليفه كما قال شيخنا العلامة مستغنى عنه بما تقدم لكن ذكره توطئة لقوله وان وجب الخ (قوله بعد يقظته) أى بعد زوال غفلته (قوله ضمان ما أتلفه) أى اداء بدل ما أتلفه لمستحقه (قوله من المال) أخرج غير المال كالخمرة المحترمة وجلد الميتة لانه لاضمان فيه وان امتنع اتلافه (قوله وقضاء مافاته) أى على

التفصيل المبين فى الفروع (قوله من الصلاة) أى مثلا (قوله لوجود سببهما) قد يتوهم منه ان
وجوب قضاء الصلاة من قبيل خطاب الوضع مع انه ليس كذلك وقد يجاب بان هنا شيئين
أحدهما اشتغال ذمته بالصلاة وهو حاصل مع الغفلة من قبيل خطاب الوضع وهو المشار اليه
بقوله لوجود سببهما والثانى وجوب الفعل قضاء وهذا حاصل بعد زوال الغفلة من قبيل خطاب
التكليف وهو المشار اليه بقوله وان وجب عليه بعد يقظته وكذا يقال فى الاتلاف فاشتغال
ذمته بالبدل يثبت حال الغفلة من قبيل خطاب الوضع ووجوب اداء البدل انما يكون بعد
زوال الغفلة من قبيل خطاب التكليف (قوله وأما الثانى) هذا لا يحتاج الى تقدير كما يظهر من
سياقه بخلاف قوله السابق أما الاول لا بد أن يكون تقديره أما امتناع تكليف الاول مثلا كما
بيناه وهو ظاهر من سياقه ايضا فليتامل (قوله وهو من يدرى الخ) انما قيده بمن يدرى لتتم المقابلة
بينه وبين الغافل والا فلا حاجة فى تفسير مفهومه الى هذا القيد اذ مفهوم الملجا من لا مندوحة
له وان كان لا يدرى فبينه وبين الغافل بحسب المفهوم عموم وخصوص من وجه فيتصادقان
فيمن لا مندوحة له وهو غافل هذا حاصل ما قرره شيخنا العلامة فليتامل (قوله ولا مندوحة له عما
ألجئ اليه) فان قلت ذكر ألجئ اليه فى تعريف الملجا فيه دور (قلت) ممنوع لان ألجئ اليه فعل
يتوقف فهمه على فهم المصدر لا على فهم الوصف أولان الملجا بالمعنى الاصطلاحى اى الشخص
المعروف بهذا الاسم وألجئ اليه بالمعنى اللغوى اولان هذا التعريف لفظى فاندفع اعتراض
شيخنا الشهاب بلزوم الدور وقد ينظر فى الاول بان الالجاء معتبر فى مفهوم الوصف فيجر الى الدور
(قوله على شخص يقتله) يتبادر منه ان جملة يقتله صفة شخص وفيه انها صفة جرت على غير من
هى له فكان يجب اتفاقا ابراز الضمير لخوف اللبس الا ان يخرج على مذهب الكوفيين بناء على
ان ملاحظة المعنى تدفع اللبس لان المتبادر ان القتل بالوقوع وان الواقع هو القاتل دون
العكس قال شيخنا العلامة ويصح ان يكون حالا منتظرة من الضمير فى الملقى جارية على من هى له
اه (قوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق) فيه امور الاول قال شيخنا العلامة مقتضاه ان
تكليف الغافل والملجا ليس منه وفيه نظر لان الطاقة هى القدرة فما لا يطاق هو ما لا تتعلق به
القدرة الحادثة سواء امتنع لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام ام لم يمتنع كحمل الجبل والطيران
الى السماء ام امتنع لنفس مفهومه كالجمع بين الضدين والمحال سيأتى جواز التكليف به مطلقا
وان الفائدة من الاختبار المذكور جارية فيه فما ردبه الشارح من انتفائها فى تكليف الملجا
مردود نعم صرح ابن ... فى تكليف الغافل وما مشى عليه المصنف هنا من امتناع تكليف الملجا
مناف لما يأتى من جواز التكليف بالمحال مطلقا فتامله الخ اه (واقول) ما ادعاه من ان مقتضاه
ما ذكر ممنوع اذ لا يلزم من بناء شئ على شئ ان لا يكون منه لجواز ان يبنى فرد الشئ عليه ويؤخذ
حكمه من حكمه فقوله بناء على جواز التكليف بما لا يطاق أى الذى هذا من افراده اى لاجل
جواز التكليف بما لا يطاق الذى هذا من افراده واشار بذلك الى ان القول الاول استثناه من
جواز التكليف بما لا يطاق لانتفاء المعنى المجوز له عنه ولهذا اشار العضد الى ان تكليف الغافل
من قبيل تكليف المحال والى ان بعض من جوز تكليف المحال استثنى هذا عنه كما تقدم قريبا
نقل ذلك عنه واما قوله فما ردبه الشارح الخ ففيه ما لا يخفى وحق الكلام ان يقول فما انتفى

من الصلاة فى زمن غفلته
لوجود سببهما وأما الثانى
وهو من يدرى ولا مندوحة
له عما ألجئ اليه كالملقى من
شاهق على شخص يقتله
لا مندوحة له عن الوقوع
عليه القاتل له فامتناع
تكليفه بالملجا اليه أو بنقيضه
لعدم قدرته على ذلك لان
الملجا اليه واجب الوقوع
ونقيضه ممتنع الوقوع
ولا قدرة على واحد من
الواجب والممتنع وقيل
بجواز تكليف الغافل
والملجا بناء على جواز
التكليف بما لا يطاق كحمل
الواحد الصخرة العظيمة ورد
بان الفائدة فى التكليف
بما لا يطاق من الاختبار
هل يأخذ فى المقدمات

الشارح من الرد بانتفائها الخ لان الشارح ناقل لذلك الرد عن غيره كما هو صريح عبارته فلا ينبغي نسبته اليه ثم الاعتراض عليه واما قوله وما مشى عليه المصنف الخ ففيه ان المصنف لم ينفرد بما مشى عليه هنا من امتناع تكليف الملجأ وفيما يأتي من جواز التكليف بالمحال بل سبقه الى ذلك غيره كالامام الرازي وأتباعه كالبيضاوي وشراحه وهذا تصريح منهم باخراج تكليف الملجا عن تكليف ما لا يطاق وتكليف المحال وفي الفرق بينه وبين غيره من افرادهما ولا مانع من اخراج بعض افراد الشيء عن حكمه لمعنى يقتضي ذلك ومثله كثير لكن يحتاج لتحرير فرق واضح بينهما وفي عبارة الزركشي في بيان الملجا أخذا من منع الموانع ما يمكن الفرق به فانه قال وذلك كالملقى من شاهق فهو لا بد له من الوقوع ولا اختيار له فيه ولا هو بفاعل له وانما هو آلة محضة كالسكين في يد القاطع فلا ينسب اليه فعله وحركته كحركة المرتعش اه وقد يؤخذ منه الجواب عن قول الشيخ السابق فرد به الشارح من انتفائها في تكليف المجاهر دود لانه لا معنى لاختيار من لا فعل له وانما هو آلة محضة فليتامل فان الفرق بينه وبين من كلف بالجمع بين البياض والسواد صعب جدا والفرق بان اختيار ذلك باق بحاله وان لم يؤثر فيما كلف به بخلاف هذا فان اختياره بالنسبة لما كلف به ساقط رأسا خفي جدا * والثاني ان شيخنا العلامة قال في قوله بناء على جواز أي قياسا لكن الظاهر أن يقال بناء على التكليف بما لا يطاق باسقاط الجواز لان الجواز حكم الاصل والمقيس عليه في الاصطلاح محل الحكم لا الحكم كما في قياس الخمر على النبيذ اه (وأقول) لا يتعين أن يكون البناء بمعنى القياس حتى يتوجه ما ذكره بل يجوز أن يكون المقصود به التعليل بان هذا من افراد ذاك فيثبت له حكمه * والثالث ان كلام الامام وأتباعه صريح في ان الملجا قسم من المكره وكلام المصنف لا ينافي ذلك لما اشتهر من جواز عطف العام وذكره بعد الخاص كعكسه وكثرة وقوع ذلك وحسنه لنكتة وهي هنا مخالفة الملجا لغيره بضعف الخلاف فيه جدا حتى عد المخالف مخطئا كما أشار الى ذلك بتعبيره بالصواب وبهذا يظهر خطأ الكوراني وغفلته الفاحشة في قوله بعد ان بين ان الالجاء قسم من الاكراه وقد علم من هذا التقرير ان افراد الالجاء عن الاكراه ثم عطفه عليه غير سديد اه وكأنه لم يطلع على مزيد اشتهار هذه المسئلة في جميع الفنون ولا تصفح شيئا من الكلام الفصيح كالكتاب العزيز والسنة الشريفة حتى يعلم امتلاءهما بهذا النوع من العطف والله الموفق (قوله منتفية في تكليف الغافل والملجا) انتفاؤهما في تكليف الثاني محل نظر قوي كما علم مما قررناه آنفا (قوله وكذا) أي الغافل والملجا وافراد اسم الاشارة بتاويل المذكور أو ما ذكر (قوله وهو من لا مندوحة له عما أكره عليه الخ) قال شيخنا العلامة فيه تعريف الشيء بنفسه اه (وأقول) الوجه في الاعتراض أن يقال فيه دور ويجاب بما تقدم في الملجا (قوله يمتنع تكليفه بالمكره عليه أو بنقيضه على الصحيح لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل للاكراه لا يحصل الامتثال به ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه (أقول) فيه أمور الاول أن تقدير يمتنع بيان لوجه الشبه وفيه احتراز عما قد يتوهم من انه كون الصواب الامتناع مع انه لا يصح * والثاني أن المراد انه يمتنع تكليفه بكل من الامرين ولا ينافيه التعبير باو لانها اذا وقعت بعد النفي ولو معنى كما في الامتناع هنا كان النفي لكل من المتعاطفات كما قرره الرضي وغيره * والثالث قال الكمال فيه

منتفية في تكليف الغافل والملجا والى حكاية هذا ورده أشار المصنف بتعبيره بالصواب (وكذا المكره) وهو من لا مندوحة له عما أكره عليه الا بالصبر على ما أكره به يمتنع تكليفه بالمكره عليه أو بنقيضه (على الصحيح) لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل للاكراه

لا يحصل الامتثال به ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه (ولو) كان مكرها (على القتل)

اضربان * الاول أن دعوى الخلاف فى تكليف المكره بنقيض ما أكره عليه ممنوعة فقد حكى امام الحرمين وغيره الاتفاق على جواز تكليف المكره بترك ما أكره عليه كالتكليف بترك قتل المكافئ عدوانا * الثانى أن قوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه وقوله فى المكره على القتل انه يمتنع تكليفه حالة القتل الصادر للاكراه بتركه يقتضى كل منهما ان موضع النزاع تعلق التكليف بفعل المكره حال المباشرة مع أن الخلاف فى المسئلة مع المعتزلة وهم قائلون بانقطاع التكليف حال المباشرة مطلقا من غير فرق بين فعل المكره وغيره فلا معنى لتخصيص فعل المكره الى آخره كلامه الطويل (واقول) أما الاول فجوابه ما فى حاشية شيخ الاسلام حيث قال قوله أو بنقيضه على الصحيح لا يعارضه حكاية امام الحرمين وغيره الاجماع على تكليف المكره بنقيض القتل فى صورته لانه محمول على التكليف به من حيث الايثار لا من حيث الاكراه وهو بمعنى ما أجاب به المصنف بعد بقوله واثم القاتل لايثاره نفسه وذكر نحوه السيد السمهودى فانه حكى كلام الكمال بقيل وعقبه بقوله والجواب ان الشارح جرى فى ذلك على طريقة المصنف فى كونه لا يكلف بالضد وحمله لكلام من أطلق تكليف القاتل على كونه يأثم من جهة أخرى لا اكراه فيها كما سيأتى تحقيقه وأما الامر الثانى فجوابه أما قوله فيه يقتضى كل منهما الخ فهو انه لا وجه لقصر النظر عليهما والحكم بان كلا منهما يقتضى ما ذكر وقطع النظر عما ذكره فى توجيه القول الثانى بقوله لقدرته على امتثال ذلك الخ الدال على ان القول الثانى فرض ما قاله قبل المباشرة والصواب النظر الى مجموع الامرين أعنى ما اقتصر هو عليه وما ذكره الشارح فى توجيه القول الثانى ولا شك ان النظر الى المجموع يوجب كون الخلاف لفظيا كما ذكره الشارح لا معنويا كما زعمه هو وأما تخصيص المكره فلتصوير مرادهم فى هذا الفرد المخصوص لاجل وقوع الخلاف بالفعل معهم فيه لا لتخصيصه بذلك وقد جرت عادتهم بانهم يفرضون النزاع فى بعض الجزئيات وان كان عاما كما سيأتى فى قول المصنف وهى مفروضة فى تكليف الكافر بالفروع وأما قوله فى آخر كلامه عن امام الحرمين مع انه قائل بتكليف المكره فيجوز أن يكون قوله بتكليف المكره من حيث الايثار كما تقدم عن شيخ الاسلام والسيد فلا يقتضى أن محل النزاع ما زعمه مخالفا للشارح وعند هذا يظهر اندفاع قوله وعند هذا يظهر ثبوت الخلاف فليتامل والرابع انه قد ينظر فى قوله فان الفعل للاكراه لا يحصل الامتثال به الخ بان مجرد هذا لا يدل على عدم القدرة لانه يمكنه ان يقصد بالفعل داعى الشرع كما سيأتى فى المقابل والجواب ان مبنى هذا القول على ان التكليف انما يتعلق حال المباشرة فلا يتأتى ما ذكر فتأمله (قوله لا يحصل الامتثال به) قال شيخنا العلامة فى قوله به متعلق بيحصل والضمير فى به يرجع الى الفعل فالامتثال هو المحوز عنه وان وجد الفعل بدونه وأما النقيض فهو محوز عنه بنفسه لوجود الفعل اذ لا يمكن الاتيان بالنقيض مع الفعل والا يلزم الجمع بين النقيضين اه وقوله فالامتثال هو المحوز عنه قيل فيه بحث اه وكان وجه البحث انه يصح ان يقال ان الفعل للامتثال محوز عنه وفيه بحث فليتامل (قوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه) قال شيخنا الشهاب ذكر هذا الظرف أى قوله معه للاشارة الى ان امتناع التكليف انما هو حالة القتل وقد صرح بذلك بقوله

فانه يمتنع تكليفه حالة القتل وقال شيخنا العلامة والاولى ان يقول ولا يمكن الاتيان معه بالمكلف به ولا بنقيضه اهـ (وأقول) وجه عدم امكان الاتيان معه بالمكلف به عدم امكان وجود الفعل مرتين معا من شخص واحد فلا يمكن وجود الفعل مرتين معا واحدة لاجل الاكراه وواحدة لداعى الشرع ووجه الاولوية التصريح بالمطلوب وافهم التعبير بالاولوية صحة ماسلكه الشارح وهو ظاهر لظهور ان الاتيان بالفعل للاكراه لا يمكن معه الاتيان به لداعى الشرع فما تركه الشارح من لازم ما ذكره فكأنه ترك التصريح به اختصارا وصرح بقوله ولا يمكن الاتيان معه بنقيضه مع لزومه لما ذكره أيضا ليتضح المطلوب بتمامه من انتفاء القدرة على كل واحد من الامرين (قوله لمكافئه) قال شيخ الاسلام أو لغيره المحترم المفهوم بالاولى لانه اذا امتنع التكليف فى المكافئ الذى يجب بقتله القود ففى غيره أولى اهـ وقال شيخنا العلامة ما حاصله هذا بيان لمتعلق القتل وانما قدره بخصوصه لان المبالغة المستفادة من لو أظهر فيه اذ ربما يقال فى غير المكافئ يكلف بالمكره عليه ارتكابا لاخف الضررين اهـ وهذا اذا كان المقتول غير مكافئ للمكره وأما اذا كان المكره غير مكافئ المقتول ففى قياس ذلك يقال ربما يقال يكلف بنقيض المكره عليه صابرا على العقوبة ارتكابا لاخف الضررين لان قتل المكره أخف لان الماء ور بقتله اعظم حرمة (بق) ان هذا كله واضح اذا كان كل من المكره به والمكره عليه القتل أما اذا كان المكره عليه القتل والمكره به القطع مثلا فلا يظهر هذا التوجيه فليتامل (قوله بتركه) لم يقل بالمكره عليه وبتركه بل اقتصر على الترك لان المبالغة انما تظهر فيه كذا قرره شيخنا العلامة فليتامل (قوله الذى هو مجمع عليه) قال شيخنا العلامة تذكر ذلك لانه انما يحسن الايراد اذا كان متفقا عليه بين الخصمين اهـ (وأقول) فحينئذ كان يكفى اعتبار الاتفاق بينهما وكأنه أراد المبالغة فى الايراد وزيادة الفائدة (قوله لايثاره نفسه بالبقاء) أقول هذا لا يأتى اذا كان المكره به غير القتل كالقطع اذ لا يتحقق الايثار بالبقاء الا اذا كان المكره به مفوتا للنفس اذا لم يمتثل الا ان يجاب بان هذا مفهوم بالاولى فتامله (قوله الذى خيره بينهما) أقول أى بين نفسه ومكافئه فالهاء فى قوله بينهما يتضمن عائد الموصول الواقع صفة لمكافئه لرجوعها له ولغيره فالعائد مطابق للموصول لانه وان كان ضميرا الاثنين والموصول مفرد لكنه ليس عائدا له وحده بل له ولشئ آخر فهو عائد لاثنين الموصول وغيره ومثل ذلك لا يخرجه عن المطابقة كما لا يخفى وجعل شيخ الاسلام الذى مثنى فى المعنى صفة للبقاءين المذكور والمقدر مضافا الى قوله مكافئه قال بدليل اتيانه بالعائد مثنى فى قوله بينهما ثم استدل على استعمال الذى لغير المفرد أيضا وعلى هذا فلا اشكال فى مطابقة العائد واذا تقرر ذلك ظهر لك فساد اعتراض الكمال بقوله والعائد الضمير فى قوله بينهما وهو غير مطابق للموصول وصواب العبارة ان يقال الذى خيره المكره بينه وبين نفسه اهـ وانه لا منشأ له الا الوهم لانه ان اراد ان الضمير فى بينهما عائد الموصول فقط فليس كذلك كما تبين بل هو عائد عليه وعلى غيره فهو متضمن للعائد لا انه العائد كما تبين وان أراد انه عائد له ولغيره فان أراد ان رجوعه لغيره معه ينافى الربط فهو ممنوع اذ لا معنى للربط الا اشتمال الصلة على ضمير يرجع الى الموصول وهذا أعم من أن يرجع لغيره معه أولا كما أطلقوه على أن هذا التقدير ينافى قوله وهو غير مطابق

للموصول

لمكافئه فانه يمتنع تكليفه حالة القتل للاكراه بتركه لعدم قدرته عليه (وأثم القاتل) الذى هو مجمع عليه (لايثاره نفسه) بالبقاء على مكافئه الذى خيره بينهما المكره بقوله اقتل هذا والا قتلتك

للموصول وان أراد أن رجوعه لغيره لا ينافى الربط فهذا اعتراف بفساد اعتراضه وتصويبه وعدم الاحتياج الى اعتذار شيخنا العلامة بقوله بعد ان فسر ضمير بينهما بقوله أى بين نفسه ومكافئه ما نصه وتثنية عائد الموصول المفرد كما هنا على توهم تثنية الموصول اه بل كلامه متناقض اذ تفسير ضمير بينهما بما ذكره ينافى ان التثنية على التوهم فليتأمل (قوله فيأثم بالقتل من جهة الايثار) قال شيخنا العلامة الصواب ان يقول فيأثم بالايثار اذ القتل على هذا القول لا دخل له فى الاثم وتوضيح هذا القول ان القدرة على الفعل انما توجد حال مباشرته الى أن قال فقد ظهر أن الاثم بسبب الايثار كما قال المصنف لا بالقتل من جهة الايثار كما قال الشارح اه (وأقول) لا منشأ لهذا التصويب الا عدم مراجعة الشيخ كلام المصنف ليعلم ان الشارح انما صرح بمراده وذلك لانه فى منع الموانع بسط تقرير هذا الكلام بما منه ما نصه وتقرير هذا الجواب انه لا يأثم من حيث انه مكره وانه قتل بل من حيث آثر نفسه على غيره فهو ذو جهتين جهة الاكراه ولا اثم من ناحيتها وجهة الايثار ولا اكراه فيها وذلك لانك اذا قلت اقتل زيدا والا قتلتك فمعناه التخيير بين نفسه وزيد فاذا آثر نفسه فقد أثم لانه اختار وهذا كما قيل فى خصال الكفارة على التخيير محل التخيير لا وجوب فيه ومحل الوجوب لا تخيير فيه كذلك نقول هنا أصل القتل لا عقاب فيه والقتل المخصوص فيه عقاب لتضمنه الاختيار وهو ايثار نفسه على غيره اه فانظر قوله فهو أى القتل ذو جهتين وقوله والقتل المخصوص فيه عقاب فان ذلك نص فى ان الاثم بالقتل من جهة الايثار كما قاله الشارح فهذا قول كل من المصنف والشارح لا قول الشارح وحده مخالفا للمصنف كما ظنه الشيخ وبه يتبين ان معنى قول المصنف واثم القاتل الخ ان اثمه بالقتل لاجل تضمن ذلك القتل ايثار نفسه وهو معنى قول الشارح فيأثم بالقتل من جهة الايثار أى الذى تضمنه ذلك القتل وبما تقرر يظهر أن قول الشيخ اذ القتل على هذا القول لا دخل له فى الاثم ممنوع بل له دخل أى دخل لتضمنه الايثار الممتنع والمتضمن للممتنع ممتنع وكيف يصح نفى المدخلية مع دعوى الاثم الذى لا يترتب الا على فعل ممتنع أو عزم على فعل ممتنع مع انتفاء الامرين هنا على زعمه أما انتفاء الفعل فلزعمه ان القتل الذى هو الفعل هنا لا مدخل له وأما انتفاء العزم فلان هذا القول مفروض فى حال المباشرة فيكون السؤال الوارد عليه والجواب عنه المشار اليهما بقول المصنف واثم القاتل الخ متعلقين بحال المباشرة والعزم لا يكون حال المباشرة بل قبلها فليتأمل وأما قوله بل بايثار مكافئه بالبقاء أى بالعزم والتصميم على ذلك أى بل هو مكلف بايثار مكافئه الخ فهو مع كونه لا يقدح فى مطلوبنا اذ كونه مكلفا بهذا العزم لا ينافى اثمه بالقتل وكونه مكلفا بتركه أيضا ومع كونه لا يناسب فرض المسئلة اذ هى مفروضة على هذا القول المفروض فى حال المباشرة لا قبلها ممنوع قطعا فلا يجب العزم على ايثار مكافئه بالبقاء وانما الواجب عدم العزم على قتله وفرق كبير بينهما لصدق الثانى دون الاول بانتفاء العزم رأسا حتى لو انتفى عزمه وتصميمه على ذلك وعلى نقيضه لم يأثم اذ لا سبب لاثمه حينئذ اذ لا اثم الا بفعل محرم أو العزم عليه ولم يوجد واحد منهما ولو كان مكلفا بذلك كما زعمه لاثم اذ ترك المكلف به يوجب الاثم ثم هو منهى حينئذ عن العزم على قتل مكافئه فان خالف بان عزم على قتله فهذا العزم معصية أخرى يأثم بها وذلك لا ينافى

فيأثم بالقتل من جهة الايثار دون الاكراه وقيل يجوز تكليف المكره بما أكره عليه أو بنقيضه

لقدرته على امتثال ذلك بان يأتي بالمكره عليه لداعي الشرع كمن أكره على اداء الزكاة فنواها عند أخذها منه أو بتقبضه صابرا على ما أكره به

اثم به بالقتل أيضا اذ كل من العزم على المعصية ومن فعلها موجب للاثم كما هو ظاهر وأما قوله واذا تلبس بالمكره عليه فلا تكليف أيضا بواحد منهما اى من ايثار مكافئه وايثار نفسه فهو ممنوع قوله فى الاستدلال عليه لعدم القدرة عليه قلنا ممنوع قوله فى الاستدلال عليه لعدم القدرة اذ القدرة الموجودة تعلقت بالمكره وهو غيرهما قلنا لكنه يتضمن أحدهما وهو ايثار نفسه فيأثم به من هذه الجهة فاحسن التامل فيما قررناه ليظهر لك سقوط جميع ما اطال به الشيخ رحمة الله عليه (قوله لقدرته على امتثال ذلك) قال شيخنا العلامة أى التكليف بنوعيه اه (واقول) مما يدل عليه اضافة الامتثال الى اسم الاشارة اذ الامتثال يضاف للتكليف دون المكلف به (قوله كمن أكره على اداء الزكاة فنواها عند أخذها منه) قال شيخنا العلامة لو قال فنواه كان أوفق لاول الكلام والواقع يعرف بالتامل اه (وأقول) وجه قوله والواقع ان المنوى فى الواقع هو اداؤها هذا مراده واعلم ان المفهوم من كلام أئمتنا انه يكفى فى نية الزكاة ملاحظة ان هذا المال زكاة ولا يجب نية الاداء وقصده قال فى الروضة كاصلها ثم صفة النية ان ينوى هذا فرض زكاة مالى أو فرض صدقة مالى أو زكاة مالى المفروضة او الصدقة المفروضة ولا يكفى التعرض لفرض المال لان ذلك قد يكون كفارة ونذرا ولا يكفى مطلق الصدقة على الاصح ولو نوى الزكاة دون الفرضية أجزأ على المذهب ثم قال هل يجزئه تقديم النية على التفرقة والاصح الاجزاء كالصوم للعسر اه وفى الروض ولو نوى عند عزلها أو اعطائها الوكيل وفرقت بلا نية أى عند التفرقة أجزأه اه قال فى شرحه وقوله من زيادته عند عزلها يرد عليه ما لو نوى بعده وقبل التفرقة فانه يجزئ وان لم تقارن النية أحدهما كما فى المجموع فى الكلام فيما اذا دفع للوكيل بلا نية وقال فيه عن زيادات العبادى انه لو دفع مالا الى وكيله ليفرقه تطوعا ثم نوى به الفرض ثم فرقه الوكيل وقع عن الفرض اذا كان القابض مستحقا اه فانظر كيف تعرضوا فى بيان صفة النية لنية الزكاة أو فرض الزكاة بقولهم أن ينوى هذا أى القدر الواجب فرض زكاة مالى الى آخر الصيغ المذكورة حيث تعرضوا فيه لقصد الزكاة ونحوها بالقدر المخرج ولم يتعرضوا لقصد الاداء بوجه ثم تصريحهم باجزاء النية بعد العزل وقبل التفرقة وبعد الدفع الى الوكيل وقبل تفرقته وان كان الدفع اليه ليفرقه تطوعا مع انه لا يتصور هنا نية الاداء اذ لا اداء عند هذه النية تجد ذلك صريحا أو كالصريح فى انه لا يجب التعرض للاداء ولا قصده لا يقال لا نسلم انه لا يتصور نية الاداء فيما ذكر لجواز ان يقصد الآن الاداء فى المستقبل لانا نقول نية الاداء فى المستقبل ليست نية اذ شرط النية كون القصد مقارنا للمنوى الا فى الصوم كما تقرر فى محله بل فى الروضة كاصلها فى باب قسم الصدقات ما هو صريح فى اجزاء نية الزكاة مع انتفاء الاداء او الفعل رأسا مطلقا فانهما قالا قال القفال ولو كان له عند الفقير حنطة وديعة فقال كل لنفسك كذا ونواه زكاة ففى اجزائه عن الزكاة وجهان ووجه المنع أى الذى رجحه فى الروض من زيادته ان المالك لم يكله فلو وكله بشراء ذلك القدر فاشتراه وقبضه فقال الموكل خذه لنفسك ونواه زكاة أجزأ مع انه لا اداء هنا من المزكى الذى هو الموكل بل لا فعل هنا مطلقا لا منه ولا من وكيله وقد ظهر بذلك ان الذى يحصل من كلامهم هو عدم اشتراط قصد الاداء بل وعدم اشتراط نفس الاداء

وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه كمن أكره على شرب الخمر فامتنع منه صابرا على العقوبة والقول الاول للمعتزلة

بل وعدم الفعل مطلقا على ماتبين مما تقرر واذا علمت ذلك علمت تعين ماعبر به الشارح وسقوط اعتراض الشيخ عليه وان الشارح انما عبر بما عبر به لانه المناسب والموافق لما يحصل من كلام أئمته من الحكم وان الشيخ استروح الى ماوقع فى خاطره من غير مراجعة الحكم وتحريره ومعرفة عذر الشارح فيما صنعه فان قلت لعل مذهب الشيخ موافق لاعتراضه قلت هذا بعد ثبوته لايسوغ له الاعتراض على الشارح اذ ليس لاحد ان يبنى على اعتقاده الاعتراض على من يخالفه فى ذلك الاعتقاد كما هو معلوم فان قلت لم سقط هنا قصد الفعل على ماتقرر بخلاف الصلاة ونحوها قلت لان المقصود بالزكاة رفق المستحقين وهو حاصل بمجرد استيلائهم (قوله وان لم يكلفه الشارع الصبر عليه) أى وان لم يكن ما أكره به من الامور التى كلفه الشارع الصبر عليها بالنظر لمجرد الاكراه دون التكليف بالنقيض كما هو ظاهر فهذه المبالغة اشارة الى أن المكره به بالنظر لمجرد الاكراه دون التكليف بالنقيض تارة يجب الصبر عليه كما فى الاكراه على القتل والزنا وتارة لايجب الصبر عليه بل يجوز تعاطى المكره عليه كما فى الاكراه على شرب الخمر والتكلم بكلمة الكفر والفطر فى رمضان كما بين ذلك الفقهاء وعبارة الارشاد ويبيح أى الاكراه سكرا أو خمرا أو فطرا لازنا وقتلا اه وانه فى الحالين يجب الصبر اذا كلف بنقيض ما أكره عليه وكأنه أراد تفصيل المندوحة فى الاكراه باعتبار مجرد الاكراه وانه تارة يجب ارتكابها وتارة لا كما قال فى منع الموانع بعد كلام بسطه فى الغافل والملجا والمكره مانصه فاذن المراتب ثلاث ابعدها تكليف الغافل فانه لايدرى ويتلوها تكليف الملجا فانه يدرى ولكن لامندوحة له عن الفعل ويتلوها المكره فانه يدرى وله مندوحة ولكن بطريق تارة لم يكلفه الشارع الصبر عليها كما فى الاكراه على شرب الخمر وكلمة الكفر وتارة قبل ان يكلفه كما فى الاكراه على القتل يعتقد أكثر الفقهاء انه كلف الصبر على قتل نفسه ونحن لانعتقد ذلك وانما نعتقد انه كلف ان لايؤثر نفسه على نفس غيره المكافئ له لاستوائهما فى نظر الشارع اه وحينئذ فهذه المبالغة لاتنافى وجوب الصبر على ما أكره به مطلقا اذا كلف بنقيض المكره عليه واذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض شيخنا الشهاب بقوله مقتضى التكليف المذكور أى التكليف بالنقيض ان يكلفه الشارع الصبر عليه اذ لا يحصل النقيض الا بالصبر وكل ماتوقف عليه واجب فهو واجب وكيف لايكلفه الشارع بالصبر ويكلفه بما لايحصل الا بالصبر اه وقد أورد شيخنا العلامة هذا الاعتراض مع زيادة الجواب بقوله سيأتى ان مايتوقف عليه الواجب شرعا أو عقلا أو عادة واجب بوجوبه والصبر على ما أكره به من ذلك على تقدير التكليف بالنقيض فقوله وان لم يكلفه غير صحيح الا أن يكون مبالغة على قوله ان يأتى بنقيضه مجردا عن النظر الى التكليف به اه ولايخفى ان ماقررناه فى الجواب أوضح مما قرره فيه فليتأمل (قوله والقول الاول للمعتزلة) قال شيخنا العلامة فى صحة توجيهه حينئذ بما مر أى من قوله لعدم قدرته على امتثال ذلك فان الفعل للاكراه الخ المقتضى ان هذا القول نظر فى التكليف الى حال المباشرة نظر لان أصلهم ثبوت التكليف قبل حدوث الفعل وانقطاعه حال حدوثه اه وحاصله ان هذا التوجيه مضاف لاصلهم لان حاصله ان الاعتبار فى التكليف وعدمه بحال حدوث الفعل دون ماقبله وهو عكس أصلهم المذكور من ان الاعتبار فيما ذكر

بما قبل حدوث الفعل لا بحال حدوثه اذ التكليف عندهم انما يتعلق قبل الحدوث و ينقطع تعلقه حال الحدوث ولا خفاء فى قوة هذا الاشكال فان قلت هل يمكن دفعه بان منع التكليف حال الحدوث ليس بناء على ان الاعتبار فى التكليف وعدمه بحال الحدوث بل بناء على امتناع تعلقه حينئذ على ماهو أصلهم من انقطاعه حينئذ فحاصل الكلام ان المكره حال حدوث الشئ المكره عليه لايجوز أن يتعلق به التكليف لان التكليف لايجوز ان يتعلق حال الحدوث وهذا مطابق لاصلهم قلت لا يصح دفعه بذلك لانه ان أريد مع امتناع تعلقه حال الحدوث جوازه قبله نافى قول الشارح وان التحقيق مع الاول اذ المراد بذلك التحقيق كما سيأتى ان التكليف لايجوز أن يتعلق الا حال الحدوث وهو على هذا التقدير جاز تعلقه قبله وامتنع حاله وان أريد امتناعه قبله أيضا نافى قوله انه لا خلاف بين الفريقين لثبوت الخلاف على هذا التقدير بين الفريقين اذ على قول المعتزلة يكون التكليف ممتنعا حالتى الحدوث وما قبله وعلى قول الاشاعرة يكون جائزا فى الحالين اذ مذهبهم انه متعلق قبل الحدوث و يستمر حاله كما سيأتى ومن هنا يعلم اشكال قوله انه لا خلاف بين الفريقين وان التحقيق مع الاول مع قطع النظر عن اشكال التوجيه على أصل المعتزلة بان يقال ان أريد عند المعتزلة امتناع التكليف فى الحالين نافى قوله انه لا خلاف بين الفريقين أو امتناعه فى حال الحدوث وجوازه قبله نافى قوله وان التحقيق مع الاول اذ التحقيق انما هو اعتبار حال الحدوث فى التكليف وجودا وعدما نعم يمكن التكليف فى دفع الاشكال باحتمال ان المراد بالمعتزلة هنا بعضهم ويؤيده تقييد السيد المعتزلة فى قول المواقف وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل بقوله أى أكثرهم وان ذلك البعض خالف بقية المعتزلة فى قوله ان التكليف انما يتعلق حال المباشرة لانه حال القدرة عنده وان الشارح تسمح فى نفى الخلاف بين الفريقين بناء على ان مراده به مجرد ان نزاع الفريقين الواقع بالفعل لم يتواردا فيه على محل واحد لان الاول اقتصر على منعه حال المباشرة وان لم يثبته قبلها كما هو صريح كلام المصنف والثانى اقتصر على جوازه قبلها وهذا المنع وهذا الجواز غير متواردين على شئ واحد وان تحقق الخلاف بينهما فى الحقيقة لان هذا التكليف عند المعتزلة ممتنع حال المباشرة وقبلها كما تقرر وعند الاشاعرة ثابت قبلها أى ومستمر عندها أخذا مما سيأتى عنهم فى محله واعلم ان الاشكال انما صعب بالنظر لبقية كلام الشارح والا فمجرد تنظير الشيخ بمنافاة التوجيه لاصلهم يسهل دفعه بمجرد احتمال ان المراد بعض من المعتزلة قال ان التكليف انما يتعلق حال المباشرة أو بان المراد بامتناع التكليف هو قولهم بانقطاعه حال المباشرة فليتامل (قوله والثانى للاشاعرة) اى لجمهورهم والا فسيأتى مايعلم منه ان من الاشاعرة من قال ان التكليف لايتعلق الا حال المباشرة (قوله ورجع اليه المصنف آخرا) أقول لا معنى لرجوعه اليه مع قول الشارح انه لا خلاف بين الفريقين اذ قضية انتفاء الخلاف بينهما اتحاد قوليهما فلا يتصور الرجوع من أحدهما الى الآخر بل الرجوع وانتفاء الخلاف متنافيان اللهم الا ان يكون تسمح فى نفى الخلاف على ماتقدم آنفا (قوله ومن توجيهه مايعلم الخ) أى لان توجيه الاول بقوله فان الفعل للاكراه لا يحصل الامتثال به الخ يدل على فرضه كلامه فى حال المباشرة وتوجيه الثانى بقوله لقدرته على امتثال ذلك بان يأتى بالمكره عليه لداعى الشرع

الخ

والثانى للاشاعرة ورجع اليه المصنف آخرا ومن توجيههما يعلم انه لا خلاف بين الفريقين

الخ يدل على فرضه كلامه فيما قبلها اذ لا يتاتى اتيانه به لداعى الشرع الا بعد سبق طلبه منه (قوله وان التحقيق) قال شيخنا العلامة هو ماسيذكره من ان التكليف انما يوجد مع الفعل وهو قول خارج عن قولى المعتزلة والاشاعرة اهـ (وأقول) أما خروجه عن قول المعتزلة فلانه اعتبر فى التكليف حال المباشرة والمعتزلة على انقطاع التكليف حال المباشرة كما تقدم ويجاب باحتمال اختلاف المعتزلة وان بعضهم يرى ان التعلق انما يكون حال المباشرة كما تقدم ولو فى صورة الاكراه المعنى يخص ذلك ويؤيد ذلك ان الشارح انما هو ناقل لما ذكره من أن الاول للمعتزلة ومن توجيهه بما تقدم لظهور ان ليس ذلك من تصرفه فيلزم ان المعتزلة أو بعضهم على أن التكليف انما يوجد حال المباشرة ولو فى صورة الاكراه لمعنى يخصها وان اشتهر عنهم القول بانقطاع التكليف حال المباشرة وعلى تقدير ان يثبت ان أحدا منهم لا يقول بذلك مطلقا فالاعتراض انما يلزمهم دون الشارح لان هذا تعليلهم وحظ الشارح ليس الا مجرد نقله وأما خروجه عن قول الاشاعرة فان أراد الاشاعرة المرادين هنا وهم جمهورهم لا جميعهم لما سيعلم فلا محذور فى ذلك وان أراد جميع الاشاعرة فممنوع لما سيعلم مما سيأتى ان جماعة من الاشاعرة على ذلك التحقيق والموقع للشيخ فى هذه الدعوى ايهام الكلام الواقع هنا ان المراد جميع الاشاعرة وعدم مراجعة ماسياتى المعلوم منه ان من الاشاعرة من قال بذلك التحقيق والموجب لحمل الاشاعرة هنا على جمهورهم (قوله فليتامل) يحتمل انه اشارة الى ماتبين من الاشكالات واجوبتها المتكلفة ويحتمل انه اشارة الى معنى آخر أراده خفى علينا (قوله ويتعلق الامر بالمعدوم) فيه أمور * الاول قال شيخنا العلامة سيأتى ان الامر هو الايجاب والندب وهما نوعان من الحكم الذى هو الخطاب المتعلق تعلقا معنويا وتنجيزيا معا فلا يمكن تعلق الامر من حيث هو أمر بالمعدوم وان أمكن ان يتعلق به ذات الخطاب اهـ (وأقول) الامر هنا هو الامر المعنوى الآتى فى قول المصنف وقيل لا يتنوع أى الكلام فى الازل الى أمر وغيره أى والاصح انه يتنوع لا الامر التنجيزى الذى هو قسم من الحكم المتعارف وقد أشار الشارح الى ذلك بقوله وسيأتى تنوع الكلام فى الازل الخ فالاعتراض بعد ذلك عجيب على ان الحكم أيضا يكون معنويا كما يكون تنجيزيا ولهذا قال المصنف فى شرح المختصر مسئلة كلامية فى الحكم على المعدوم ثم قال ولا أقول أمر المعدوم كما قال المصنف يعنى ابن الحاجب اذ لا يلزم من الحكم على المعدوم تسمية الكلام أمرا آونهيا فمنا من قال بالحكم على المعدوم وامتنع من تسمية الكلام فى الازل أمرا اهـ هذا مع انه تبع ابن الحاجب هنا فى التعبير بالامر وبالجملة فقد استفيد من كلامه هنا وهناك انقسام كل من الحكم والامر الى تنجيزى ومعنوى وبهذا يسقط الاشكال رأسا ويعلم انه لا منشأ للاقتصار على الاشكال الا الوقوف مع أول ما يبدو وعدم الامعان والمراجعة والاحاطة باطراف كلامهم والجمع بينها * والثانى قال الزركشى قد تستشكل هذه المسئلة مع التى قبلها من امتناع تكليف الغافل فانه ان كان المراد ان لا يكون مأمورا فى حال الغفلة ولا يكون مامورا بعد تذكره بالامر الموجود فى حال غفلته أشكل الفرق بينه وبين المعدوم بل الغافل أولى بالجواز لانه اذا كان المعدوم مامورا بعد وجوده بالامر المتقدم على وجوده كان الغافل مامورا بعد تذكره بالامر الوارد قبل تذكره بطريق الاولى وان كان المراد

وان التحقيق مع الاول فليتامل (ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا) بمعنى انه اذا وجد

انه لا يكون مامورا حال غفلته وانما يكون مامورا بعد تذكره بالامر الوارد فى حال غفلته فيكون حكم الغافل كحكم المعدوم سواء فى ان كلا منهما لا يكون مامورا حالة عدمه ولا حالة غفلته ويكون مامورا بعد وجوده أو تذكره بالامر الوارد فى حالة العدم وحالة الغفلة فهما سواء وحينئذ فلا وجه لافراد كل منهما اه (وأقول) لا منشأ لهذا الاشكال الا عدم التمييز بين المسئلتين مع سهولته وذلك لان الامر فى مسئلة المعدوم هو الامر المعنوى واذا تعلق بالمعدوم حال عدمه تعلق بالغافل حال غفلته بالاولى بل هو داخل فيه بناء على الصواب عند المصنف لان المراد بالمعدوم من لم يتصف بشروط التكليف فيشمل المعدوم حقيقة والموجود اذا لم يتصف بشروط التكليف وهذا بناء على ما يأتى فى الامر الثالث والا فلا حاجة اليه بل الكلام فى صحته لان الغافل قبل وجوده قد تعلق به الامر ولا معنى لتعلقه به مرة أخرى بعد وجوده حال غفلته الا ان يراد بتعلقه به حينئذ ثبوت التعلق بطريق استمرار التعلق حال العدم والمراد بالتكليف فى مسئلة الغافل الذى نفى على الصواب الخطاب المتعلق تعلقا تنجيزيا فهما مسئلتان لا تشكل ولا تشتبه احداهما بالاخرى ثم رأيت القرافى ذكر هذا الاشكال وأجاب عنه فقال سؤال قال النقشوانى تكليف الغافل أقرب من تكليف المعدوم فكيف جوزتم تكليف المعدوم ومنعتم الغافل جوابه ان المعدوم قلنا يكلف بمعنى انه تعلق به الخطاب فى الازل على تقدير وجوده وتبعث اليه الرسل ويعلم خطاب الله تعالى ومرادنا هنا ان الغافل لا يخاطب فى زمن غفلته أى لا يكون تركه للفعل زمان الغفلة موجبا للمؤاخذة كغير الغافل وما وزانه الا تكليف المعدوم حالة العدم ويكون الترك حالة العدم موجبا للعقوبة وهذا لم يقل به أحد اه ورأيت الاصفهانى فى شرح المحصول اطال الكلام هنا جدا * والثالث ان المراد بالمعدوم هنا أعم من المعدوم حقيقة والمعدوم حكما بأن وجد لكن لم توجد فيه شروط التكليف كما أشار اليه الشارح كذا قال بعض مشايخنا (وأقول) لا حاجة لهذا التعميم بل فى صحته نظر لان من وجد ولم توجد فيه شروط التكليف قد تعلق به الامر قبل وجوده ولا معنى لتعلقه مرة أخرى بعد وجوده وقبل اجتماع شروط التكليف فيه وقوله كما أشار اليه الشارح كأنه يريد قوله بمعنى انه اذا وجد بشروط التكليف الخ وفى كون هذا اشارة الى ما ذكره نظر فان قوله بشروط التكليف انما هو تقييد لحل التعلق التنجيزى ولا دلالة فيه على ما ادعاه فليتأمل (قوله بشروط التكليف) قال شيخنا العلامة منها البعثة فلا حاجة الى زيادة بعد البعثة كما مر لكن يجب كون الباء فى بشروط للمعية لا للملابسة اه (وأقول) ان كان وجه وجوب ما ذكره انه لا يصدق الوجود الا على ابتدائه فلا يصدق الوجود ملتبسا بها للزوم تقدم الوجود عليها ففيه نظر لانه أيضا على هذا لا يصدق الوجود مصاحبا لها للزوم تقدمه عليها فان قلت على تقدير كون الوجه ما ذكر لم يجعل الظرف من قبيل الحال المقدرة وحينئذ تمكن الملابسة قلت لانه يلزم عدم توقف كونه مامورا على وجود شروط التكليف بل يكون مامورا قبل وجودها اكتفاء بتقدير وجودها والالتباس بها ويجرى ذلك فى المعية أيضا وان كان وجه الوجوب ان المطلوب هو وجود المعدوم ووجود شروط التكليف وان ترتب الوجودان مفهوم مع المعية دون الملابسة فهو ممنوع وبالجملة فدعوى الوجوب غير ظاهرة بل يصح حملها على كل من الملابسة

والمعية

بشروط التكليف

يكون مامورا بذلك الامر
النفسى الازلى لا تعلقا تنجيزيا
بان يكون حالة عدمه
مامورا (خلافا للمعتزلة)
فى نفيهم التعلق المعنوى أيضا
لنفيهم الكلام النفسى
والنهى وغيره كالامر
وسيأتى تنوع الكلام فى
الازل على الاصح الى الامر
وغيره

والمعية مع حل وجد على معنى ثبت أو وقع وجوده فليتامل (قوله يكون مامورا بذلك) قال شيخنا العلامة توقف كونه مامورا أى متعلق الامر على وجوده بصفات التكليف يقتضى انتفاءه قبله وهو نقيض المطلوب من اثباته قبل فتأمل وتسمية هذا التعلق بالعقلى كما فى العضد لكونه ثابتا بالدليل العقلى المبين فى محله أنسب منها بالمعنوى واعلم أن هذا المبحث بل وكثيرا من المباحث انما ثبت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوى وحده كافيا فى تحقق مفهوم الحكم وعليه فيفسر ما قاله العضد وبقيته بل أريد به التعلق العقلى وهو أن المعدوم الذى علم الله أنه يوجد بشرائط التكليف يتوجه عليه حكمه فى الازل بما يفهمه ويفعله فيما لا يزال اه (وأقول) أما قوله يقتضى انتفاءه قبله وهو نقيض المطلوب الخ فهو تخليط واشتباه عجيب اذ من الظاهر المكشوف أن المراد ان المتوقف على وجوده بشروط التكليف هو تعلق الامر التنجيزى فقوله يكون مامورا أى متعلقا به الامر على سبيل التنجيز وان الذى أريد اثباته قبل وجوده بشروط التكليف هو التعلق المعنوى الذى حاصله تعليق التعلق التنجيزى على الوجود المذكور فالتعلق المعنوى هو تعليق التعلق التنجيزى على ذلك الوجود فالمتوقف على الوجود المذكور والمنتفى قبله هو التعلق التنجيزى والمطلوب اثباته قبل الوجود المذكور هو التعلق المعنوى وهذا مما لا غبار عليه ولا خفاء فيه بل هو فى غاية الظهور بادنى تامل فالعجب من الشيخ حيث خفى عليه ذلك مع ظهوره وكيف توهم أن المراد بالمامور فى قوله يكون مامورا ما يكون متعلق الامر التعلق المعنوى حتى وقع فيما وقع فيه وأمر بتامله مع غلطه المحض فيه فتامل ولا تغفل * وأما قوله وتسمية هذا التعلق بالعقلى الخ فجوابه ان وجه ايثار التسمية بالمعنوى الاحتراز عن ايهام حكم العقل وافادة هذه التسمية لتلك توهم انتفاؤها من تعبير العضد * وأما قوله انما ثبت على وجه يصح اذا اعتبر التعلق المعنوى وحده كافيا فى تحقق مفهوم الحكم فهو مما يتعجب منه اذ لا اشكال بوجه فى نحو هذا المبحث لمن عرف أن الكلام هنا فى تعلق الامر لا الحكم وأن تعلق الامر قسمان معنوى والكلام هنا فيه أى فى نفسه لا فى اعتباره فى مفهوم الحكم وتنجيزى وليس الكلام هنا فيه بل الحكم أيضا قسمان معنوى وتنجيزى كما سبق بيان ذلك كله وان التعلق المعنوى غير الحكم التنجيزى الذى هو مراد الشيخ هنا بالحكم فمن أين لزم من نحو هذا المبحث تحقق مفهوم الحكم عند تحقق التعلق المعنوى حتى يتأتى هذا الكلام من الشيخ فصحة هذا المبحث ونحوه من أجلى الواضحات بعد معرفة هذه المعانى المقررة وتمييز بعض المباحث عن بعض فعليك بالتامل والمحافظة على معرفة الاصطلاحات وتمييز بعض المباحث عن بعض فكثيرا ما يقع الخلل من اهمال ذلك (قوله بان يكون حالة عدمه) أقول ينبغى هنا ارادة عدمه ولو حكما بان يوجد هو ولا يوجد شروط التكليف بخلافه فى قوله السابق بالمعدوم كما تقدم الكلام فيه وقوله مامورا أى متعلق الامر تعلقا تنجيزيا (قوله لنفيهم الكلام النفسى) أقول لباحث أن يقول هذا النفى لا يقتضى ذلك النفى لما سيأتى أن الامر عندهم بمعنى الارادة فهلا اثبتوا تعلقا معنويا بمعنى ارادة الفعل منه اذا وجد بشروط التكليف (قوله والنهى وغيره) اقول النهى يشمل غير الجازم أيضا فيحصر قوله وغيره فى الاباحة وقوله كالامر أى فيتعلقان بالمعدوم تعلقا معنويا خلافا للمعتزلة وقوله وسيأتى أى فتسمية المصنف له أمرا بحسب الازل

صحيح بل يمكن أن يستفاد منه تعلق النهى والاباحة تعلقا معنويا اذ لا ينافى التنوع الا باعتبار التعلق فيكون فى هذا اشارة الى الاعتذار عن المصنف فى ترك تعلق النهى وغيره بانه مفهوم مما سيأتى ولا يرد حينئذ أن تعلق الامر أيضا مفهوم مما سيأتى فلا حاجة الى ذكره لان وجه ذكره التنبيه عليه وعلى مخالفة المعتزلة لئلا يغفل عن ذلك (قوله فان اقتضى الخطاب الفعل اقتضاء جازما الخ) فيه أمران * الاول انه اعترضه الكورانى فقال فيه نظر من وجوه الاول انه جعل المقسم نفس الخطاب دون الحكم مع أن الخطاب جنس الحكم فالعدول عن الحكم لا وجه له * الثانى انه جعل الترك فى الحرام متعلق الاقتضاء وهو أمر عدمى غير مقدور الا أن يحمل على الكف الثالث انه جعل خلاف الاولى من الاقسام الاولية للحكم وليس كذلك قال الغزالى فى المستصفى فى تقسيم الحكم على الاقسام الخمسة الاولية المشهورة وأما المكروه فهو لفظ مشترك بين معان احدها الحرم فكثيرا ما يقول الشافعى أكره الشئ الفلانى وهو لا يريد الا الحرمة والثانى ما نهى عنه تنزيها وهو الذى أشعر بان تركه خير من فعله وان لم يكن عليه عقاب والثالث ترك ما هو أولى كترك صلاة الضحى ثم ذكر قسما آخر مردودا ليس المقصود ايراد ذلك بكماله بل ما يفيد المقصود فقد صرح بان تلك الاقسام ليست أولية بل هى أقسام المكروه الذى هو أحد الاقسام الخمسة مع أن العدول عنه قد أوجب على المصنف أن يصطلح على أن أحدهما بنهى مخصوص والآخر بنهى غير مخصوص من غير فائدة للعدول مع انه يقتضى تكثير الاقسام واختراع اصطلاح جديد ولا يرتضى فاضل ارتكاب شئ من هذه المحذورات قال المولى المحقق عضد الملة والدين المكروه يطلق على معنيين آخرين غير ما تقدم أحدهما الحرام كثيرا ما يقول الشافعى أنا أكره هذا ثانيهما ترك الاولى يقال ترك صلاة الضحى مكروه لكثرة الفضيلة فيها فكان فى تركها حط رتبة مع انا لا نسلم ان مثل صلاة الضحى تركه ثبت بنهى غير مخصوص اذ لم يرد نهى عن تركها لا مخصوص ولا عام وما ذكره بعض الشراح من أن النهى مستفاد من الامر بفعلها مردود اذ الامر بالشئ ليس نهيا عن ضده على ما ذهب اليه المحققون ولئن سلم ذلك فلا نسلم ورود أمر من الشارع بالصوم على من لا يتضرر ولا بصلاة الضحى لا بخصوصهما ولا بدخولهما تحت عام اه (وأقول) جميع ما ذكره مما لا يخفى فساده على عاقل ولا يرضى بنسبته اليه فاضل ولولا ما غلب من ضعف الزمان وخوف الاغترار به لكان الاعراض عنه رأسا أولى اما الوجه الاول ففى غاية القباحة اذ جعل تلك الاقسام للخطاب مما لا يمنع منه عقل ولا نقل وأى محذور فى جعلها للخطاب وكونه جنسا للحكم غير مانع من ذلك قطعا فهذا الوجه مجرد دعوى فلا التفات اليه * وأما قوله فالعدول عن الحكم لا وجه له فجوابه المنع بل له وجه حسن وهو بيان صحة جعلها أقساما للخطاب ردا لما توهم من جعل بعضهم اياها أقساما للحكم وأما الوجه الثانى فجوابه أن المسئلة خلافية والتعبير الواقع هنا واقع فى كلام الائمة وقد بين المصنف المراد بعد ذلك بقوله مسئلة لا تكليف الا بفعل فالمكلف به فى النهى الكف الخ فالمصنف تبع القوم هنا فى التعبير بالترك ثم حقق بعد ذلك ما هو الحق عنده ومنه يعلم المراد مما هنا ومثل ذلك مما لا اشكال عليه بوجه ولا يمترى فى حسنه وقباحة الوجه المعارض له عاقل وأما الوجه الثالث فجوابه اما أولا فزعمه ان المصنف جعل خلاف الاولى من الاقسام

(فان اقتضى الخطاب) أى طلب كلام الله النفسى (الفعل)

الاولية للحكم فرية بلا مرية لانه ليس فى كلام المصنف تعرض لكون الاقسام التى ذكرها أولية أو ثانوية بل عبارته محتملة لكونها أولية ولكونها أو بعضها ثانوية بناء على انه أراد بيان الاقسام فى الجملة لتعلق الغرض ببيانها كذلك اذ لا فائدة هنا للاصولى فى تمييز الاولى منها من غيره على أن المصنف لم يجعلها أقساما للحكم بل للخطاب وأما ثانيا فما المانع من أن تعتبر أقساما أولية بأن يعتبر انقسام الخطاب والحكم ابتداء الى الخطاب المقتضى للترك جازما والخطاب المقتضى له غير جازم بنهى مخصوص والخطاب المقتضى له غير جازم بنهى غير مخصوص لا الى الخطاب المقتضى للترك ثم يقسم هذا الخطاب الى الثلاثة فلو أراد المصنف انها أقسام أولية لم يمنع من ذلك نقل ولا عقل وأما ثالثا فلا يخفى انه لا مزية لخلاف الاولى على التحريم والكراهة لدخول الثلاثة تحت الخطاب المقتضى للترك فان سلم أن التحريم والكراهة من الاقسام الاولية كما صرح به فى الوجه الثالث فى حكايته عن الغزالى بقوله على الاقسام الخمسة الاولية المشهورة اه لزمه تسليم ان خلاف الاولى كذلك اذ لا فرق وان لم يسلم انهما منها فلا وجه لتخصيص اعتراضه بخلاف الاولى وحينئذ يرد عليه ان ظاهر كلام الاصحاب انهما من الاقسام الاولية وانه نفسه صرح بذلك كما ذكر آنفا وأما رابعا فالخطاب المقتضى للترك نظير الخطاب المقتضى للفعل فكما قسموا الخطاب والحكم ابتداء الى الايجاب والندب مع امكان التقسيم ابتداء الى الخطاب المقتضى للفعل ثم تقسيم هذا الخطاب الى الايجاب والندب فليقسم وهما ابتداء الى التحريم والكراهة وخلاف الاولى وان أمكن التقسيم ابتداء الى الخطاب المقتضى للترك ثم تقسيم هذا الخطاب الى التحريم والكراهة وخلاف الاولى فان سلم أن الايجاب والندب من الاقسام الاولية لزمه تسليم أن التحريم والكراهة وخلاف الاولى كذلك وقد بينا انه صرح بان الاقسام الخمسة وهى ما عدا خلاف الاولى أقسام أولية فيلزمه الاعتراف باولية خلاف الاولى أيضا كما هو ظاهر وان لم يسلم أن الايجاب والندب من الاقسام الاولية فلا معنى لتخصيص خلاف الاولى بالاعتراض ولا لتخصيص المصنف بالاعتراض اذ الاعتراض على هذا التقدير متوجه على جميع الاقسام المذكورة ومتوجه على جميع الاصحاب وحينئذ يجاب بعد كون هذا مناقضا لما صرح به اما بان الاصحاب لا يسلمون ان هذه الاقسام غير أولية واما بان الغرض بيان مطلق الاقسام من غير تخصيص بالاولية ولا تمييز الاولية عن غيرها لعدم تعلق الغرض بذلك بل وعدم فائدة هنا لذلك وبما تقرر يظهر لك ما فيه وفساد هذا الاعتراض وفساد تخصيصه بالمصنف وبخلاف الاولى وأنه لا منشأ لذلك الا الغفلة وعدم احسان التامل فتامل ولا تغفل وأما خامسا فلا يخفى فساد استدلاله بكلام الغزالى اذ لو صح استدلاله به على أن خلاف الاولى من الاقسام الثانوية أيضا لزم أن يستدل به على أن كلا من الحرام والمنهى تنزيها من الاقسام الثانوية لانه جعل الجميع من أقسام المكروه وذلك يناقض ما صرح به فى الحرام والمكروه انهما من الاقسام الاولية كما تقدم بل وما درج عليه الاصحاب كما هو ظاهر ولعل الغزالى لم يقصد بذلك الصنيع كونها أقساما ثانوية بل مجرد بيان ما يطلق عليه لفظ المكروه وذلك لا ينافى انها من أقسام الخطاب والحكم الاولية أو لم يقصد بأصل التقسيم خصوص أولية أو ثانوية بل مطلق الاقسام كما يدل على ذلك صنيعه فانه أفرد

الحرام وعده على طريق الاقسام الاولية ثم بين اندراجه فى المكروه فانه عبر بقوله مسئلة التمهيد ان أقسام الاحكام الثابتة لافعال المكلفين خمسة الواجب والمحظور والمباح والمندوب والمكروه ووجه هذه القسمة ان خطاب الشرع اما أن يراد باقتضاء الفعل أو اقتضاء الترك أو التخيير بين الفعل والترك فان ورد باقتضاء الفعل فهو أمر فاما آن يقترن به الاشعار بعقاب على الترك فيكون واجبا أو لا يقترن فيكون ندبا والذى ورد باقتضاء الترك فان أشعر بالعقاب على الفعل فحظر والا فكراهة فاما حد الواجب الى أن قال وأما المكروه فهو لفظ مشترك فى عرف الفقهاء بين معان احدها المحظور الخ فانظر كيف أفرد المحظور وذلك يدل على أوليته ثم أدرجه فى المكروه وذلك يدل على ثانويته وكيف أفردما عدا المباح وهى أربعة أقسام وذلك يدل على أوليتها ثم فى توجيه القسمة جمع الواجب والمندوب فى قسم واحد وهو ماورد باقتضاء الفعل ثم قسم ذلك الى واجب ومندوب وجمع الحظر والكراهة فيما ورد باقتضاء الترك ثم قسمه الى حظر وكراهة وذلك يدل على ثانوية هذه الاقسام الاربعة فالاستدلال بادراج خلاف الاولى على ثانويته ليس باولى من الاستدلال بذلك على ثانوية الحرام والمكروه كما أن الاستدلال بافراد الاقسام الاربعة على أوليتها يعارضه مادل عليه تقرير وجه القسمة من ثانويتها فتعين احتمال كلامه وعدم صراحته باولية أو ثانوية لشئ من هذه الاقسام فدعوى المكور الى انه صرح بان تلك الاقسام ليست أولية دعوى ممنوعة واستدلاله بذلك على ثانوية خلاف الاولى دون غيره استدلال فاسد والحاصل انه ان ادعى ثانوية خلاف الاولى وحده فلا يخفى فساده مع جريان الاستدلال فى الحرام والمكروه أيضا وان ادعى ثانوية الحرام والمكروه أيضا نافى تصريحه المذكور ولزمه دعوى الثانوية فى الواجب والمندوب أيضا أخذا من تقرير وجه القسمة فليتامل * واما قوله مع ان العدول عنه قد أوجب على المصنف أن يصطلح الخ فاما ان يريد به العدول عن جعل الغزالى الاقسام خمسة باسقاط خلاف الاولى منها الى جعلها أكثر بادخال خلاف الاولى فيها واما ان يريد به العدول عن جعل خلاف الاولى من الاقسام الثانوية الى جعله من الاقسام الاولية فان اراد الاول فاما ان يريد به انه كان ينبغى جعل الاقسام خمسة ثم تقسيم الخامس كما فعل الغزالى واما ان يريد به انه كان ينبغى الاقتصار على جعل الاقسام خمسة وعدم التعرض لشئ آخر فعلى تقدير الاول يجاب عنه بان جعله من المحذور فى عدول المصنف انه أوجب عليه أن يصطلح على ماذكر ليتميز أحد القسمين عن الآخر انما يصح بعد التنزل الى أن ذلك محذور لو اختص بالمصنف وليس كذلك قطعا فان الغزالى أيضا لابد له من تمييز أحد القسمين عن الآخر والا فلا فائدة فى جعلهما قسمين ولا طريق له الى التمييز الا بما ذكره المصنف بدليل ان امامه الذى لا يكاد يخرج عنه فى شئ قد فرق بينهما بذلك كما نقله الشارح المحقق عن نهايته بل هو أعنى الغزالى صرح بالتمييز بينهما بذلك وانه جعلهما من أقسام المكروه حيث قال فى المستصفى الثانى أى من معانى المكروه مانهى عنه نهى تنزيه الى أن قال الثالث ترك ماهو الاولى وان لم ينه عنه كترك صلاة الضحى مثلا لا لنهى ورد عنه لكن لكثرة فضله وثوابه اه فقوله مانهى عنه نهى تنزيه ضبط للمراد بالمكروه المقابل لخلاف الاولى عند المصنف بما ورد فيه نهى وهو المراد بالنهى المخصوص فانه احتراز عما اذا لم يرد نهى لكنه

استفيد من طلبه وقوله لا النهى ورد عنه الخ ضبط لخلاف الاولى بما لم يرد فيه نهى لكنه استفيد
من طلبه ولهذا لم يقتصر على قوله لا النهى بل وصفه بقوله ورد عنه اى بالقصد والتصريح
احترازا عن النهى المستفاد من طلبه فانه لازم بناء على أن الامر بالشئ نهى عن ضده فتامله
والعجب من الكورانى حيث لم يتنبه له * وأما قوله من غير فائدة للعدول فجوابه انه يكفى فى فائدة
العدول الاختصار المطلوب فانه اختصر التقسيمين الى تقسيم واحد بلفظ أخصر جامع لما فى
التقسيمين من الاقسام * وأما قوله مع انه يقتضى تكثير الاقسام فجوابه اما أولا فتكثير الاقسام
انما يحترز عنه اذا استغنى عنه اما اذا لم يستغن عنه فلا بد من استيفائها كما هنا فان تلك الاقسام
التى ذكرها المصنف متخالفة الاحكام فلا بد من بيانها والتمييز بينها لتعرف أحكامها وتميز
بعضها عن بعض ولو صح ما توهمه من اطلاق محذورية التكثير لورد على الغزالى وغيره ان جعل
أقسام التقسيم الاول خمسة فيه تكثير للاقسام اذ يمكن جعلها ثلاثة المباح والمطلوب الفعل
الشامل للواجب والمندوب والمطلوب الترك الشامل للحرام والمكروه واما ثانيا فتكثير الاقسام
انما يرد على عدول المصنف لو سلم منه الغزالى وليس كذلك فانه ذكر جميع الاقسام التى ذكرها
المصنف غاية الامر انه ذكرها فى تقسيمين والمصنف ذكرها فى تقسيم واحد اختصارا كما تقدم
* وأما قوله واختراع اصطلاح جديد فجوابه اما أولا فلا محذور فيه مع نص المحققين على انه
لا حجر فى الاصطلاح وان لكل أحد أن يصطلح على ما شاء واما ثانيا فان أراد انه اختراع اصطلاح
بالنسبة للاصوليين فمجرد هذا لا محذور فيه غير ان نسبة المصنف الى الاختراع نسبة باطلة لانه
مسبوق بذلك من الائمة كما سيظهر وان أراد انه اختراع اصطلاح مطلقا فهو غير صحيح لان هذا
اصطلاح متأخرى الفقهاء ومنهم امام الحرمين فى نهايته كما بينه الشارح المحقق ولو لم يكن
للمصنف سند الا هذا الامام لكان فيه نهاية الكفاية * وأما قوله لا يرتضى فاضل الخ فقد علم
بطلانه بما بيناه من أن تلك الامور ليست محذورات وأما قوله مع انا لا نسلم ان مثل صلاة الضحى
الخ فهو مدفوع بما بينه الشارح المحقق على انه لا يخفى فساد تعبيره بقوله تركه ثبت بنهى غير
مخصوص اذ ليس النزاع فى ثبوت تركه بل فى النهى عن تركه وكان التعبير الصحيح أن يقول لا نسلم
وجود نهى غير مخصوص عن ترك صلاة الضحى * واما رده ما قاله الشارح المحقق حيث قال
وما ذكره بعض الشراح الخ فهو من الجزاف الواضح لان الصحيح عند المصنف وغيره تبعا لامام
أهل السنة أبى الحسن الاشعرى وغيره كما سيأتى فى المتن ان الامر بالشئ نهى عن ضده وكلامه
هنا كالشارح المحقق مبنى على ذلك فالرد على ذلك بمجرد النقل عن المحققين بعد تسليم انه قول
جميع المحققين من غير حجة ولا بيان بمثابة الهذيان اذ لا يصح رد قول بمجرد قول آخر مخالف له اذ
قول العالم بمجرده لا يصح الاحتجاج به على عالم آخر * وأما قوله فلا نسلم ورود أمر من الشارع
بالصوم على من لا يتضرر ولا بصلاة الضحى لا بخصوصهما ولا بدخولهما تحت عام فهو أدل
دليل على انه بمعزل بعيد عن معرفة أحكام الشرع وقواعدها وذلك لان الامر بالشئ يثبت تارة
بالتصريح به وتارة بما يتضمنه كفعل الشارع والترغيب فى الفعل وتعليق الثواب عليه الى غير
ذلك وقد أكثر الائمة من الاستدلال بالترغيب فى الفعل أو ترتيب الثواب عليه على انه مسنون
ولولا دلالة ذلك على الامر به ما وضح ذلك الاستدلال وقد كثر عن الشارع الترغيب فى الصوم

حتى وضع الائمة فيه مؤلفات ومما ورد فيه خبر الشيخين وغيرهما ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
ان في الجنة بابا يقال له الريان يدخل منه الصائمون يوم القيامة لا يدخل منه أحد غيرهم يقال أين
الصائمون فيقومون فيدخلون فاذا دخلوا أغلق فلم يدخل منه أحد وخبر البخاري وغيره كل عمل
ابن آدم يضاعف الحسنة بعشر أمثالها الى سبعمائة ضعف الى ماشاء الله قال الله عز وجل
الا الصوم فانه لي وأنا أجزي به الحديث وأخرج ابن حبان عن ابن عمر الاعمال عند الله سبعة
الى أن قال والصيام لله لا يعلم ثواب عامله الا الله الحكيم وأخرج البيهقي عن علي كرم الله وجهه
انه صلى الله عليه وسلم قال ان الله أوحى الى نبي من بني اسرائيل ان أخبر قومك انه ليس عبد
يصوم يوما ابتغاء وجهي الا أصححت جسمه وأعظمت أجره وأخرج البخاري وغيره عن أبي سعيد
انه صلى الله عليه وسلم قال من صام يوما في سبيل الله بعد الله وجهه عن النار سبعين خريفا
وأخرج جمع منهم أحمد والترمذي عن أبي هريرة من صام يوما في سبيل الله زحزح الله وجهه
عن النار بذلك اليوم سبعين خريفا وأخرج الديلمي عن أنس رضي الله عنه انه صلى الله عليه
وسلم قال الصائم في عبادة الله وان كان نائما على فراشه وأخرج النسائي عن أبي امامة قال أتيت
النبي صلى الله عليه وسلم فقلت يارسول الله مرني بامر آخذه عنك قال عليك بالصوم فانه لا عدل
له فهذه الاخبار ونحوها متضمنة قطعا للامر بالصوم بل خبر أبي امامة فيه الامر به صريحا وقد
تقرر في الشرع ان أمر الواحد لا يختص به الا بدليل وذلك شامل قطعا الامر المسافر به غير انه
أخرج عنه من يتضرر بدليل آخر وأما الضحى فقد كثر مايدل على طلبها بخصوصها فمنه فعله صلى
الله عليه وسلم لانه متضمن للامر بها لثبوت طلب الاقتداء به في مثل ذلك كما تقرر في محله ومنه
خبر أبي هريرة أوصاني خليلي صلى الله عليه وسلم بثلاث صيام ثلاثة أيام من كل شهر وركعتي
الضحى وان أوتر قبل ان أنام وخبر مسلم يصبح على كل سلامى من أحدكم صدقة ويجزي من ذلك
ركعتان يصليهما من الضحى وخبر مسلم عن عائشة كان النبي صلى الله عليه وسلم يصلي الضحى
اربعا ويزيد ماشاء وخبر احمد باسناد صحيح انه صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى ابن آدم
صل لي اربع ركعات من اول نهارك اكفك آخره وخبر الحاكم وقال صحيح على شرط مسلم
لا يحافظ على صلاة الضحى الا أواب وهي صلاة الاوابين وروى ابو داود من خرج من بيته
متطهرا الى صلاة مكتوبة فأجره كأجر الحاج ومن خرج من المسجد ليصلي الضحى لا ينصبه اى
يتعبه الا اياه فأجره كأجر المعتمر واذا علمت ذلك علمت ان قوله لا نسلم ورود امر من الشارع
لا بخصوصهما ولا بدخولهما تحت عام لا منشأ له الا الجهل بالشرع والجراءة على التكلم فيه بلا
علم فانا لله وانا اليه راجعون والامر الثاني ما قاله الكمال من ان اسناد الاقتضاء فيه الى الخطاب
النفسي مجاز قال اذ لا يخفى ان كلا من الاقتضاء والتخيير النفسيين خطاب نفسي لا امر يترتب
على الخطاب النفسي مغاير له اه وكتب حاشية على هذا نصها والحاصل انه جعل للاقتضاء
اقتضاء أسنده اليه كما في قولهم جد جده حيث جعلوا للجد جدا أسندوه اليه اه (أقول) وكان
حاصل معنى العبارة على هذا فان كان الخطاب اقتضاء للفعل ويبقى انه لزم وقوع المجاز في
التعريف بلا قرينة واضحة ويجاب بان التعاريف الضمنية لا يضايق فيها أو بدعوى شهرة
هذا المجاز والثالث انه ينبغي أن يراد بالفعل أعم من المشهور ليعم نحو القول والنية أيضا

(قوله

(قوله من المكلف لشئ) هذان الظرفان يتعلقان بالفعل قال شيخنا العلامة لكن قوله لشئ ظاهره أن المكلف به هو الفعل الذى هو الايجاد مع أن المكلف به انما هو الاثر الحاصل من الفعل الذى هو الايجاد والحاصل أن المكلف به هو الحاصل بالمصدر لا معنى المصدر الذى هو الايجاد لانه أمر اعتبارى وكان ابقاء المتن على ظاهره فى الفعل أولى ويكون المراد به الحاصل من المصدر وكان الحامل له على ذلك مقابلة المصنف الفعل بالترك لكن المراد بالترك هو الكف فتصح المقابلة بينه وبين الفعل الذى هو الاثر اه (وأقول) جواب ذلك أن عبارة الشارح لا تنافى أن المكلف به الاثر ولا ينافى ذلك تعليق الاقتضاء بالفعل الذى هو ايجاد الاثر لتوسطه فى تحصيل ذلك الاثر فان معنى وجوب الاثر وجوب الاتيان به أى ادخاله فى الوجود ولان ان مقابلة الفعل بالترك قرينة على ارادة فعل الشئ دون نفس الشئ وارادة الكف بالترك لا تنافى ذلك فتأمله (قوله أى فهذا الخطاب يسمى ايجابا) أقول فالايجاب عبارة عن الكلام النفسى وكذا الوجوب فهما واحد بالذات قال العضد وههنا نكتة وهى ان الحكم كما علمت نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس منه للفعل صفة حقيقية فان القول ليس بمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم سمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل سمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون اقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم أخرى وتارة الوجوب والتحريم كما فعله المصنف اه قال المولى سعد الدين وحينئذ يندفع ما يقال ان الحكم هو الاثر الثابت بالخطاب لا نفس الخطاب وان جعل الوجوب والحرمة من أقسام الحكم تسامح وانه كان ينبغى للمصنف أن يذكر فى مقابلة التحريم الايجاب دون الوجوب فان قيل فعلى هذا لا تغاير بين الحكم ودليله لانه نفس قوله افعل قلنا الحكم هو القول النفسى على ما يناسب معناه المصدرى والدليل هو القول اللفظى المناسب له فى المفعول اه (قوله أو اقتضى الترك) اعترضه شيخنا العلامة فقال يرد عليه كف عن كذا ونحوه طردا وعلى قسيم الايجاب عكسا لان المعتبر فيه الفعل العرفى اه (وأقول) هذه العبارة للقوم وهذا الايراد مع جوابه فى كلامهم فتخصيص جمع الجوامع بالايراد مع اسقاط الجواب مما يتعجب منه وأولى ما يعتذر به عن الشيخ اما انه لم يطلع على كلامهم وظهر له الايراد ولم يظهر له الجواب واما انه اطلع على الايراد فى كلامهم ولم يطلع على الجواب وان كان عقب الايراد وأما اطلاعه عليهما ثم تعمده اسقاط الجواب أو نسيانه فبعيد قال العضد بعد شرح تقسيم ابن الحاجب الحكم بنحو تقسيم المصنف واعلم بعد هذا كله أنه يرد عليه وجوب الكف فى قوله كف نفسك فعلى حد الوجوب عكسا وعلى حد التحريم طردا والتحقيق انه ايجاب للكف تحريم للفعل فلا بد عن اعتبار الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما أن يعتبر من حيث يتعلق بفعل أو من حيث يتعلق بالكف عنه الخ ولو حمل عليه كلامه فلا يبقى قوله غير كف محتاجا اليه اه قال السيد قوله واعلم بعد هذا كله اشارة الى أن المصنف يعنى ابن الحاجب وان بالغ فى المحافظة على هذه التعريفات كما عرفت لكنها لم تخل عن خلل فان وجوب الكف المستفاد من قوله كف يخرج عن حد الوجوب فيبطل عكسه ويدخل فى حد التحريم فيبطل طرده وكذا ينتقض حد الندب والكراهة عكسا وطردا بالندب المستفاد من كف اذا استعمل

من المكلف لشئ (اقتضاء جازما) بان لم يجوز تركه (فايجاب) أى فهذا الخطاب يسمى ايجابا (أو) اقتضاء (غير جازم) بان جوز تركه (فندب أو) اقتضى (الترك) لشئ اقتضاء (جازما) بأن لم يجوز فعله (فتحريم أو) اقتضاه (غير جازم بنهى مخصوص) بالشئ كالنهى فى حديث الصحيحين اذا دخل أحدكم المسجد فلا يجلس حتى يصلى ركعتين وفى حديث ابن ماجه وغيره لا تصلوا فى اعطان الابل فانها خلقت من الشياطين (فكراهة) أى فالخطاب المدلول عليه بالمخصوص يسمى كراهة

ولا يخرج عن المخصوص دليل المكروه اجماعا أو قياسا لانه فى الحقيقة مستند الاجماع أو دليل المقيس عليه وذلك من المخصوص (أو بغير مخصوص) بالشئ وهو النهى عن ترك المندوبات المستفاد من أوامرها فان الامر بالشئ يفيد النهى عن تركه (بخلاف الاولى) أى فالخطاب

فيه ولما كان الحال فى كف ملتبسا لاحتماله الايجاب والتحريم حقيقة فان كف ايجاب بالنظر الى الكف وتحريم للفعل الذى نسب اليه الكف فهما أى الايجاب والتحريم المستفادان من كف ههنا متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلابد فى التمييز بينهما من اعتبار الاضافة فيهما بان يقال الطلب اما أن يعتبر من حيث يتعلق بفعل ثم يقسم الى الوجوب والندب أو يعتبر من حيث يتعلق بالكف عنه ثم يقسم الى التحريم والكراهة وعلى هذا فقد امتازت الاقسام بعضها عن بعض ولو حمل كلام المصنف على اعتبار الاضافة لزم أن يكون قوله غير كف فى حدى الوجوب والندب مستدركا اه فانت ترى هذين الامامين العلامتين مصرحين بالايراد الذى أورده شيخنا ثم بجوابه وانه يمكن جريان ذلك الجواب فى كلام ابن الحاجب لكن يلزم استدراك قوله غير كف فى حدى الوجوب والندب ولاشك أن المصنف لم يذكر هنا قوله غير كف فيكون ذلك الجواب جاريا فى كلامه من غير لزوم استدراك باعتراف هذين الامامين كما رأيت وقد بان لك من هذا أن الفعل هنا متناول للكف خلاف قول شيخنا لان المعتبر فيه الفعل العرفى وان المصنف ترك هذا القيد الذى ذكره ابن الحاجب لهذه الدقيقة وهى السلامة من لزوم الاستدراك ثم قال السيد ومنهم من اعترض على حد الوجوب بانه يلزم منه أن لا يكون الصوم واجبا لان صومه طلب فعل هو كف وأجاب بانه يمكن أن يمنع كونه كفا لان جزأه أعنى النية غير كف اه أى مع انه يجرى فيه الجواب السابق أيضا والله أعلم (قوله ولا يخرج عن المخصوص) جواب سؤال مقدر تقديره أن الكراهة المحققة حيث كان دليل المكروه اجماعا أو قياسا لا يصدق عليها الحد المستفاد من التقسيم لانه اعتبر فيه كون الاقتضاء بنهى مخصوص وكل من الاجماع والقياس ليس نهيا فقوله عن المخصوص أى عن النهى المخصوص فليس منشا السؤال مجرد ان كلا منهما ليس مخصوصا والا فالاجماع على المخصوص وقياس المخصوص مخصوص ويحتمل ان منشا السؤال مجرد ما ذكر وهو ظاهر لفظ الشارح وفيه نظر فليتامل (قوله اجماعا أو قياسا) قال شيخ الاسلام تمييز لدليل المكروه العائد اليه الضمير فى لانه اه والتناهر وانها حالية من دليل أيضا الا المنقول لا بدله من المكروه (قوله وذلك من المخصوص) أقول فيه بحث اذ اللازم للاجماع مطلق المستند اما كونه نهيا مخصوصا فمن أين بل يجوز أن يكون مستنده غير المخصوص فان قيل الاجماع على الكراهة لا يكون الا للمستند المخصوص قلنا هذا ممنوع لا دليل عليه خصوصا وتخصيص الكراهة بما كان بنهى مخصوص اصطلاح حادث متاخر عن عصر الصحابة ونحوهم من أهل الاجماع وقد يجاب عن هذا بان حدوثه لا ينافى اعتبار الخصوصية فى الكراهة بناء على أن الاصطلاح القديم يعتبر الخصوصية فى الكراهة الشديدة التى قصر الاصطلاح الحادث اسم الكراهة عليها فليتامل (قوله وهو النهى عن ترك المندوبات المستفاد من أوامرها) أى اللفظية جعل المستفاد منه أوامر متعددة والمستفاد شيأ واحدا عاما تفسيرا لغير المخصوص على وفق ما يأتى له فى قوله الآتى أى العام نظرا الى جميع الاوامر (قوله كما يسمى متعلقه بذلك) اعترضه شيخنا العلامة فقال لا شك ان الخطاب المذكور متعلق بترك الشئ والمسمى بذلك الشئ لا الترك الذى هو متعلق الخطاب اه أى فان ذلك الترك ليس خلاف الاولى بل هو الاولى كما صرح به الشيخ فى تدريسه (وأقول) كان

الترك متعلق الخطاب كذلك الشيء نفسه متعلقه أيضا لانه متعلق الترك الذي هو متعلقه ومتعلق المتعلق متعلق فالمتعلق صادق بمتعلق المتعلق وبعبارة أخرى صادق بالمتعلق بواسطة غاية الامر انه يحتاج لقرينة على ارادته لتبادر المتعلق بلا واسطة او احتماله والقرينة موجودة وهي قول الشارح فعلا كان كفطر مسافر الخ فتمثيله بذلك الذي هو متعلق المتعلق دليل على انه المراد بالمتعلق وحاصل ذلك انه عبر بما يحتمل مراده وغيره وبين مراده بنصب القرينة ومثل ذلك لا اشكال عليه ثم رأيت عن شيخنا مضمون هذا الجواب وانه قال في درسه ان الشارح أراد بالمتعلق متعلق المتعلق وانه لا يصح كلامه الا بهذا التاويل وان تمثيله يشعر بارادته فان قلت قد اشتهر ان المثال لا يخصص فالتمثيل بمتعلق المتعلق لا يمنع ارادة نفس المتعلق أيضا قلت الاقتصار في التمثيل على متعلق المتعلق وان لم يستلزم ذلك لكنه ظاهر فيه عرفا واعلم ان الترك في قوله أو تركا الممثل به للمتعلق بالواسطة غير الترك الذي هو المتعلق بلا واسطة فالامر بصلاة الضحى يدل على النهي عن تركها والنهي معناه طلب الترك فحاصل معنى النهي عن تركها طلب ترك تركها فالترك الاول هو المتعلق بلا واسطة والثاني هو المتعلق بالواسطة وقد علم ان المتعلق بلا واسطة لا يكون الا تركا وان المتعلق بواسطة قد يكون تركا كما في ترك الضحى وقد يكون فعلا كما في فطر المسافر فتامله (قوله المدلول عليه بغير المخصوص) أقول قد يستشكل ذلك لاقتضائه ان لغير المخصوص صيغة دالة على طلب الترك المسمى بخلاف الاولى مع انتفاء الصيغة عن هذا القسم قطعا اذ ليس فيه الا صيغة الامر الدالة على طلب الفعل اللهم الا أن يدعى ان فيه صيغة مقدرة وفيه نظر فليتأمل (قوله والفرق) قال شيخنا العلامة بمعنى الفارق أو على ظاهره وقوله انه على حذف حرف الجر وهو الباء (قوله قسمى المخصوص وغيره) قال شيخنا الشهاب يريد بالقسمين الشيئين المطلوبين بالمخصوص وبغير المخصوص يدل على ذلك ما بعده من قوله ان الطلب في المطلوب بالمخصوص الخ وقوله فالاختلاف في شيء أمكروه هو الخ فليست الاضافة بيانية وان احتمل ذلك بتكلف ومن الفرق بين المطلوبين بالمخصوص وغير المخصوص يعرف الفرق بين المخصوص وغير المخصوص اه وافاد شيخنا العلامة في درسه ما حاصله ان القسمين هما النهي المخصوص وغير المخصوص الدالان على الطلبين وحينئذ يشكل بانه لا حاجة للفظة قسمى الا أن يقال فائدتها الاجمال ثم التفصيل وتجعل اضافتها من اضافة الاعم (قوله في المطلوب) متعلق بمحذوف أى ان الطلب للترك الكائن في نهي أو ترك المطلوب تركه بالمخصوص (قوله وقسم خلاف الاولى زاده المصنف على الاصوليين أخذا من متأخرى الفقهاء الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال أخذ المسمى صحيح وأما أخذ الاسم فلا لان تسمية الشيء المطلوب تركه بذلك لا يستلزم تسمية طلب تركه بذلك وفيها شناعة ظاهرة وقد الاسماء الحسنى والصفات العلا اه وسبقه الكمال في حاشيته الى هذا الاعتراض ويمكن أن يقال ان كان الاعتراض بعدم صحة أخذ الاسم مبنيا على ان المراد باخذه الاسم فهمه انه اصطلاح لهم فلا نسلم ان المراد ذلك وان كان مبنيا على ان المراد باخذه انه اصطلح على ذلك بتوسل من كلامهم لانهم لما اطلقوا خلاف الاولى على متعلق الطلب صح ان يبنى على ذلك اطلاقه على نفس الطلب من باب اطلاق اسم المتعلق على متعلقه وكانه على حذف المضاف أى ذو خلاف الاولى

المدلول عليه بغير المخصوص يسمى خلاف الاولى كما يسمى متعلقه بذلك فعلا كان كفطر مسافر لا يتضرر بالصوم كما سيأتي او تركا كترك صلاة الضحى والفرق بين قسمى المخصوص وغيره ان الطلب في المطلوب بالمخصوص أشد منه في المطلوب بغير المخصوص فالاختلاف في شيء أمكروه هو ام خلاف الاولى اختلاف في وجود المخصوص فيه كصوم يوم عرفة للحاج خلاف الاولى وقيل مكروه لحديث أبي داود وغيره انه صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم يوم عرفة بعرفة واجيب بضعفه عند أهل الحديث وقسم خلاف الاولى زاده المصنف على الاصوليين أخذا

من متأخرى الفقهاء حيث قابلوا المكروه بخلاف الاولى فى مسائل عديدة وفرقوا بينهما ومنهم امام الحرمين فى النهاية بالنهى المقصود وغير المقصود وهو المستفاد من الامر وعدل المصنف الى المخصوص وغير المخصوص أى العام نظرا الى جميع الاوامر الندبية وأما المتقدمون فيطلقون المكروه على ذى النهى المخصوص وغير المخصوص وقد يقولون فى الاول مكروه كراهة شديدة كما يقال فى قسم المندوب سنة مؤكدة وعلى هذا الذى هو مبنى الام وليين يقال أو غير جازم فكراهة (أو) اقتضى الخطاب (التخيير) بين فعل الشئ وتركه (فاباحة) ذكر التخيير سهو اذ لا اقتضاء فى الاباحة والصواب أو خير كما فى المنهاج عطفا على اقتضى وقابل الفعل بالترك نظرا للعرف والا فالترك المقتضى فى الحقيقة فعل هو الكف كما سيأتى أنه لا تكليف الا بفعل وانه فى النهى الكف (وان ورد) الخطاب النفسى بكون الشئ (سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا)

أى الطلب المتعلق بخلاف الاولى والطالب لتركه فلا يصح الاستدلال على عدم صحة ذلك بعدم الاستلزام الذى ذكره لان عدم الاستلزام لا ينافى الصحة كما هو واضح وأما الشناعة فقد يخفف أمرها ان الاسامى الاصطلاحية لا يلزم فيها ملاحظة معانيها اللغوية التى هى منشأ المحذور ومع ذلك فلا يخفى صعوبة هذا الاسم على القلوب (قوله من متأخرى) هو على حذف مضاف وحيث ظرف لمحذوف أى من كلام متأخرى الفقهاء الصادر حيث قال شيخنا العلامة وليس ظرفا للاخذ اه (قوله فى النهاية) أى فرق أو مفرقا وهو انما نقل فيها الفرق لكن لما أقره كان قائلا به فنسب اليه فاندفع الاعتراض بانه ما فرق بل نقل الفرق (قوله المقصود وغير المقصود) قال شيخنا الشهاب فسروا المقصود بالصريح وغير المقصود بغير الصريح فرارا مما يقتضى غير المقصود من كون الشارع لم يقصد النهى فى ضمن الامر اه وقد يقال لا مانع ان يراد المقصود بالقصد الاولى وغير المقصود بالقصد الاولى بل بالقصد التبعى (قوله أى العام نظرا الى جميع الاوامر الندبية) قال شيخنا الشهاب معناه ان النهى الطالب لترك شئ المستفاد من الاوامر وان كان فى نفسه خاصا لانه مرتبط بشئ خاص لكنه لتوقف طلبه لترك ذلك الشئ على شئ عام وهو ان الامر بالشئ نهى عن ضده جاز ان يقال انه عام بسبب توقفه على عام اه وحاصله ان الامر بصلاة الضحى مثلا نهى عن تركها وهذا النهى خاص لخصوص متعلقه لكن هذا النهى انما يثبت اذا ثبت ان كل أمر بشئ نهى عن ضده فلما توقف ثبوته على ثبوت هذا العام وصف بانه عام ويمكن أن يؤخذ من هذا دفع ما أورده بعض مشايخنا حيث قال الظاهر انه لو وردنا عام متعلق باشياء كثيرة كانت من المكروه لان دلالة العام كلية فهو متعلق بكل منها وخاص بالنسبة اليه وان أمر الندب نهى خاص بالنسبة الى ضده سيما ان قلنا انه عينه كما سيجئ فالاصوب الاحسن تعبير امام الحرمين بالمقصود وغير المقصود أى بالذات وان كان مقصودا بالتبع اذ لا يسوغ نفى قصد الشارع له بالكلية اه وذلك لان النهى الصريح وان كان الناهى عاما غير متوقف على العموم بل هو ثابت لكل فرد بمجرد الصيغة من غير توقف على العموم بخلاف الضمنى فانه انما يثبت لتعلقه بثبوت ذلك الامر العام وأمر الندب وان كان نهيا خاصا بالنسبة الى ضده الا ان ثبوته متوقف على ثبوت ذلك الامر العام كما تقرر واعلم ان قضية تقرير شيخنا ان قوله نظرا متعلق بقوله أى العام ويلزم حينئذ خلو قوله عدل عن التعليل وقد يستشكل حينئذ اذ مجرد الاخبار بالعدول لا فائدة فيه لظهوره وان تقرير شيخ الاسلام فى حاشيته صريح فى انه متعلق بقوله عدل وفيه تكلف من جهة انه حينئذ علة للعدول بالنظر للمعطوف دون المعطوف عليه وهو بعيد ويمكن ان يختار الاول ويمنع عدم الفائدة بل فيه فائدة باعتبار ما تضمنه من تفسير العام بما ذكره وهى الرد على من اعترض كلام المصنف بان المخصوص يحترز به عما استفيد من صيغة عموم من غير تنصيص على المنهى عنه بخصوصه أى فيكون المراد بغير المخصوص ما استفيد من صيغة عموم مع انه لا يصح لان ما استفيد من ذلك كراهة لا خلاف الاولى فاشار الشارح الى رد ذلك بانه ليس المراد بغير المخصوص ذلك حتى يتوجه هذا الاعتراض بل العام بالمعنى الذى قرره (قوله ذكر التخيير سهو اذ لا اقتضاء فى الاباحة) قال شيخ الاسلام ليس بسهو فان اقتضى يأتى بمعنى اعلم وبمعنى ادى غايته انه استعمل المشترك فى معنييه

وهو

وهو جائز كما سيأتي بيانه اه وفيه نظر لان تفصيل الاقتضاء الى الجازم وغير الجازم الذى لا يناسب الامعنى الطلب لا يوافق ذلك واطلاق التفصيل مع حمله على أحد معنيي اللفظ غاية التعسف وكذا ينظر فى قول السيد السمهودى قد يقال لا سهو لانه يقال عرفا اقتضى هذا الكلام كذا بمعنى افاده فيجوز ان يكون المصنف أراد ذلك هنا واستعمل اللفظ فى حقيقته ومجازه اه وقال شيخنا العلامة يجوز أن يقال انه على تضمن اقتضى معنى يصلح لان يقع على التخيير أيضا أى افاد الخطاب التخيير من باب علفتها تبنا وماء باردا على ما عليه المحققون اه ويرد عليه ان ذلك من خصائص الواو وعلى التنزل عن ذلك كله فالحكم بالسهو باعتبار الظاهر الخالى عن التعسف وعدم الالتفات للاحتمالات البعيدة الضعيفة (قوله الواو للتقسيم) اعترضه شيخنا العلامة فقال جعلها للتقسيم يقتضى ورود الخطاب بكون الشئ المذكور منقسما الى هذه الاقسام وان الوضع هو الخطاب الوارد بذلك ولا خفاء فى بطلانه اذ الوارد بكون الشئ أحدها وضع وان لم يرد غيره فالصواب بشهادة الذوق ان الواو بمعنى أو فليتأمل اه وأقول هذا الاعتراض مبنى على ان معنى العبارة اذا كانت الواو للتقسيم وان ورد بكون الشئ منقسما الى هذه الاقسام وهذا غير لازم ولا يقتضيه عقل ولا نقل بل يجوز أن يكون معناها حينئذ وان ورد بأحد هذه الاقسام أو وان ورد بكون الشئ أحد هذه الاقسام أو واحدا من هذه الاقسام بان ورد بكونه سببا مثلا فان وروده بكونه سببا يستلزم وروده بكونه أحدها وعلى هذا فلا اشكال بوجه ونظير عبارة المصنف هذه قولهم فى تعريف الحكم خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير اه ولما أورد المعتزلة عليه ان أو فيه للترديد وهو ينافى التحديد أجاب الامام وأتباعه بما حاصله كما بينه القرافى وغيره ان أو للتنويع فلو صح اعتراض الشيخ لزم بطلان هذا الجواب الذى أطبقوا على قبوله لان المعنى حينئذ ان الحكم هو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين المنقسم تعلقه الى الاقتضاء والتخيير مع ان الخطاب المتعلق بافعال المكلفين باحد الوجهين فقط حكم مع قطع النظر عن ثبوت المتعلق بالوجه الآخر فدل هذا الصنيع منهم على انه ليس المعنى على التقسيم ما ادعاه الشيخ (قوله وحذف ماقدرته كما عبر به فى المختصر أى كون الشئ) اعترضه الكمال فقال قوله أى كون الشئ فيه تساهل بحذف الجار حمله عليه حكاية عبارة المختصر اه (وأقول) ان أراد انه أراد تفسير ماقدرته لكنه لاحظ عبارة المختصر تساهل بحذف الجار فلا دليل عليه وان أراد انه أراد تفسير ماعبر به فى المختصر الذى هو المشبه به فلا تساهل والتشبيه لا يقتضى المماثلة من كل وجه فلا يقدح فيه ثبوت الجار هنا الا فى عبارة المختصر (قوله للعلم به معنى) قال الكمال أى من حيث المعنى اذ من المعلوم ان الخطاب النفسى لا يكون سببا انما هو جعل شئ سببا لشئ آخر أو شرطا الخ ولا يخفى انه لم يتقدم من المتن ما يؤخذ منه هذا المعنى والتوجيه بانه معلوم من غير عبارة المتن تكلف ظاهر انتهى (وأقول) هو مما يتعجب منه اذ مع الاعتراف بانه معلوم من المعنى لما بينه كيف يدعى انه تكلف لانه لم يتقدم من المتن ما يؤخذ منه وقد أطبقوا على صحة الاكتفاء بالعلم بالمقصود من جهة المعنى وانه لا خلل فى ذلك بل جعلوا دليل العقل أقوى من دليل اللفظ فدعواه انه تكلف ظاهر بعد اعترافه بانه معلوم من المعنى غير صحيحة بلا شبهة ولو صحت هذه الدعوى لزم التكلف الظاهر فى كل موضع كانت قرينته

الواو للتقسيم وهى فيه أجود من أو كما قاله ابن مالك وحذف ماقدرته كما عبر به فى المختصر أى كون الشئ للعلم به معنى مع رعاية الاختصار

عقلية وهو باطل قطعا لا يقال مقام التعريف لا يكتفى فيه القرينة العقلية لانا لانسلم ذلك ولو سلمنا فلا نسلم ان المقام مقام تعريف وان فهم منه التعريف كما أشار اليه المصنف والتعريف الضمنى لا يشترط فيه ما يشترط فى التصريح كما هو معلوم ان له معرفة بكلامهم على ان أهل هذه الفنون يتسامحون كثيرا فى التعاريف كما هو معلوم (قوله ووصف النفسى بالورود) قال الكمال أى اسناد الورود الى الخطاب النفسى فى قوله وان ورد اسناد مجازى والوصف فى عبارة الشارح بالمعنى اللغوى لا بالاصطلاح النحوى الموهم لكون المجاز فى الافراد اه (وأقول) لا يخفى عليك ما فيه وان العبارة لا يتأتى منها توهم الوصف بالاصطلاح النحوى والحكم بوصف النفسى بالورود لا يتصور معه المجاز فى الافراد حتى يتوهم فتأمله (قوله مجاز) يجوز كون المعنى المجازى هو التعلق وقرينة هذا المجاز استحالة الحقيقة والعلاقة اللزوم فان من لازم الوارد بالشئ تعلقه به (قوله والشئ يتناول فعل المكلف) أى وقوله واعتقاده أو أراد بفعله ما يشمل ذلك (قوله لان متعلقه بوضع الله) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال اخصر منه أن يقول لانه أى الخطاب وضع الله أى جعله ثم المراد بمتعلقه كون الشئ سببا الخ (وأقول) لا نسلم صحة ما ذكره من كون الخطاب وضع الله أى جعله لان المراد به كلامه النفسى وهو صفة ذاتية قائمة بذاته فليست جعلا ولا يتعلق بها الجعل فليتأمل ثم قال شيخنا ثم المراد بمتعلقه كون الشئ سببا الخ وذلك مبنى قوله سابقا ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل كما مر وصريح كلام ابن الحاجب والعضد وغيرهما ان الكون المذكور حكم من أحكام الوضع وهو الحق اذ لا فرق بين تكوين الشئ دليلا وكونه دليلا الا باعتبار تعلق الاول بالفاعل والثانى بالفعل كالايجاب والوجوب على ما صرحوا به فهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فليتأمل اه (وأقول) أما قوله وذلك مبنى الخ ففيه دلالة على ان تعلق الخطاب بالفعل خاص بتعلقه به ابتداء بلا واسطة وانه لا يشمل تعلقه به باعتبار تعلقه بحاله ووصفه كالكون المذكور هنا وهو ممنوع بل هو أعم ولا ينافى ذلك قول الشارح السابق ولا خطاب يتعلق بفعل غير البالغ العاقل لجواز أن مراده نفى تعلق خطاب التكليف كما حمله على ذلك شيخ الاسلام لا نفى تعلق الخطاب على الاطلاق وأما قوله وصريح كلام ابن الحاجب والعضد وغيرهما الخ فكان مراده به الاعتراض على ما ذكره الشارح من ان الكون المذكور متعلق الوضع بأنه نفسه وضع فان كان مراده ذلك فيرد عليه ان ما وجهه به الحقية لا ينتجه اذ لا يلزم من اتحادهما باعتبار الذات اتحادهما فى الاصطلاح على تسميتهما بذلك الاسم والقياس على الايجاب والوجوب غير مفيد فى الاصطلاحات على ان فى اتحاد الايجاب والوجوب نزاعا كما علم مما تقدم فليتأمل (قوله ومن خطاب الوضع) قال الكمال نبه بتكرير من على ان حدود أقسام خطاب الوضع لم تعرف مما ذكر بل من حدود متعلقاته الآتية كما نبه عليه بقوله وستأتى حدود السبب الخ وذكر مثله شيخ الاسلام ثم قال هذا والاولى انها تعرف أيضا مما ذكره بقوله وان ورد الخ فحد السبب منه مثلا الخطاب بكون الشئ سببا لحكم شئ اه (وأقول) الوجه انه نبه بتكرير من على ان مقصود المصنف بالنسبة للوضع حد خطاب الوضع لا حدود اقسامه أيضا وان أمكن معرفتها أيضا على ما يشهد بذلك ظاهر عبارته لانه انما تعرض لخطاب الوضع والتقسيم المذكور ليس لنفس الخطاب

ووصف النفسى بالورود مجاز كوصف اللفظى به الشائع والشئ يتناول فعل المكلف وغير فعله كالزنا سببا لوجوب الحد والزوال سببا لوجوب الظهر واتلاف الصبى مثلا سببا لوجوب الضمان فى ماله واداء الولى منه (فوضع) أى فهذا الخطاب يسمى وضعا ويسمى خطاب وضع أيضا لان متعلقه بوضع الله أى بجعله كما يسمى الخطاب المقتضى أو المخير الذى هو الحكم المتعارف كما تقدم خطاب تكليف لما تقدم (وقد عرفت حدودها) أى حدود المذكورات من أقسام خطاب التكليف ومن خطاب الوضع فحد الايجاب الخطاب المقتضى للفعل اقتضاء جازما وعلى هذا القياس (وستأتى) حدود السبب وغيره من أقسام متعلق خطاب الوضع

وكذا حد الحد بالجامع المانع الدافع للاعتراض بان ماعرف رسوم لا حدود لان المميز فيها خارج عن الماهية ثم يختصر فيقال الايجاب اقتضاء الفعل الجازم وعلى هذا القياس وسيأتى حد الامر باقتضاء الفعل والنهى باقتضاء الكف كما يحدان بالقول المقتضى للفعل والكف

بل المتعلق متعلقه وان فهم منه أقسام نفس الخطاب مع قلة جدوى ماعلم بالنسبة للاقسام لما فيه من غاية الاجمال والابهام لعدم تميز معانى المتعلقات بعد كما لا يخفى (قوله وكذا حد الحد) المضاف مصدر بمعنى التعريف بدليل الباء المتعلقة به والمضاف اليه بمعنى المعرف وقوله الدافع للاعتراض وجه الدفع ان الحد عند الاصوليين بمعنى المعرف سواء كان بالذاتيات أولا (قوله لان المميز فيها خارج عن الماهية) فيه أمران أحدهما انه اعترضه شيخنا العلامة فى درسه فقال فيه بحث لان انقسام التعريف الى الحد والرسم انما يكون فى الماهيات الحقيقية كالانسان وأما الامور الجعلية فهى أمور اعتبارية يعتبرها العقل فاذا جعل لها العقل جنسا وفصلا وعرفها بذلك فذلك حد لها والاجناس والفصول التى اعتبرها العقل ذاتيات لها فليس لها شئ داخل وخارج كالامور الحقيقية اه وشيخنا الشهاب حيث قال فقولك الايجاب هو الخطاب المقتضى للفعل اقتضاء جازما الاقتضاء فيه خارج عن الماهية وفيه نظر لما سلف ان الاقتضاء هو نفس الخطاب وقد جعل الاسنوى هذا ونحوه حدا حقيقيا اه (وأقول) أما ما قاله شيخنا العلامة فهو سهو قطعا فان الانقسام الى الحد والرسم جار فى الماهيات الاعتبارية أيضا كما هو منصوص عليه حتى فى المقدمات قال فى الغرة فصل فى تعريف الحقائق الموجودة فى الخارج كالانسان والفرس متعسر بل متعذر وذلك لصعوبة التفرقة بين الذاتيات والعرضيات من الجنس والعرض العام والفصل والخاصة وأما تعريف المفهومات الاعتبارية الاصطلاحية والتمييز بين أجناسها واعراضها العامة وفصولها وخواصها فعلى طرف الثمام اه ومعنى على طرف الثمام وهو نبت صغير انه فى غاية السهولة لان ما اعتبر فيها معلوم منقول فما اعتبر فهو ذاتى ومالم يعتبر فهو عرضى خارج فيسهل الاتيان بكل من الاقسام المذكورة وأما ما قاله شيخنا الشهاب فيؤيده ان جماعة منهم المولى سعد الدين فى حواشى العضد صرحوا بان الاقتضاء هو نفس الخطاب وانما أسند الى الخطاب مبالغة كما فى جد جده ويوافق ذلك قول الشارح ثم يختصر فيقال الايجاب اقتضاء الفعل الجازم الخ اذ لو كان الاقتضاء غير الخطاب لم يكن هذا اختصارا له على الحقيقة فليتأمل ويمكن الجواب باحتمال ان الشارح ثبت عنده بنقل منهم ان المميز هنا خارج أو بانه أجاب بذلك على سبيل التنزل مع المعترض فلا ينافى انها عنده حدود لا رسوم وان المميز فيها ذاتى لا خارجى ولعل الحامل له على التنزل عدم تيسر البرهان على ان المميز ذاتى اذ لم يثبت عنهم الا مجرد أخذه فى التعريف وذلك يحتمل الذاتية والخروج وان كان الظاهر منه الذاتية فكان فى سلوك التنزل قطع لمادة الاعتراض واستراحة من عهدة الاستدلال والامر الثانى ان المحشين فسروا المميز فى قوله لان المميز فيها خارج بتعلق الاقتضاء بالفعل وتعلقه بالترك وتعلق التخيير بكل منهما وفسر الماهية بماهية الحكم (وأقول) فيه نظر أما أولا فلان تعلق الخطاب بالمذكورات جزء من مفهوم الحكم عند الشارح والمصنف كما بيناه فيما سبق فليس خارجا عن ماهيته فكيف يصح تفسير الخارج به فى كلام الشارح وأما ثانيا فلان الكلام فى حدود الايجاب وغيره ولا يلزم من خروج الشئ من ماهية الحكم خروجه عن ماهية تلك الامور فليتأمل وقد صرح ما تقدم عن شيخنا الشهاب بانه الاقتضاء بالنسبة للايجاب وكأنه انما جعله الاقتضاء دون قيد الجزم لاحتياج الى التمييز به عن الاباحة كالاحتياج بقيد الجزم

عن الندب فليتامل (قوله فالمعبر عنه هنا بما عدا الاباحة هو المعبر عنه فيما سيأتى بالامر والنهى) فيه أمران * أحدهما ان ذلك نشأ من حد الامر والنهى الآتى بالاقتضاء المذكور المحدود به هنا الايجاب وغيره مما عدا الاباحة ومن انهما يحدان بالقول المقتضى اذ القول المقتضى بمعنى الخطاب المقتضى اذ كل منهما هو الكلام النفسى كما يعلم من مبحث الامر فلذا عبر بالفاء * وثانيهما انه اعترضه شيخنا العلامة حيث قال عقبه يعنى فيكون الامر والنهى مرادفين لما عدا الاباحة واعلم ان الماهية قد تؤخذ بشرط شئ أو بشرط لا شئ تارة ولا بشرط أخرى والثالثة أعم من الاولين مفهوما ويتساويان صدقا كالحيوان المأخوذ تارة بشرط الناطق أو بشرط عدم الناطق وتارة لا بشرط واحد منهما وكالطلب المأخوذ فى الايجاب والتحريم بشرط الجزم وفى الندب والكراهة بشرط عدمه وفى الامر والنهى لا بشرط واحد منهما فغايتهما انهما مساويان للايجاب وما عطف عليه صدقا وأما ان مفهومهما هو مفهوم الاربعة الذى هو معنى الترادف فلا انتهى وفيه أمران * الاول انه لا يخفى ان ضمير المثنى فى قوله ويتساويان صدقا راجع للاولين والثالث فقد اعتبر مجموع الاولين فردا والثالث فردا آخر فالمعنى ان افراد مجموع الاولين هى افراد الثالث وبالعكس فالمساواة بين الثالث ومجموع الاولين لا بينه وبين كل منهما لفساده فانه اعم من كل واحد منهما صدقا أيضا قطعا وكذا يقال فى الامر بالنسبة للايجاب والندب فبينه وبين مجموعهما مساواة اذ ما يصدقان عليه من الافراد يصدق هو عليه وبالعكس لا بينه وبين كل واحد منهما بل هو أعم من كل واحد منهما صدقا أيضا قطعا وفى النهى بالنسبة للتحريم والكراهة فبينه وبين مجموعهما مساواة لا بينه وبين كل واحد منهما لما علم مما تقرر واذا علمت ذلك فقوله فغايتهما انهما مساويان للايجاب وما عطف عليه يجوز حمله على ما قلناه من ان المراد مساواة الامر لمجموع الايجاب والندب ومساواة النهى لمجموع التحريم والكراهة ويجوز حمله على ظاهره من مساواة مجموع الامر والنهى لمجموع الاربعة بمعنى ان افراد مجموعهما لا يخرج عن افراد مجموع الاربعة وبالعكس * والامر الثانى انه لا يخفى سقوط ما أورده من الاعتراض لانه بناه على ما تقوله عليه ونسبه اليه من ارادة الترادف الذى ليس فى كلامه ما يدل عليه ولا ضرورة هنالك تلجئ اليه فان المعبر عنه كما يجوز أن يراد به المفهوم يجوز أن يراد به الذات فحمله فى عبارة الشارح على المفهوم ثم الاعتراض عليه لا حامل عليه الا مجرد محبة الاعتراض كيف كان وذلك مما لا يليق بالانسان (قوله نظرا هنا الخ) مفعول له للمعبر بمعنى ان المعبر عنه فى الموضعين واحد واختلفت العبارة عنه فيهما للمناسبة فعبر عنه هنا بالايجاب وغيره نظرا الى انه حكم لان الكلام فى بيان الاحكام والايجاب وغيره مناسب له وعبر عنه فيما سيأتى بالامر والنهى نظرا الى انه كلام والكلام يناسبه الامر والنهى (قوله والفرض والواجب) أى هذان اللفظان اذ الترادف من صفات الالفاظ وقوله مترادفان أى اصطلاحا بدليل تقرير الشارح الآتى فى قوله وهو لفظى اخذا من كذا وقوله وما اخذنا أ كثر استعمالا وهو تثنية مترادف بمعنى مرادف وقوله لمعنى واحد أى مفهوم واحد اذ الترادف يعتبر فيه اتحاد المفهوم ولا يكفى فيه اتحاد مطلق المعنى وقوله وهو أى ذلك المعنى الواحد لكن المراد بعلمه من حد الايجاب علم ذاته لا بوصف كونه واحدا مسمى بلفظين وقوله كما علم قد يستشكل هذا التشبيه بان ذلك المعنى هو المعلوم من حد الايجاب لا شئ

فالمعبر عنه هنا بما عدا الاباحة هو المعبر عنه فيما سيأتى بالامر والنهى نظرا هنا الى انه حكم وهنالك الى انه كلام (والفرض والواجب مترادفان) أى اسمان لمعنى واحد وهو كما علم من حد الايجاب الفعل المطلوب طلبا جازما (خلافا لابى حنيفة) فى نفيه ترادفهما حيث قال هذا الفعل ان ثبت بدليل قطعى كالقرآن فهو الفرض كقراءة القرآن فى الصلاة الثابتة بقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن أو بدليل ظنى كخبر الواحد فهو الواجب كقراءة الفاتحة فى الصلاة الثابتة بحديث الصحيحين لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب

قوله فيأثم بتركها ولا تفسد به الصلاة بخلاف ترك القراءة (وهو) أى الخلاف (لفظى) أى عائد الى اللفظ والتسمية اذ حاصله ان ما ثبت بقطعى كما يسمى فرضا هل يسمى واجبا وما ثبت بظنى كما يسمى واجبا هل يسمى فرضا فعنده لا اخذ الفرض من فرض الشئ بمعنى جزه أى قطع بعضه والواجب من وجب الشئ وجبة سقط وما ثبت بظنى ساقط من قسم المعلوم

آخر يشبه المعلوم منه و يجاب بان الكاف بمعنى على وما مصدرية أى وهو بناء على علمه من حد الايجاب كذا (قوله فيأثم بتركها الخ) أورد شيخنا العلامة ان التفريع على ما تقدم يدل على ان التسمية دخلا فى ذلك فلا يناسب قول المصنف الآتى وهو لفظى ولا يفيد حينئذ اعتذار الشارح الآتى فكان الاولى ترك التفريع اه و يجاب بمنع ان التفريع على التسمية بل على الدليل (قوله وهو أى الخلاف لفظى) اعترضه الكورانى حيث قال وحكم المصنف ان هذا بحث لفظى راجع الى التسمية لا الى المعنى اذ الفعل المذكور يستحق تاركه العقاب سواء كان ثبوته بقطعى أو ظنى وأما ان الفرض فى اللغة التقدير والواجب السقوط فلا يجدى شيأ وهذا الذى ذكره من الزيف ذكره محققو الشافعية فى كتبهم وربما يقال من جهتهم ان من قواعد المعقول ان اختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات كالانقسام بمتساويين فى الزوج وعدمه فى الفرد وكالحركة بالارادة فى الحيوان وعدمها فى غيره والفرض والواجب مختلفان عندهم فى اللوازم فان الواجب يلزمه عدم الفساد بالترك والفرض يلزمه الفساد وأيضا الثابت بالقطعى يلزمه كفر المنكر والواجب بالظنى لا يلزم منكره كفر ولهذا يطلق على الثابت بالقطعى عندهم الواجب علما وعملا وعلى الثابت بالظنى الواجب عملا و يمثلون للاول بصلاة الفجر وللثانى بصلاة الوتر والله أعلم اه (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا عدم التأمل لان اختلاف ما ثبت بدليل قطعى وما ثبت بدليل ظنى لاختلاف لوازمهما شرعا لا ينافى المدعى وهو اجتماعهما فى معنى واحد عام وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه وترادف لفظى الفرض والواجب اصطلاحا على ذلك المعنى الواحد ولو صح ما توهمه من ان اختلافهما ينافى ذلك بطل ما اعترف به الحنفية من الاستعمال الثانى وهو استعمال الفرض فيما ثبت بظنى والواجب فيما ثبت بقطعى شائعا مستفيضا كما سيأتى عن التلويح مع ما يوضح ذلك ويزيده ولو كان اختلاف لوازم الشيئين يمنع اشتراكهما فى الاسم ووضعه لمعنى عام يشملهما ما صح اطلاق لفظ الفرض على الصلاة والصوم مثلا لاختلاف لوازمهما قطعا على ان الاستدلال باختلافهما بالفساد بترك الفرض وعدم الفساد بترك الواجب لو سلمنا افادة الاستدلال هنا باختلاف اللوازم انما يصح لو كان اختلافهما بالفساد وعدمه امرا ثابتا فى نفس الامر مسلما أما اذا كان من دعوى المخالف ممنوعا عند خصمه فلا يجدى شيأ (قوله أخذا الفرض من فرض الشئ الخ) قال شيخنا العلامة والثابت بقطعى مقطوع به اى معلوم فهو فرض بمعنى مفروض وأنت تعلم ان القطع بالمدلول انما يلزم القطع بدلالة الدليل لا القطع بمتنه على ان القطع بالاحكام ليس من الفقه المعرف بالعلم أى الظن كما تقدم اه وما أشار اليه من انهم ارادوا هنا قطعية الدلالة أيضا صرح به السيد فى حواشى العضد فقال فى قوله ثبت بقطعى أى دلالة وسندا والظنى يقابله فلا قطع فى أحدهما أو فيهما اه وحاصل اعتراضه الاول ان توجيههم انما يتم اذا أريد قطعى الدلالة أيضا لكن أمثلتهم السابقة تخالف ذلك اذ لا قطعية فيها من جهة الدلالة وهذا الاعتراض لا يرد على الشارح لانه حاك عن غيره ولا اعتراض على الحكاية كما تقرر فى محله ولا على الحنفية لان القطعى عندهم يجامع مطلق الاحتمال وهو ما لا يكون احتماله ناشئا عن الدليل كما نصوا على ذلك فى أصولهم وكثيرا ما يحصل الخلل من عدم التمييز بين الاصطلاحات والوقوف على مقاصد الائمة وأما اعتراضه الثانى فجوابه

أما أولا فمن أين لزم من هذا الكلام ان ما ثبت بقطعي يسمى فقها وليس فيه تعرض لذلك بوجه وأما ثانيا فمن جملة تفاسير الفقه عندهم ما يتناول القطعي كما هو مبين في اصولهم (قوله وعندنا ثم الخ) اعترضه شيخنا العلامة كما نقل عن تدريسه بان في جعل ذلك مترادفا مع ملاحظة مادة الاخذ بحثا لانه ما يسميه فرضا الا من هذه الحيثية وكذا في الآخر فالمفهوم مختلف فلا ترادف اه (وأقول) هذا عجيب لانه ان أراد بملاحظة مادة الاخذ اعتبارها في المفهوم فهو ممنوع وغير لازم من هذا الكلام وان أراد بها اعتبار المناسبة بين المنقول والمنقول عنه فهذا لا يوجب اختلاف المفهوم وهذا في غاية الوضوح فاحسن التأمل قال في التلويح لا نزاع للشافعي في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كمحكم الكتاب وما ثبت بدليل ظني كمحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مؤول لا فاسق دون الثاني وانما يزعم ان الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان عن معناهما اللغوي الى معنى واحد وهو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي أو ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما أو بان الفرض في اللغة التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن ولا يكون المظنون مقدرا ولا المعلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم أن يقول لو سلم ملاحظة المفهوم اللغوي فلا نسلم امتناع أن يثبت كون الشئ مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي ألا ترى الى قولهم الفرض أى المفروض المقدر في المسح هو الربع وأيضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت وأما مصدر الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بظني والواجب فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض أى بين الحنفية كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك ويسمى فرضا عمليا وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك والى هذا أشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى الاعم أيضا الخ اه وظاهر هذا الكلام ثبوت الكفر عندهم بانكار القطعي وان كان محتملا حيث لم ينشأ احتماله عن دليل فليراجع وفي حواشي العضد للسعد قوله والنزاع لفظي عائد الى التسمية فنحن نجعل اللفظين اسما لمعنى واحد متفاوت افراده وهم يخصون كلا منهما بقسم من ذلك المعنى ويجعلونه اسما له وقد يتوهم ان من جعلهما مترادفين جعل خبر الواحد الظني بل القياس المبني عليه في مرتبة الكتاب القطعي حيث جعل مدلولهما واحدا وهو غلط ظاهر اه واعلم ان الظرف في قوله وعندنا ثم يتعلق بثم لما فيه من معنى الفعل (قوله أمر فقهي) هذا يدل على ان الاحكام الوضعية والعلم بها من الفقه كما بينه شيخنا العلامة ثم قال فما نقله الشارح في تعريف الفقه عن بعضهم من جعل الاحكام الشرعية فيه قيدا واحدا بمعنى الحكم الشرعي المعرف بالخطاب التكليفي غير صحيح أى لاخراجه الاحكام الوضعية مع انها من الفقه وقول الشارح في دفعه خلاف الظاهر غير سديد اه أى لان الاقتصار على مخالفته الظاهر يدل على صحته وقد قدمنا الكلام على ذلك في محله بما فيه الاعتذار عن الشارح (قوله لا مدخل له في التسمية) قال شيخنا العلامة في حواشيه قد يقال ظنية الدليل لما كانت سببا للتسمية بالواجب

وعندنا ثم أخذا من فرض الشئ قدره ووجب الشئ وجوبا ثبت وكل من المقدر والثابت أعم من أن يثبت بقطعي أو ظني وما أخذنا أكثر استعمالا وما تقدم من ان ترك الفاتحة في الصلاة لا يفسدها عنده أى دونها لا يضر فان الخلاف لفظي لانه أمر فقهي لا مدخل له في التسمية التي الكلام فيها

أى الساقط وعدمها بالفرض أى المقطوع ولعدم الفساد بالترك كما نبه عليه الشارح بقوله فيما تم الخ كان لعدم الفساد مدخل فى التسمية باعتبار سببه وان لم يكن له مدخل باعتبار نفسه اه وقال فى تدريبه المتبادر أن يقال لا مدخل للتسمية فيه أى لانه ناشئ عن الدليل الذى دل المجتهد على الحكم لا عن التسمية اه (وأقول) أما الكلام الاول فلا يخفى ضعفه لانه ان أراد ان مدخلية سبب عدم الفساد أوجبت مدخليته وتأثيره حقيقة فهو ممنوع ولا يلزم من مدخلية سبب شئ فى شئ آخر مدخلية ذلك الشئ المسبب فى ذلك الشئ الآخر والحاصل ان الظنية تسبب عنها أمران التسمية وعدم الفساد ولا يلزم من سببية شئ لامرين سببية أحد الامرين للآخر كما هو فى غاية الظهور على ان سببية الظنية للتسمية ليست على حقيقة السببية فان هذه التسمية أمر اصطلاحى غاية الامر انه لوحظ فيها مناسبة الظنية وان أراد ان مدخلية سببه صححت وصفه بالمدخلية على وجه التجوز والتسمح بمعنى مجرد ان لسببه مدخلية فهذا لا يجدى شيأ ولا يعارض نفى الشارح المدخلية عن عدم الفساد واما الكلام الثانى فلعل وجه أن المتبادر ماذكر أن المقصود نفى مدخلية التسمية فى عدم الفساد اذ لو كان لها مدخل فيه كان النزاع فيها نزاعا فيه فيكون الخلاف معنويا ولعل وجه ما عبر به الشارح انه لو كانت التسمية بمدخلية عدم الفساد كان النزاع فيها فرع النزاع فيه فيكون الخلاف معنويا فليتأمل (قوله وهو) أى ذلك المعنى الواحد وقوله كما علم أى على ما علم أى بناء على علمه من حد الندب أى من حيث ذاته لا باعتبار انه معنى لتلك الاسماء (قوله حيث قالوا هذا الفعل ان واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم فهو السنة الخ) فيه أمور * الاول ان ما أمر به صريحا ولم يفعله فى أى الاقسام المذكورة يدخل فيه نظر وقضية تعليلهم القسم الاول عدم دخوله فى السنة وقال بعض مشايخنا يحتمل دخوله فيما لم يفعله ويحتمل دخوله فى المستحب لانه محبوب للشارع بطلبه صريحا واما ما هم بفعله أو عزم عليه ومنعه منه مانع كما فى تحويل الرداء فى خطبة الاستسقاء وصوم تاسوعاء فيحتمل أن يلحق بما فعله ثم ان دل الحال على انه لو تمكن منه واظب عليه ألحق بالقسم الاول والا فبالقسم الثانى بخلاف ما رغب فيه ولم يأمر به صريحا ولا فعله فهو محل القسم الاخير * والثانى انه ينبغى حمل الفعل على أعم من الفعل المعروف حتى يشمل غيره أيضا كالقول والنية * والثالث انهم جعلوا المقسم الفعل الجزئى حيث أتوا باسم الاشارة فى قولهم هذا الفعل الخ مع أن الجزئى الحقيقى لا يتصور المواظبة عليه ولا فعله مرتين اذ لا يتصور تعدده وانما يتصور تعدد الجنس والمواظبة عليه الا أن يجاب بان الاشارة ليست للجزئى بل للفعل المطلوب ففائدتها بيان أن التفصيل فى الفعل المطلوب لا فى غيره ولا فى مطلق الفعل فليتأمل * والرابع أن هذا التفصيل لا يتصور مع ما نقل عن بعضهم ان من خصائصه عليه أفضل الصلاة والسلام انه اذا فعل مندوبا وجب عليه المداومة عليه اذ مع ذلك لا يتصور قولهم أو لم يواظب عليه كأن فعله مرة أو مرتين كما لا يخفى ويجاب بأن كلام الفقهاء صريح فى رد هذا المنقول عن بعضهم لانهم فرقوا فى رواتب الصلاة بين المؤكد منها وغيره بمداومته صلى الله عليه وسلم وعدمها وهذا صريح منهم فى عدم مداومته على غير المؤكد ولان فى الترمذى كما حكاه السيد معين الدين فى خصائصه انه صلى الله عليه وسلم كان يدع الضحى حتى نقول لا يصليها بعد ولانهم جمعوا بين الرواية الدالة على

(والمندوب والمستحب والتطوع والسنة مترادفة) أى أسماء لمعنى واحد وهو كما علم من حد الندب الفعل المطلوب طلبا غير جازم (خلافا لبعض اصحابنا) اى القاضى الحسين وغيره فى نفيهم ترادفها حيث قالوا هذا الفعل ان واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم فهو السنة او لم يواظب عليه

كأن فعله مرة أو مرتين فهو المستحب أو لم يفعله وهو ما ينشئه الانسان باختياره من الاوراد فهو التطوع ولم يتعرضوا للمندوب لعمومه للاقسام الثلاثة بلا شك (وهو) أى الخلاف (لفظى) أى عائد الى اللفظ والتسمية اذ حاصله ان كلا من الاقسام الثلاثة كما يسمى باسم من الاسماء الثلاثة كما ذكر هل يسمى بغيره منها فقال البعض لا اذ السنة الطريقة والعادة والمستحب المحبوب والتطوع الزيادة والاكثر نعم ويصدق على كل من الاقسام انه طريقة وعادة فى الدين ومحبوب للشارع بطلبه وزائد على الواجب (ولا يجب) المندوب (بالشروع) فيه

انه عليه الصلاة والسلام كان يصوم جميع شعبان والرواية الدالة على انه كان يصوم بعضه بانه تارة كان يصوم كله وتارة كان يصوم بعضه واحتمال ان مرات البعض تقدمت ومرات الكل تأخرت فلم يلزم الترك بعد الفعل بعيد ثم ذكر السيوطى عن بعضهم انه عد من خصائصه ان جميع نوافله كانت فرضا وقضية كلام الفقهاء خلاف هذا أيضا لانهم حكوا خلافا فى نوافل معينة كالضحى هل كانت واجبة عليه صلى الله عليه وسلم أولا فلو وافقوا على وجوب جميع نوافله لم يتجه تخصيص بعض النوافل بالخلاف ومع ذلك فهذا لا ينافى ذلك التفصيل فى نفسه لجواز ان بعض نوافله وجب على وجه المداومة والبعض وجب لا على وجه المداومة بل مرة أو مرتين وفى الروضة كأصلها ان من خصائصه عليه الصلاة والسلام اتمام كل تطوع شرع فيه أى وجوب ذلك ولا يخفى ان قضية ذلك عدم وجوب نوافله والا فلا معنى لذكر وجوب الاتمام مع وجوب الاصل فتأمل * والخامس ان الكورانى أورد هنا ما يتعجب منه حيث قال واستدلالهم على ذلك بان السنة فعل واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم والمستحب ما فعله مرة أو مرتين والتطوع ما أنشأه الانسان غير مفيد لاتحاد الحقيقة وعدم اختلاف اللوازم اه (وأقول) لا يخفى فساد ما ذكره بل هو أشبه شئ بالهذيان اما أولا فلان ما ذكروه ليس استدلالا خلافا لما توهمه بل هو ضبط لتلك الاقسام واما ثانيا فلان قوله لاتحاد الحقيقة من باب الاستدلال بمحل النزاع وهو لا يجوز واما ثالثا فلان قوله وعدم اختلاف اللوازم لو سلم ثبوته واعتباره ودلالته على الاتحاد لم يفد شيأ فى الاصطلاحيات التى الكلام فيها اذ لا شبهة لعاقل فى جواز الاصطلاح على اسم واحد مع اختلاف اللوازم وعلى تعدده مع اتحادها (قوله كأن فعله مرة أو مرتين) اقول دلت الكاف على عدم الانحصار فى المرة والمرتين ولعل الضابط ما لم ينته الى حد المواظبة ويبقى الكلام فى ضابط المواظبة ولعله أن لا يترك الا لعذر (قوله لعمومه للاقسام الثلاثة) يعنى انه مرادف لكل منها وليس المراد انه صادق عليها وعلى غيرها حتى لا يرادفها اذ الاعم بهذا المعنى لا يرادف الاخص (قوله ولا يجب المندوب بالشروع فيه الخ) الباء السببية أى بسبب الشروع فيه أى لا يصير الشروع فيه سببا لوجوب اتمامه كذا قرره شيخنا العلامة وفيه بعد ذلك أمران * الاول انه قد يناقش بانه ان كان محل الخلاف مطلق المندوب كما هو ظاهر المتن او صريحه فلم اقتصر الشارح فى المعارضة الآتية على الصوم والصلاة وهلا جعل المقيس ما عدا الصوم لا الصلاة فقط وان كان محل الخلاف الصوم والصلاة فقط فلم قال الشارح فيما سيأتى ففارق الحج والعمرة غيرهما من باقى المندوبات ويجاب باختيار الاول ولعل اقتصار الشارح فى المعارضة على ما ذكر لانه الذى تعرضوا له صريحا فلم يتصرف عليهم بالتصريح بما لم يصرحوا به * والثانى ان الكورانى أورد هنا ما يتعجب منه ولكن لا عجب مع ملاحظة عدم انسه بالشرعيات ولطائفها وذلك لانه لما قرر استدلال الحنفية على وجوبه وأجاب عنه قال هذا وأقول لا يخلو أن ما شرع فيه من الفعل هل هو باق على صفة النفل أو انقلب بالشروع واجبا الثانى باطل اجماعا اذ لا يوجد شئ فى الشريعة يكون بعضه نفلا وبعضه واجبا وأيضا لو كان بالشروع يصير واجبا لترتب عليه ثواب الواجبات دون النوافل اذ ثواب الواجبات اضعاف ثواب النفل وهذا مما لم يقل به أحد اه (وأقول) اما قوله والثانى باطل بالاجماع فهو باطل بلا اشكال اما أولا فمن أين له

هذا

هـذا الاجماع وهو قطعا ليس من أهـل نقل الاجماع وكيف تصح دعوى الاجماع مع مخالفة من يتوقف عليه الاجماع كالامام النعمان ودعوى تقدم الاجماع عليه فيكون حجة عليه غير مسموعة الا بنقل صحيح صريح عمن يعتد به وعمن يعتد به وماذكره في اثبات هذه الدعوى مما لا التفات اليه اذ ليس هو من أهل استقراء الشريعة حتى يصح له الجزم بأنه ليس فيها ماذكر فان قيل غرضه من هـذا الجزم مجرد المنع وانما أورده في صورة الدعوى مبالغة قلنا فلا يصح استدلاله به على دعوى بطلان الثاني اجماعا واما ثانيا فلان من نذر اتمام الفعل الذي يشرع فيه انعقد نذره ولزمه اتمام ماشرع فيه وان لم يلزمه الشروع فيه وهذا نظير ما ادعى الاجماع على بطلانه وهو من جملة الشريعة وأما قوله وأيضا الخ فالملازمة التي ادعاها فيه ممنوعة لجواز الفرق بين ما يجب الشروع فيه أيضا ومالا يجب الشروع فيه وهذا ان لم يقل القائل بوجوب الاتمام بأنه يثاب عليه ثواب الواجب فقوله وهذا مالم يقله أحد مجرد دعوى تحتاج الى الاثبات ولم يات لها باثبات (قوله أى لا يجب اتمامه) قال شيخنا العلامة يعني به أن المندوب في قوله لا يجب المندوب مجاز من اطلاق الكل على البعض والقرينة قوله بالشروع اذ الجزء الذي به الشروع غير واجب لانه سبب في الوجوب والسبب متقدم على المسبب وفيه نظر لان السبب متقدم بالذات مقارن بالزمان كحركة اليد لحركة الخاتم اه (وأقول) ان كان هـذا التنظير في جعل الجزء الذي به الشروع سببا مع تقدمه بالزمان والسبب لا يتقدم بالزمان فهو اعتراض ساقط اذ ليس في العبارة ما يعين كون السبب نفس الجزء بل يحتمل كونه حصول الجزء وثبوته بمعنى كونه حاصلا ثابتا ولا خفاء في مقارنة هذا الكون للباقي وان كان في جعل قوله بالشروع قرينة وكان وجه التنظير انه اعتبر في وجه كونه قرينة تقدم السبب بالزمان وهو ممنوع اذ الواجب في السبب تقدمه بالذات لا بالزمان فلا يصح جعله قرينة فتوقف كونه قرينة على مالا يصح فهو أيضا تنظير ساقط أما أولا فمن أين له أن الشارح جعل القرينة قوله بالشروع حتى يتوجه هذا التنظير عليه فانه ليس في كلامه تعرض للقرينة وجاز أن تكون القرينة عنده شيأ آخر ككون محل النزاع المندوب الذي أقل أمره ان لا يجب الشروع فيه والا لم يكن مندوبا بل هذا محل الانزاع فيه بل لا يقبل النزاع بوجه واما ثانيا فسلمنا ان الشارح جعل القرينة قوله بالشروع لكن من أين انه جعل سبب الوجوب الجزء الذي به الشروع فانه ليس في كلامه تعرض لذلك وجاز ان يكون السبب ماذكرنا من حصول الجزء الاول وثبوته بمعنى كونه حاصلا ثابتا وهو مقارن للوجوب بالزمان بلا اشكال وان كان في شئ آخر فليصور لنتكلم عليه (قوله لان المندوب يجوز تركه) اعترضه شيخنا العلامة فقال هذه في معنى قياس من الشكل الاول صغراه قوله وترك اتمامه الخ وتقديره ترك اتمام المندوب المبطل لما فعل منه ترك له وتركه جائز ينتج ترك اتمامه جائز وهو المراد من نفي وجوبه والخصم منع الصغرى وسنده أن ترك الاتمام المبطل لما فعل ترك لما لم يفعل وابطال لما فعل فلم يتحد الوسط واتحاده شرط للانتاج اه (وأقول) لا يخفى انه اذا أريد بالترك في الكبرى أعم من عدم الاقدام ومن الاعراض بعد الشروع عن الاتمام كان الوسط متحدا غايته الامر انه يتوجه حينئذ منع كلية الكبرى بأن يقال ان أريد بالترك فيها عدم الاقدام لم يتحد الوسط أو أعم منه ومن الاعراض بعد الشروع عن الاتمام فلا نسلم الجواز كليا

أى لا يجب اتمامه لان المندوب يجوز تركه وترك اتمامه المبطل لما فعل منه تركه (خلافا لابى حنيفة) في قوله بوجوب اتمامه لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم حتى يجب بترك اتمام الصلاة والصوم منه قضاؤهما وعورض في الصوم

لامكان الفرق بين النوعين اذ للعبادة بعد التلبس بها من الحرمة ماليس لها قبله وحينئذ يحتاج
الى اثبات كلية الكبرى باثبات حكمها للنوع الثانى ومن النوعين المذكورين فانه هو محل
النزاع ولنا فى اثبات ذلك أحاديث منها حديث مسلم انه عليه الصلاة والسلام أفطر نهارا من
صوم تطوع فسقط المنع واستقام القياس وبما قررناه يظهر ان الذى يتوجه عليه المنع هو
كلية الكبرى لا الصغرى لان المراد بالترك فيها هو النوع الثانى ولا معنى لمنعه لانه ان اريد به انه
ليس الترك فيها بمعنى عدم الاقدام فالمستدل لم يرد ذلك حتى يتوجه عليه منعه وان أريد انه
لا يسمى تركا فان أريد عند الاطلاق فعلى تسليمه يكون مجرد مناقشة فى التسمية وليست بقادحة
فى المقصود أو مطلقا فهو مكابرة غير ملتفت اليها مع أن ذلك لا يقدح فى المقصود (قوله بحديث
الصائم المتطوع الخ) أورد عليه شيخنا العلامة فقال للخصم أن يحمل الصائم على مريد الصوم
والفائدة فى النص على ذلك حينئذ أن النية بمجردها لا يلزم بها شئ لا يقال فيكون الصائم مجازا
لانا نقول هو أيضا مجاز قبل تمامه ويترجح المجاز الاول ببقاء صام فى قوله ان شاء صام على
حقيقته على الاول دون الثانى اذ حقيقته الامساك من طلوع الفجر الى الغروب اه (وأقول)
ماتمسك به مما لا يغنى عنه شيأ وذلك لانه يلزم على ماذكره من حمل الصائم على مريد الصوم
تجوزان أحدهما فى لفظ الصائم حيث استعمل فى معنى مريد الصوم والثانى فى لفظ أفطر حيث
استعمل على هذا فى معنى استمر مفطرا وذلك خلاف حقيقته قطعا بخلاف حمل الصائم على
حقيقته الذى هو قولنا فانه يلزم عليه تجوز واحد فى قوله ان شاء صام فانه على هذا التقدير
بمعنى استمر صائما ولا شبهة فى ان تقليل المجاز أقرب الى الاصل وتكثيره أبعد عن الاصل فما قلناه
أرجح لذلك وأما دعواه ان الصائم مجاز فيما قبل التمام فممنوعة قطعا بل اطلاق اسم الفاعل على
المتلبس بالحدث قبل تمامه حقيقة كما نص عليه كلامهم الآتى فى محله مع ردّ ما وقع لشيخنا
هناك وقد قال الفقهاء لو حلف لا يصلى حنث بالشروع الصحيح وان أفسد الصلاة لصدق اسم
الصلاة ويلزم على ماقاله ان اسم الفاعل لا يكون حقيقة الا بعد التمام ولا يقوله أحد بل هو
حينئذ مجاز قطعا كما سيأتى نصهم عليه فى محله فقد بان اندفاع قوله لانا نقول هو أيضا مجاز قبل
تمامه وقوله ويترجح المجاز الاول الخ اذ بان انه قبل التمام حقيقة وأن مجرد بقاء صام على حقيقته
لا يفيد مع لزوم تجوزين معه دون الاول (قوله فلا تتناولهما الاعمال) قال شيخنا العلامة فيه
مناقشة لان العام المخصوص سيأتى أن عمومه مراد تناولا لا حكما اه (وأقول) جواب هذه
المناقشة أن المراد بقرينة صريحة السياق لا تتناولهما الاعمال حكما أو مطلقا وهذا ظاهر (قوله
جمعا بين الادلة) أورد شيخنا العلامة انه ظاهر فى أن عموم الاعمال انما خص بالصوم والصلاة
من المندوبات وهو خلاف عموم الندب فى قوله ولا يجب المندوب ولو خص عدم الوجوب بهما لم
يحتج الى اعتذار فى وجوب اتمام الحج اه (وأقول) عذر الشارح فى الاقتصار على ذكر الصوم
والصلاة مع اعتقاده عدم اختصاص هذا الحكم بهما انه لم يثبت عنده من كلامهم التعرض
لغيرهما صريحا فلم يحبه التصرف عليهم بالتصريح بغيرهما ولا تخصيص المتن بهما دون غيرهما
على ماهو عادته فى امثال ذلك (قوله ووجوب اتمام الحج) فيه أمران * الاول قال الكورانى
جواب سؤال مقدر تقديره ان النفل بالشروع لا يلزم مع انكم أوجبتم على من أفسد الحج

بحديث الصائم المتطوع
امير نفسه ان شاء صام وان
شاء أفطر رواه الترمذى
وغيره وقال الحاكم صحيح
الاسناد ويقاس على الصوم
الصلاة فلا تتناولهما
الاعمال فى الآية جمعا بين
الادلة (ووجوب اتمام
الحج) المندوب (لان نفله)
اى الحج (كفرضه نية) فانها
فى كل منهما قصد الدخول
فى الحج

النفل قضاه فى القابل وألزمتم المضى فى فاسده أجاب بأن الحج من قبيل المستثنى لان نفل الحج كفرضه نية وكفارة اذ لاتعرض فى نيته الى كونه فرضا أو نفلا وأيضا عدم خروجه بالافساد فرضا أو نفلا متفق عليه وهذا الالزام فيه لان الحنفية يجوزون الصوم الفرض بنية مطلق الصوم بل بنية النفل وأما الالزام باستوائهما فى عدم الخروج بالافساد سالم عن القادح اذلم يقولوا بالمضى فى الفاسد فى نفل سواه اه (وأقول) ماذكره فى تقرير السؤال المقدر خطأ قطعا وغفلة فاحشة عن تأمل المتن وانما تقديره كما يصرح به عبارة الجواب فى المتن ان ماذكرتم من أن اتمام المندوب لايجب ينتقض بوجوب اتمام الحج المندوب أى الصحيح بدليل أن هذا السؤال على قوله ولايجب بالشروع وماذكره من ان المراد بالجواب الزام الحنفية ليس فى محله وانما المراد به دفع النقض علينا وفرق بين الالزام ودفع النقض فان الثانى يكفى فيه حصول الفرق على قولنا وماذكره من أن الحنفية يجوزون الصوم الفرض بنية مطلق الصوم بل بنية النفل فجوابه بعد تسليم الاستواء فى سائر صفات النية اما أولا فهو انا نثبت مذهبنا بالدليل وحينئذ ينهض الفرق وأما ثانيا فيكفى بالنسبة للصوم اختصاص المجموع وان لم يختص بعض اجزائه على ان هذا انما يحتاج اليه لو كان المراد الزام الحنفية كما توهمه اما ان كان المراد دفع النقض علينا فيكفى الفرق على قولنا فليتأمل والامر الثانى قال الزركشى كلام المصنف يقتضى انه لم يخرج عن القاعدة غير الحج لكن استثنى بعضهم أيضا الاضحية فانها سنة واذا ذبحت لزمت بالشروع اه ونظر شيخ الاسلام فى هذا الاستثناء (وأقول) ان أريد بقوله اذا ذبحت تمام الذبح فلعل وجه النظر أن بتمام الذبح تحصل التضحية فلا يتصور هنا وجوب اتمام بالشروع وان أريد به الشروع فى الذبح فلعل وجه النظر امامنع وجوب الاتمام واما أن وجوب الاتمام لدفع تلف المال لا من حيث الشروع فى مندوب لكن عدم الاتمام لايستلزم التلف على الاطلاق كما هو معلوم فليتأمل والله أعلم (قوله أى التلبس به) قال شيخنا العلامة تفسير للدخول واشارة الى انه مجاز لان الدخول حقيقة هو العبور فى الجسم اه وقضيته ان التلبس حقيقة وفيه توقف فليتأمل (قوله فى وجوب اتمامهما المشابهتهما لفرضهما فيما تقدم) فيه أمران * أحدهما قال شيخنا العلامة فيه بحث لان التشريك فى الحكم بالمشابهة انما يصح مع الاشتراك فى علته كما هو منصوص عليه فى حد القياس وما تقدم من النية والكفارة وغيرهما ليس علة لوجوب الاتمام فى الفرض ولا من موجبات علته حتى يكون من قياس الدلالة وهو ما يجمع فيه بلازم العلة أو أثرها أو حكمها اذ علة وجوب الاتمام فى فرض الحج انما هو كونه فرضا وهو ليس بعلة للامور المذكورة والا لتبعته حيث كان فى الصلاة وغيرها وذلك ظاهر البطلان اه (وأقول) هو بحث قوى طالما ظهر لنا قبل اطلاعنا على ابداء شيخنا اياه ويمكن دفعه بان هذا القياس الذى أشار اليه المصنف من قياس الشبه وحاصله ان نفل الحج فرع تردد بين أصلين أحدهما فرضه والآخر نفل غيره فألحق باكثرهما شبها وهو فرض الحج ومن الاجوبة أيضا مانقل عن الشافعى رضى الله تعالى عنه ان الحج اختص بلزوم المضى فى فاسده فكيف فى صحيحه لكن هذا داخل فى قول المصنف وغيره فهو مما يقوى ماذكره المصنف ويدفع البحث المذكور * والثانى قال الكورانى ثم لبعض الشراح هنا كلام عجيب وهو انه قال لايتصور لناج تطوع

أى التلبس به (وكفارة) فانها تجب فى كل منهما بالجماع المفسد له (وغيرهما) أى غير النية والكفارة كانتفاء الخروج بالفساد فان كلا منهما لايحصل الخروج منه بفساده بل يجب المضى فيه بعد فساده والعمرة كالحج فيما ذكر وغيرهما ليس نفله وفرضه سواء فيما ذكر فالنية فى نفل الصلاة والصوم غيرها فى فرضهما والكفارة فى فرض الصوم بشرطه دون نفله ودون الصلاة مطلقا وبفساد الصلاة والصوم يحصل الخروج منهما مطلقا ففارق الحج والعمرة غيرهما من باقى المندوبات فى وجوب اتمامهما لمشابهتهما لفرضهما فيما تقدم

لان المخاطب به هو المستطيع فان لم يحج فالحج فى حقه فرض عين وان كان قد حج ففرض كفاية
وقد ذهل عن أن معنى الاستطاعة المعتبرة من الزاد والراحلة وأمن الطريق انما هو شرط
الوجوب بناء على التيسير والتسهيل وذلك لا ينافى أن يحمل عادم هذه الاشياء المشقة ويتبرع بما
لم يوجب الشارع عليه كما فى الصدقة كما اشار اليه أكرم الخلق صلى الله عليه وسلم أفضل الصدقه
جهد المقل وان أراد أنه بعد ما شرع فيه يجب عليه فهو أول المسئلة مع انه لا ينافى النفلية
بحسب الاصل فان قلت عادم الاستطاعة اذا حضر مكة وكان سالما من الموانع يجب عليه الحج
قلنا يفرض فيمن حج مرة فان قلت من حج مرة أو أكثر لم يقع حجه نفلا بل فرض كفاية بناء على أن
احياء البيت كل سنة بالحج فرض كفاية قلنا لو سلم دخول مثله فى عموم الخطاب بالاحياء
ينتقض بالصبى المراهق فان حجه نفل بلا خلاف اذ لا يتوجه اليه خطاب وبالجملة الاستدلال
بان المخاطب هو المستطيع منحصر فى الفرضين فلا يتصور حج تطوع غير سديد والله أعلم اه كلام
الكورانى (وأقول) أراد ببعض الشراح الزركشى فانه بعد أن بين المتن بانه جواب سؤال
مقدر على الوجه الذى بيناه قال والذى يظهر عدم الاحتياج الى هذا لان الكلام فى المندوب
عينا والحج بخلاف ذلك فانه لا يتصور لناج تطوع فان المخاطب به انما هو المستطيع فان لم يحج
فهو فى حقه فرض عين والا ففرض كفاية فان اقامة شعائر الحج من فروض الكفاية على
المكلفين وحينئذ فلا يبقى اشكال فى امتناع الخروج منه الا على قولنا ان فرض الكفاية
لا يلزم بالشروع على ما سيأتى اه واذا تأملت ما بالغ به عليه ظهر لك ما فيه مما يتعجب منه أيضا
فقوله فهو أول المسئلة لا منشأ له الا الجهل بمذهب الشافعية اذ لا كلام عندهم فى ان غير
المستطيع اذا تحمل المشقة وشرع وجب عليه الاتمام ووقع عن فرض الاسلام وقوله مع
انه لا ينافى النفلية بحسب الاصل يقتضى جواز كونه نفلا بحسب الاصل وليس بصحيح كيف
ولا يتصور عندهم تقدم النفل على فرض الاسلام وكلامه فيمن لم يحج مطلقا كما صرح به سياقه
غاية الامر انه اذا قدر على المشى سن له الاقدام لكن هذا لا يصحح كون ما يأتى به نفلا بحسب
الاصل كما زعم جوازه * وقوله قلنا لو سلم دخول مثله فى عموم الخطاب فيه اشارة الى منع دخوله
فى عموم الخطاب وهو منع باطل لا منشأ له الا الجزاف فان كلامهم لا يحتمل عدم دخوله فيه
بوجه كما هو معلوم لمن له المام به * واما قوله ينتقض بالصبى المراهق فان حجه نفل بلا خلاف اذ
لا يتوجه اليه خطاب فان أراد به انتقاض قول الزركشى لا يتصور لناج تطوع كما يصرح به
سياقه فهو مردود اما أولا فلان كلام الزركشى فى المكلف بالحج كما يدل عليه السياق وهو
البالغ العاقل ويدل عليه قوله فان لم يحج فهو فى حقه فرض عين فان هذا لا يتصور الا فى المكلف
به وقوله على المكلفين أى حتى بالحج بدليل السياق نعم يرد ذلك على قوله والذى يظهر عدم
الاحتياج الى هذا ان ثبت جريان الخلاف فى نفل الصبى أيضا وأما ثانيا فلان الكلام فى نفى
تطوع يصلح محلا لتعلق هذا الحكم وهو وجوب الاتمام وحج المراهق وان كان نفلا لا يتأتى
وصفه بوجوب الاتمام اذ لا وجوب على المراهق واما الحمل على انه يجب على وليه أن يأمره
باتمامه فتكلف ولا يخفى انه لا معنى لتقييده بالمراهق فان حج الصبى وان لم يراهق فهو مع انه
تكليف مخالف للظاهر يتوقف على ثبوت أن ذلك من محل النزاع وان القائل بوجوب اتمام

النفل يطرده فى حق الولى بالنسبة للصبى بل وان لم يعز صحيح ونقل واما ثالثا فالزركشى ان يريد بقوله ليس لناج تطوع أنه ليس لناج يقع تطوعا لا فرضا وحينئذ فقول الكورانى فان حجه نفل بلا خلاف ان أراد به مجرد ان الاقدام عليه نفل لم يفد لان الكلام على هذا التقدير ليس فى ذلك وان أراد انه يقع نفلا ولا يقع فرضا بلا خلاف فجزمه بنفيه الخلاف غير صحيح وأنى له بنفى الخلاف مع انه لما صور جماعة حج النفل بحج العبيد والصبيان والمجانين لان فرض الكفاية لا يتوجه اليهم رده آخرون بانه يسقط فرض الكفاية بهم وان لم يتوجه اليهم كما تسقط صلاة الجنازة بالصبيان ولو مع وجود الرجال قال بعض الفضلاء وهو ظاهر فى غير المجانين اما سقوطه بهم وبالصبيان غير المميزين ففيه نظر اه فاذا وقع هذا الاختلاف بين الفقهاء المتأخرين الذين لهم غاية الاطلاع على كلام الائمة ونهاية النقد له فكيف يصح نفى الخلاف الا أن يجاب بانه لم يقع فرضا بل وقع نفلا لكنه سد مسد الفرض واما رابعا فلان استدلاله بانه لم يتوجه اليه خطاب غير صحيح اذ لا يلزم من عدم توجه الخطاب عدم الوقوع فرضا الا ترى أن من لم يستطع قط لم يخاطب ولو تكلف وقع عن حجة الاسلام فضلا عن فرض الكفاية الا أن يفرق بأن هذا من أهل الخطاب فى الجملة وقد اتضح بما قررناه انه لا يخاطب الا المستطيع وان وقع نسك غيره أيضا فرضا وان نسك الحر البالغ العاقل وهو مراد الزركشى على ما هو ظاهر سياقه منحصر فى الفرضين وأنه لا يتصور أن يكون تطوعا وأن قول الكورانى ان ذلك غير سديد وان نقض قول الزركشى لا يتصور لناج تطوع بحج الصبي المراهق كما زعمه الكورانى غير صحيح لان كلامه فى المكلف كما تبين ثم ينتقض به دعواه عدم الاحتياج الى ما ذكره المصنف ان ثبت جريان الخلاف فى نقله وان القائل بوجوب الاتمام يطرده فى حق الولى بالنسبة للصبى مع ما فى حمل كلام المصنف على ذلك من البعد والتكلف (قوله والسبب ما يضاف الحكم اليه الخ) قال الكورانى لما ذكر أن الخطاب الوارد من الشارع بكون الشئ سببا وشرطا ومانعا خطاب وضع أراد ان يعرف المذكورات لعدم دخولها فى التكليفى وكان الاولى أن يذكر قوله وقد عرفت حدودها قبل قوله وان ورد سببا او يؤخره عن المباحث المتقدمة المتعلقة بالواجب والفرض والمندوب والخلاف الذى ذكره ليكون الكلام مرتبطا بعضه مع بعض اه (وأقول) كان المناسب ان يقول أراد ان يعرف المذكورات لعدم فهمها مما ذكره فى التكليفى والوضعى أو يقول لتوقف ايضاح الوضع على معرفتها المتعلقة بها واما قوله وكان الاولى الخ الدال على أن كلام المصنف لم يرتبط بعضه مع بعض فهو صادر عن قلة التأمل وذلك لان المصنف ذكر قوله وان ورد سببا الخ عقب بيان أقسام الخطاب التكليفى لغاية الارتباط بينهما لانهما قسما الخطاب وأخر قوله وقد عرفت حدودها عن قوله وان ورد سببا الخ للتنبيه فيه أيضا على حد خطاب الوضع الذى هو القسم الثانى للخطاب عقب ذكره ثم لما فرغ من بيان أقسام خطاب التكليف وبيان خطاب الوضع وكان من أقسام خطاب التكليف الايجاب كان مظنة السؤال عن ترادف الواجب الذى هو متعلق الايجاب الفرض لاشتباه معناهما فأفاد بيان ذلك ثم لما فرغ من ذلك ناسب بيان ان متعلق الندب الذى هو أحد الاقسام أيضا وهو المندوب هل ينقلب بالشروع الى قسم الواجب الذى هو متعلق الايجاب ثم شرع فى أقسام متعلق القسم الثانى

(والسبب ما يضاف الحكم اليه) كذا فى المستصفى زاد المصنف لبيان جهة الاضافة قوله (للتعلق) أى لتعلق الحكم (به من حيث انه معرف) للحكم (أو غيره) أى غير معرف له اى مؤثر فيه بذاته أو باذن الله تعالى أو باعث عليه الاقوال الآتية فى معنى العلة أى حيثما أطلقت على شئ معزوا أولها لاهل الحق تعرض لها هنا

من الخطاب وهو خطاب الوضع والحاصل انه ذكر قسمى الخطاب وأقسام القسم الاول ثم تعرض لما يتعلق باقسام القسم الاول ثم بين أقسام متعلق القسم الثانى وفى هذا من الارتباط والمناسبة مالا يخفى على ذوى البصائر والتأمل فتأمل (قوله تنبيها على أن المعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه فى القياس بالعلة) اعترضه شيخنا العلامة فقال لا يخفى أن المعبر عنه بالعلة من المعرف أو غيره أخذ عارضا للمعبر عنه بالسبب حيث قيل ما يضاف الحكم اليه للمتعلق من حيث هو معرف فكيف يتحد المعبر عنه بهما اه (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا اشتباه العارض بالمعروض وكثيرا ما يقع الخلل بسببه وذلك لان المراد بالمعبر عنه فى القياس بالعلة هى ذات المعرف لا مفهومه كما أن المعبر عنه هنا بالسبب تلك الذات بعينها والمأخوذ عارضا للمعبر عنه هنا بالسبب هو مفهومه لا ذاته فلا اشكال فى أن المعبر عنه هنا بالسبب والمعبر عنه هناك بالعلة واحد وهو الذات على أن قوله هنا من حيث هو معرف لا يقتضى أخذ المعرف عارضا لاحتماله لكونه جزأ كما هو الموافق لما نقله الشارح عن شرح المحصول وقال انه معرف لمفهومه فان من جملة اجزائه المعرف فلابد أن يكون ذاتيا والا لم يكن مبينا لمفهومه اذ المركب من الداخل والخارج خارج فليتأمل (قوله الذى هو الحق) فان قيل أى حاجة لهذا مع قوله السابق معزوا أولها لاهل الحق أجيب بانه لا يلزم من عزوه لاهل الحق أن يكون هو الحق (قوله مبين لخاصته) قال شيخنا العلامة المبين عند القوم هى الماهية لكن المبين به قد يكون ذاتيا للماهية وقد يكون عرضيا لها وخاصة من خواصها فكان الاولى أن يقول مبين للماهية بخاصيتها اه وقد يقال بعد التسليم ما المانع من ان المراد بالخاصة الماهية العرضية (قوله المعرف للحكم) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال سيأتى أن العلة قد تكون حكما شرعيا والمعلول بها أمرا حقيقيا كحل الشعر بالنكاح وحرمته بالطلاق علة لحياته كاليد والعلة هى السبب كما قال فيرد ذلك على تعريفى المتن والآمدى اه (وأقول) حاصله أن قيد المعرف للحكم يوجب عدم انعكاس التعريف اذ المعرف للامر الحقيقى من جملة السبب والعلة ولا يصدق عليه المعرف للحكم اذ ليس ذلك الامر الحقيقى من الحكم ويجاب بمنع انه ليس حكما اذ المراد بالحكم هنا هو النسبة والمراد بالامر الحقيقى هنا ثبوت أمر حقيقى لموضوعه فهو نسبة تامة محمولها أمر حقيقى غاية الامر ان فى قولهم قد يكون المعلول أمرا حقيقيا وقولهم فى التمثيل السابق كحياته تسامحا أوجب الاشتباه قبل التأمل والمراجعة والمراد فى الاول ثبوت أمر حقيقى وفى الثانى ثبوت حياته أى له بل لا يتصور ان يراد الا ذلك اذ حل الشعر وحرمته لا معنى لجعل معلوله ذات الحياة ومما يصرح بانهم أرادوا ما قلناه تعبير المحصول بقوله فرع اذا جوزنا تعليل الحكم الشرعى بالحكم الشرعى فهل يجوز تعليل الحكم الحقيقى بالحكم الشرعى ومثاله ان يعلل اثبات الحياة فى الشعر بانه يحرم فى الطلاق ويحل بالنكاح فيكون حيا كاليد والحق انه جائز الخ اه (وأقول) فقد سمى الحقيقى حكما بقوله الحكم الحقيقى وفسره بالنسبة بقوله اثبات الحياة فى الشعر وحينئذ فقوله المعرف للحكم متناول للمعرف للامر الحقيقى لانه معرف للحكم كما تبين والحكم شامل للشرعى والحقيقى ولهذا أطلقه الشارح هنا وفيما يأتى فى القياس فلله دره ولو تنزلنا عن ذلك كله لجاز ان يقال ان التعريف باعتبار الغالب أو ان

تنبيها على أن المعبر عنه هنا بالسبب هو المعبر عنه فى القياس بالعلة كالزنا لوجوب الجلد والزوال لوجوب الظهر والاسكار لحرمة الخمر واضافة الاحكام اليها كما يقال يجب الجلد بالزنا والظهر بالزوال ويحرم الخمر للاسكار ومن قال لا يسمى الزوال ونحوه من السبب الوقتى علة نظرا الى اشتراط المناسبة فى العلة وسيأتى انها لا تشترط فيها بناء على انها بمعنى المعرف الذى هو الحق وما عرف المصنف به السبب هنا مبين لخاصته وما عرف به فى شرح المختصر كالآمدى من الوصف الظاهر المنضبط المعرف للحكم مبين لمفهومه والقيد الاخير للاحتراز عن المانع

المراد

المراد ماشأنه تعريف الحكم وهذا صادق بأنه يعرف غيره أيضا وأهل هذه الفنون قد يتسامحون بمثل ذلك او انه للسبب والعلة عند الاطلاق ويدعى أن مادة النقض لا يتناولها الاسم عند الاطلاق فليتأمل (قوله ولم يقيد الوصف بالوجودى كما فى المانع الخ) قد يطلب الفرق بينهما من حيث المعنى حيث اعتبر ذلك القيد فى المانع دون السبب (قوله آخره الى هنالك) وقوله الآتى الى هنالك قال شيخنا العلامة ظاهره انه استعمل الاول مجرور المحل والثانى مرفوع المحل بدلا من محل اسم لا مع لا فان محلهما رفع بالابتداء ولا يصح أن يكون بدلا من اسم لا وحده لانه معرفة ولا لا تعمل فى المعارف وقوله الآتى المناسب هنا فى معنى المناسب هذا الموضع فهو مفعول به فقد أخرج هنا عن الظرفية فجعلها من الظروف المتصرفة وفى كونها من الظروف المتصرفة نظر ووقفة اه ما علق عن شيخنا (وأقول) قد صرحوا بأن هنا من الظروف التى لا تتصرف وبأنها تجر بمن والى وحينئذ فلا اشكال فى جر الاولى بالى وأما الثانية فلا حاجة الى جعلها بدلا من المبتدا فان ذلك لا يناسب عدم تصرفها بل يصح جعلها استثناء مفرغا من ظرف محذوف متعلق بذكرها والمعنى لا محل لذكرها فى محل من المحلات الا هنالك أى فى ذلك المحل فهى باقية على ظرفيتها وأما الثالثة فهى ظرف لمحذوف أى المناسب ذكره هنا أى ذكره فى هذا المحل ثم لما حذف المضاف أى ذكر انفصل الضمير واستتر فى المناسب فلم يخرج عن الظرفية أيضا (قوله لان اللغوى من أقسامه) اعترضه شيخنا العلامة فقال وفى كون اللغوى من الشرعى منع لان الشرعى هو متعلق الخطاب الشرعى ولا نسلم أن اللغوى كذلك وليس المراد بقوله والشرط يأتى مطلق الشرط لان المصنف انما يتكلم على ما وقع فى قوله وان ورد سببا وشرطا ومانعا الخ ولو سلم فلا خصوصية للغوى بل العقلى من نحو ان دخلت الدار فأنت طالق مثل اللغوى حينئذ والعرفى العام أيضا اه (وأقول) هذا اعتراض ساقط مبنى على غير أساس فان الحصر فى قوله فان المصنف انما يتكلم على ما وقع فى قوله الخ ممنوع منعا لا شبهة فيه اذ لا دليل عليه ولا داعى اليه ووقوع الشرط فى قوله وان وقع سببا وشرطا الخ على وجه خاص لا يقتضى الاقتصار فى الحوالة على ما وقع فيه ولا يمنع الحوالة على وجه أعم فانه يتضمن ما يتكلم عليه مع زيادة الفائدة وأما قوله فلا خصوصية الخ فان أراد نفى الخصوصية باعتبار مناسبة ذلك المحل فهو ممنوع لان ذلك المحل لبيان المخصصات والمخصص هو اللغوى كما قال الشارح هنالك فى عد أقسام الشرط ما نصه واللغوى وهو المخصص الخ ولا محل لذكر مسائله الا ذلك المحل كما صرح به هنا وان أراد نفى الخصوصية باعتبار مجرد الكون من أقسام الشرط فهو مسلم ولا يفيد لانا لم ندع الخصوصية من هذه الجهة وانما ادعيناها من جهة أن اللغوى ومسائله لا يناسبها الا ذلك المحل كما تقرر بخلاف غيره (قوله المناسب هنا) وجه المناسبة انه يتكلم على أقسام متعلق خطاب الوضع المذكور فى قوله وان ورد بكون الشئ سببا الخ والذى من متعلقه ليس الا الشرعى (قوله كالطهارة للصلاة) أى لجوازها اذ الطهارة لا تتوقف عليها ذات الصلاة أى ايجاد حقيقتها وهذا مبنى على أن الحقائق الشرعية هل تصدق بالفاسد كالصحيح أو لا تتناول الا الصحيح فان قلنا بالاول احتيج لتقدير المضاف أو بالثانى لم يحتج اليه هذا حاصل ما قرره شيخنا العلامة (قوله المراد عند الاطلاق) أى فلا يرد أن منه مانع

ولم يقيد الوصف بالوجودى كما فى المانع لان العلة قد تكون عدمية كما سيأتى (والشرط يأتى) فى مبحث المخصص آخره الى هنالك لان اللغوى من أقسامه مخصص كما فى أكرم بنى تميم ان جاؤا أى الجائين منهم ومسائله الآتية من الاتصال وغيره لا محل لذكرها الا هنالك ثم الشرعى المناسب هنا كالطهارة للصلاة والاحصان لوجوب الرجم (والمانع) المراد عند الاطلاق وهو مانع الحكم (الوصف الوجودى الظاهر المنضبط

العلة والسبب والتعريف لايشمله فيكون فاسدا (قوله المعرف نقيض الحكم) قال شيخنا العلامة نقيض الحكم رفعه لكنه لما أريد به ههنا حكم معين مضاد لحكم السبب لوصف المانع اشعار بخصوصه كحرمة القصاص المراد من نفي وجوبه لاشعار الابوة بها فيصدق حينئذ على المانع حد السبب قطعا أى ولاينافي ذلك الصدق اعتبار وجودية الوصف فى المانع دون السبب لانه فى السبب أعم فيصدق بالوجودى فيختل أى الحد بذلك الا أن يلتزم أن المانع سبب لحكم ومانع لحكم آخر اه وجملة قوله لوصف المانع اشعار بخصوصه صفة ثالثة لقوله حكم وما أجاب به صحيح ويمكن أن يجاب أيضا بمنع قوله أريد به ههنا حكم معين بل لم يرد به الا مجرد الرفع والنفى وأما الحكم الآخر فانما ثبت من دليل آخر فعلى ما أجاب نقول الابوة من حيث نفت وجوب القصاص مانع ومن حيث أثبتت حرمته سبب وعلى ما قلناه هى نفت الوجوب وأما ثبوت الحرمة فبالدليل الذى أثبتها اذ لم يكن هناك قتل فليتأمل (قوله فلا يكون ابنه سببا فى عدمه) أورد عليه شيخنا العلامة مالم يزل الفضلاء تلهج به فقال قد يعترض هذا بان السبب فى عدمه هو القتل الذى هو قتله لا الابن فلا ينتقض ذلك حكمة اه (وأقول) جوابه أن المراد هنا السبب البعيد فان الولد سبب بعيد فى القتل اذ لولاه لم يتصور قتله اياه فله مدخل فى القتل لتوقفه عليه (قوله أمر اضافى) أى لانها نسبة يتوقف تعقلها على نسبة أخرى وذلك معنى الاضافى (قوله واطلاق الوجودى على الابوة الى قوله نظرا الى انها ليست عدم شئ وان قال المتكلمون الاضافيات أمور اعتبارية لا وجودية) قال فى شرح المقاصد فى بحث اليقين قيل العدمى المعدوم وقيل ما يكون عدما مطلقا أو مضافا كامع وجودى كعدم البصر عما من شأنه أو غير مركب كعدم قبول الشركة وقيل ما يدخل فى مفهومه العدم ككون الشئ بحيث لا يقبل الشركة والوجودى بخلافه فهو الموجود أو الموجود مطلقا أو مضافا أو ما لا يدخل فى مفهومه العدم والعبرة بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدمى واللاعمى وجودى اه قال شيخنا العلامة نقول الشارح نظرا الى أنها ليست عدم شئ اى ولا داخلا ذلك أى العدم فى مفهومها اشارة الى اطلاق الوجودى عليها بالمعنى الذى هو القول الثالث (واقول) هو حسن غير ان فيه بحثا من جهة أن كلام الشارح على طريق الفقهاء ونحوهم المخالف لطريق المتكلمين كما هو صريح صنيعه فكيف يقيده بما ذكره المتكلمون ويجعله اشارة الى قول ذكروه مع ان توافق الطريقين فى ذلك غير لازم ثم قال شيخنا وقوله اعتبارية لا وجودية يعنى على القول الاول وهو أن الوجودى بمعنى الموجود اه (وأقول) فى التخصيص بالقول الاول مع امكان الثانى أيضا بحث لا يخفى فليتامل واعلم أن للاعتبارى معنيين ما يكون له تحقق فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر لكنه ليس له وجود فى الخارج كالامكان وما يكون تحققه باعتبارنا ولو قطع النظر عن اعتبارنا لا يكون له تحقق والله أعلم (قوله اما مانع السبب والعلة) أقول هذا كقوله السابق المراد عند الاطلاق الخ يدل على انه خارج عن التعريف وقد صرح شيخ الاسلام جوابا عن كلام نقله عن الزركشى بانه خارج بالقيد الاخير وقد يتطرق خروجه بأنه يعرف عدم السببية المستلزم لعدم الحكم لاشتراط الاطراد والانعكاس فى العلة فهو معرف لنقيض الحكم بواسطة تعريفه لنقيض السببية فان قلت الاستلزام ممنوع لجواز

المعرف نقيض الحكم) أى حكم السبب (كالابوة فى باب (القصاص) وهى كون القاتل أبا القتيل فانها مانعة من وجوب القصاص المسبب عن القتل لحكمة وهى ان الاب كان سببا فى وجود ابنه فلا يكون ابنه سببا فى عدمه واطلاق الوجودى على الابوة التى هى أمر اضافى صحيح عند الفقهاء وغيرهم نظرا الى أنها ليست عدم شئ وان قال المتكلمون الاضافيات أمور اعتبارية لا وجودية كما سيأتى تصحيحه فى أواخر الكتاب اما مانع السبب والعلة ولا يذكر الا مقيدا باحدهما فسيأتى فى مبحث العلة

التعليل بعلتين ومانع أحدهما لا يكون مستلزما للتعريف بعدم الحكم لانه اذا عرف انتفاء سببية أحدهما لا يلزم منه انتفاء الحكم لجواز أن يوجد بالعلة الاخرى قلنا اما أولا فالتعليل بعلتين مآله الى أن العلة أحدهما لا بعينه فالمانع للعلية والمانع لعلية أحدهما لا بعينه فمانع أحدهما بخصوصه ليس مانع العلة بالحقيقة ومانع أحدهما لا بعينه يستلزم انه معرف نقيض الحكم لانه اذا انتفى سببية أحدهما لا بعينه أى القدر المشترك انتفى سببية كل منهما فينتفى الحكم واما ثانيا فانا نورد الاعتراض على منع التعليل بعلتين الذى صححه المصنف كما سيأتى واما ثالثا فانا نورده فيما اذا لم يكن الا علة واحدة ويمكن دفع ذلك كله بان المراد المعرف ابتداء بلا واسطة كما هو المتبادر (قوله والصحة الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال جرى على مقتضى ماسبق من ان الصحيح ومقابله من أقسام متعلق خطاب الوضع وذلك ممنوع قال العضد تابعا لابن الحاجب الى آخر ما حكاه عن العضد فى تأييد هذا المنع وجوابه اما أولا فلا يخفى ان مجرد مخالفة المصنف العضد كابن الحاجب لا يصح الاعتراض بها عليه اذ قول عالم لا يكون بمجرده حجة على عالم آخر خصوصا والمصنف مع مزيد تمكنه فى هذا الفن وعلو كعبه فيه وسعة اطلاعه على قوادمه وخوافيه تأخر عن ابن الحاجب واطلع على كلامه بحيث صار نصب عينيه كيف لا وهو مشروحه فما خالفه الا بسند قوى عنده واما ثانيا فمجرد ماذكره المصنف من معنى الصحة لا يلزم جريانه على مقتضى ما سبق اذ لم يصرح بان معرفة الموافقة بالتوقيف من الشارع بل كلامه صالح لكونها بمجرد العقل فلا يكون مخالفا لما قرره العضد كابن الحاجب نعم اذا ضم ماذكره هنا الى ما قدمه بقوله وان ورد الخطاب بكون الشئ صحيحا أشكل لانه اذا كانت الصحة الموافقة كان معنى قوله وان ورد الخ وان ورد الخطاب بكون الشئ موافقا فلزم اعتبار ورود الخطاب بكون الشئ موافقا فتكون الموافقة أمرا توقيفيا فيخالف ماقاله العضد كابن الحاجب ويشكل فى نفسه فان الظاهر عدم ورود الخطاب بالموافقة اللهم الا أن يراد وروده بذلك ولو بالقوة وان وروده بالمعتبرات فى الصحة فى قوة وروده بان ما جمعهما موافق للشرع أو يدعى ثبوت تصريح من الشارع بان الموافقة فى مواضع الصحة (قوله وقوعا) الغرض بيان المعنى لا اعتبار خصوص التمييز فلا ينافى انه يغنى عن ذلك تقدير مضاف الى الفعل المقدر أى موافقة وقوع الفعل الخ (قوله لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعا الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال تفسير الموافقة به يقتضى انتفاءها عن صلاة من ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه فتنتفى صحتها على هذا القول وسيأتى انها صحيحة عليه اه (وأقول) هذا الاعتراض لا ينبغى ان يكون الا سهوا لان الطهارة المعتبرة شرعا فى الصلاة أعم من المتيقنة والمظنونة بالمعنى الآتى تحريره فدعوى الاقتضاء المذكورة غير صحيحة قطعا ومن ذلك صلاة فاقد الطهورين فهى صحيحة لاستجماعها ما يعتبر فيها شرعا اذ الطهارة مطلقا غير معتبرة فيها اذ هى انما تعتبر عند القدرة عليها وصلاة مريض لغير القبلة لفقد من يوجهه اليها اذ الاستقبال حينئذ غير معتبر فى حقه (قوله بخلاف ما لا يقع الا موافقا للشرع) لم يقل وبخلاف ما لا يقع الا مخالفا لظهور انه لا يكون صحيحا وكلامه هنا انما هو فى الصحة وسيأتى الكلام على البطلان (قوله ليست من مسمى الصحة الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال تدير هذا مع ما سيأتى فى مسئلة التقليد فى أصول الدين من

(والصحة) من حيث هى الشاملة لصحة العبادة والصحة العقد (موافقة) الفعل (ذى الوجهين) وقوعا (الشرع) والوجهان موافقة الشرع ومخالفته أى الفعل الذى يقع تارة موافقا للشرع لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعا وتارة مخالفا له لانتفاء ذلك عبادة كان كالصلاة أو عقدا كالبيع الصحة موافقته لشرع بخلاف ما لا يقع الا موافقا للشرع كمعرفة الله تعالى اذ لو وقعت مخالفة له أيضا كان الواقع جهلا لا معرفة فان موافقته الشرع ليست من مسمى الصحة فلا يسمى هو صحيحا فصحة العبادة

اطلاق الصحة على الايمان نفيا واثباتا وتخصيص البطلان بمخالفة ذى الوجهين كما يأتى على ذلك
أظهر بطلانا قال تعالى وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا قال الزمخشرى الباطل الشرك اه
(وأقول) لايشتبه على عاقل ان هذه الاسامى اصطلاحية وانه لايعترض على وضع باعتبار وضع
آخر وانه لايكفى فى مادة النقض مجرد الاحتمال بل لابد من تحققها وكثيرا مايكتفى شيخنا فيها
بمجرد الاحتمال وذلك من المردود عند العلماء والمتروك بين الفضلاء وحينئذ فالجواب اما عن
الاول فهو انا لانسلم ان اطلاق الصحة على الايمان نفيا واثباتا باعتبار هذا الاصطلاح لجواز
أن يكون مجازا أو باعتبار اصطلاح آخر سلمنا لكن معنى الصحة باعتبار هذا الاصطلاح
موجود فيه وفرق ظاهر بين الايمان والمعرفة لان معرفة الله تعالى وهى ادراكه على ماهو به
لاتكون الاموافقة بخلاف الايمان فانه عبارة عن تصديق مخصوص أى التصديق بجملة
أمور مخصوصة بشروط مخصوصة فهو ذو جهتين لانه تارة يستجمع مايعتبر فيه شرعا فيكون
موافقا للشرع وتارة لايستجمع ذلك فيكون مخالفا له فلا اشكال فى وصفه بالصحة وليس مايأتى
مخالفا لما هنا وكان مبنى الاعتراض ظنه أن المراد بمعرفة الله تعالى هنا هو الايمان وهو ممنوع
فان قيل قد اعتبر فى الموافق كونه فعلا كما يفصح به كلام الشارح والايمان ليس بفعل قلنا
المراد بالفعل فى أمثال هذه المباحث مايشمل الاعتقاد كما حقق فى الكلام على تعريف الحكم
بأنه خطاب الله المتعلق بفعل المكلف فان قلت يجاب أيضا بأن الكلام فى صحة العبادة والعقد
دون غيرهما كما يدل على ذلك اقتصار الشارح على قوله الشاملة لصحة العبادة وصحة العقد وعلى
قوله عبادة كان كالصلاة أو عقدا كالبيع والايمان ليس عبادة كما صرح به غير واحد كشيخ
الاسلام فى شرح المنفرجة حيث قال والطاعة غير القربة والعبادة لانها امتثال الامر والنهى
والقربة ماتقرب به بشرط معرفة المتقرب اليه والعبادة ماتعبد به بشرط النية ومعرفة المعبود
فالطاعة توجد بدونهما فى النظر المؤدى الى معرفة الله تعالى اذ معرفته انما تحصل بتمام النظر
والقربة توجد بدون العبادة فى القرب التى لاتحتاج الى نية كالعتق والوقف اه قلت فيه نظر
اما اولا فلان الظاهر ان الشارح لم يرد بالعبادة هذا المعنى والالزم خروج الوقف والعتق
ونحوهما وهو بعيد واما ثانيا فلان اقتصار الشارح المذكور فى الموضعين ليس صريحا فى
ارادة التخصيص بالعبادة والعقد فليتأمل واما عن الثانى فهو انا لانسلم ان اطلاق الباطل على
الشرك فى الآية الشريفة بهذا الاصطلاح لجواز أن يكون مجازا أو بالمعنى اللغوى
أو باصطلاح آخر فليتأمل (قوله أخذا مما ذكر) قال شيخنا العلامة أى مأخوذا حال مقدمة
على صاحبها وليس مفعولا من أجله اه أى لفقد شرط المفعول لاجله كما يعرف بالتأمل (قوله
أى اغناؤها عنه) دفع لما يتوهم من المتن من ثبوت القضاء ثم سقوطه فبين أن المراد أن يكون
على وجه يمنع ثبوته (قوله بمعنى أن لايحتاج الى فعلها ثانيا) هو بيان لمعنى اغنائها واعترضه
شيخنا العلامة بأن المطابق لاغنائها هو أن يقول أن لايحوج لان الاحتياج وصف المكلف
وعدم الاحواج وصف العبادة الموصوفة بالاغناء اه (وأقول) غاية الامر ان هذا تفسير
للاغناء بلازمه ومثله جائز شائع ذائع فلا اشكال فيه بوجه على أن الاحتياج توصف به العبادة
أيضا بأن يضبط يحتاج بفتح المثناة الفوقية أى بأن لاتحتاج العبادة فى اخراجها عن عهدة

أخذا مما ذكره وافقة العبادة
ذات الوجهين وقوعا الشرع
وان لم تسقط القضاء (وقيل)
الصحة (فى العبادة اسقاط
القضاء) أى اغناؤها عنه
بمعنى أن لايحتاج

التكليف

التكليف بها لا يقال اسناد الاحتياج اليها بهذا المعنى مجاز لانا نقول واسناد الاحتياج اليها مجازا ايضا (قوله الى فعلها ثانيا) أى ولو فى الوقت فالقضاء هنا بمعنى مطلق الفعل ثانيا الا بالمعنى الآتى كما يتوهم (قوله كصلاة من ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه يسمى صحيحا على الاول دون الثانى) عبارة الزركشى وبنوا على القولين صلاة من ظن انه متطهر ثم تبين حدثه فعند المتكلمين وقعت صحيحة بالنسبة الى ظن المكلف وعند الفقهاء هى باطلة وأشار بعضهم الى أن النزاع لفظى والاحكام متفق عليها وجرى عليه القرافى قال لانهم اتفقوا على انه فى صلاته المذكورة موافق لامر الله وانه يثاب عليها وانه لا يجب عليه القضاء اذا لم يتبين حدثه ويجب اذا تبين ولكن خلافهم فى لفظ الصحة هل وضع لما وافق الامر سواء وجب القضاء أم لم يجب او لما لم يمكن أن يتعقبه قضاء وليس كذلك بل الخلاف معنوى والمتكلمون لا يوجبون القضاء ووصفهم اياها بالصحة صريح فى ذلك فان الصحة هى الغاية من العبادة ولا يستنكر هذا فللشافعى فى القديم مثله فيما اذا صلى بنجس لم يعلمه انه لا يجب القضاء نظرا لموافقة الامر حال التلبس وكذا من صلى الى جهة ثم تبين الخطا ففى القضاء قولان للشافعى بل الخلاف بينهم مفرع على الاصل وهو ان القضاء هل يجب بالامر أو بتجدد فعلى الاول بنى الفقهاء قولهم انها اسقوط القضاء وعلى الثانى بنى المتكلمون قولهم انها موافقة الامر فلا يوجبون القضاء ما لم يرد نص جديد به اهـ وقضيته ان ما اشتهر فى الفروع أن القضاء بأمر جديد ليس قول الفقهاء بل قول المتكلمين (قوله التى هى أخذا مما تقدم موافقته الشرع) أورد عليه شيخنا العلامة فقال هذا التعريف يرد على عكسه الطلاق فى الحيض فانه صحيح غير موافق للشرع فان قيل الطلاق حل لا عقد قلت فيرد على التعريف المتقدم لمطلق الصحة فليتامل اهـ (وأقول) تأملنا فعلمنا أن هذا الايراد لم ينشأ الا عن سهو وذلك لان المراد بموافقة الشرع استجماع ما يعتبر فيه شرعا كما صرح به الشارح وحاصله استجماع أركانه وشروطه والطلاق فى الحيض قد استجمع ما يعتبر فيه شرعا من كونه صادرا من زوج مكلف الى آخر ما فصله الفقهاء من الامور المعتبرة فيه واما خلوه عن الحيض فلم يعتبر فيه لا ركنا ولا شرطا وان كان واجبا فى نفسه وفرق كبير بين ما يعتبر فى الشئ بأن يكون ركنا له أو شرطا فيه وما يجب معه من غير اعتباره فيه كذلك والحاصل ان هنا أمرين حل الطلاق والاعتداد به والخلو عن الحيض معتبر فى حله لا فى الاعتداد به كما ان الصلاة لم يعتبر فى الاعتداد بها اجتناب غصب سترتها أو مكانها وان اعتبر ذلك فى حلها (قوله فالصحة منشأ الترتيب الخ) أورد شيخنا العلامة ان فى كلام المصنف تناقضا لانه جعل الاثر مسببا عن الصحة كما هو قضية الباء فى قوله وبصحة العقد وجعله مسببا عن العقد كما هو قضية اضافته اليه اذ لا معنى لاثر الشئ الا ما يترتب عليه ويتسبب عنه ثم أجاب بأن الصحة هى السبب والمؤثر حقيقة ولما كانت صفة العقد نعدمعه كالشئ الواحد أضيف الاثر اليه مجازا شائعا اهـ (وأقول) يجاب أيضا اما أولا فيمنع ما بنى عليه هذا الايراد من أن اضافة الاثر الى العقد تقتضى انه مسبب عنه بل قد يكون معنى تلك الاضافة مجرد تبعية ذلك الاثر للعقد فى الحصول وان كان السبب شيأ آخر اذ لا يمتنع أن يكون الشئ سببا فى تبعية أحد أمرين للآخر فمعنى ان نحو حل الانتفاع أثر للعقد مجرد انه يتبعه فى الحصول وان كان سبب التبعية هو الصحة وحينئذ

الى فعلها ثانيا بما وافق من عبادة ذات وجهين الشرع ولم يسقط القضاء كصلاة من ظن انه متطهر ثم تبين له حدثه يسمى صحيحا على الاول دون الثانى (وبصحة العقد) التى هى أخذا مما تقدم موافقته الشرع (ترتب أثره) أى أثر العقد وهو ما شرع له العقد كحل الانتفاع فى البيع والاستمتاع فى النكاح فالصحة منشأ الترتيب لا نفسه كما قيل قال المصنف

فلا اشكال مطلقا وهذا فى غاية الظهور واما ثانيا فيجوز أن يكون السبب التام مجموع العقد وصحته أو العقد بشرط صحته فكل منهما سبب ناقص أو أحدهما شرط فى سببية الآخر وحينئذ فلا يتوهم تناقض هنالك لان اضافة الاثر الى العقد باعتبار انه سببه فى الجملة ودخول الباء على الصحة لسببيتها أيضا فى الجملة أو لاشتراطها فى سببية العقد وشرط السبب سبب فى الجملة قطعا فليتأمل (قوله بمعنى انه حيثما وجد وقوله لا بمعنى انها حيثما وجدت) اعترض ذلك شيخنا العلامة حيث قال لا ريب فى أن كلا من الترتب والصحة من الامور الاعتبارية التى ولا وجود لها فى الخارج فالوجود المستند اليهما فى كلام الشارح ان كان الخارجى كما هو ظاهره لم يصح وان كان الذهنى فان المتكلمين لا يثبتونه وان أثبته الحكماء اه (وأقول) لم ينشأ هذا الاعتراض الا عن غفلة أوقع فيها حب الاعتراض وحبك للشئ يعمى ويصم وذلك لان المقرر المشهور أن الامر الاعتبارى له معنيان أحدهما ماله تحقق فى نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار معتبر الا انه ليس من جملة الاعيان والآخر ما يكون تحققه باعتبار المعتبر ولو قطع النظر عن الاعتبار لم يكن له تحقق وان الخارج أيضا له معنيان أحدهما ما يرادف الاعيان والآخر خارج النسبة الذهنية وهو معنى الواقع ونفس الامر وهو أعم من الاول كما هو ظاهر وان معنى كون الشئ موجودا فى الخارج بمعناه الاول انه من جملة الاعيان المحسوسة ومعنى كونه موجودا فى الخارج بمعناه الثانى انه متحقق فى حد نفسه من غير توقف على اعتبار معتبر وان لم يكن من جملة الاعيان اذا علمت ذلك علمت أن اعتراض شيخنا بما ذكر من الهباء المنثور اذ لا يشتبه على عاقل ان كلا من الصحة ومن الترتب من الامور الاعتبارية بالمعنى الاول للاعتبارى لانهما أمران متحققان فى حد أنفسهما لا يتوقف تحققهما على اعتبار معتبر وليسا من الامور الاعتبارية بالمعنى الثانى لما ذكر وان كلا منهما من الموجودات الخارجية بالمعنى الثانى للخارج لما تبين انهما متحققان فى الواقع ونفس الامر وان لم يكونا من جملة الاعيان فان أراد الشيخ بالاعتبارية فيما ادعاه من أنهما من الامور الاعتبارية المعنى الثانى للاعتبارية فهو غير صحيح لما تبين أو المعنى الاول لها فقوله ان كان الخارجى الخ قلنا نختار انه الخارجى قوله لم يصح قلنا ان أردت الخارجى بمعناه الاول سلمنا قولك لم يصح الا أن الشارح لم يرد هذا المعنى فلا وجه حينئذ لهذا الاعتراض وان أردت الخارجى بمعناه الثانى فقولك لم يصح غير صحيح وقد صرحوا بأن النسبة الخبرية مع كونها من الامور الاعتبارية كما صرحوا به أيضا من الموجودات الخارجية بالمعنى الثانى للخارج ولنا أن نختار انه الذهنى قوله فان المتكلمين لا يثبتونه قلنا لا يصح هذا النفى على اطلاقه فقد أثبته كثير منهم كما صرحوا به فى شرح المقاصد وكفى بهم سندا الصحة التعبير بالوجود بل لو فرض أنه لم يثبته أحد منهم كفى البناء على قول الحكماء وانما ذكرنا اختيار الشق الثانى مجاراة لكلامه وما دل عليه من انه لو قال المتكلمون لصح الوصف بالوجود والا فهذا لا يناسب المقام اذ ليس الكلام فى تبعية أحدهما للآخر فى الذهن بل فى الخارج على أن لزوم أحدهما للآخر فى الذهن غير مسلم كما لا يخفى بأدنى تأمل (قوله كما لا يقدح فى سببية ملك النصاب) اعترضه شيخنا العلامة فقال قد يفرق بينه وبين صحة العقد بأنه مستمر الوجود حال وجود الشرط وفى حالة انعدام المانع منعدمة لانعدام موصوفها فكيف يكون السبب

بمعنى انه حيثما وجد فهو ناشئ عنها لا بمعنى انها حيثما وجدت نشأ عنها حتى يرد البيع قبل انقضاء الخيار فانه صحيح ولم يترتب عليه اثره وتوقف الترتب على انقضاء الخيار المانع منه لا يقدح فى كون الصحة منشأ الترتب كما لا يقدح فى سببية ملك النصاب لوجوب الزكاة توقفه على حولان الحول وقدم الخبر على المبتدا

لياتى له الاختصار فيما يليهما والاصل وترتب أثر العقد بصحته وعند التقديم غير الضمير بالظاهر والعكس

المعرف للحكم بجهة وجوده معرفا وهو معدوم اه (وأقول) يكفى فى كون السبب معرفا بجهة وجوده وجوده فى أحد الازمنة وقد وجد هنا فيما مضى وعرف بذلك الوجود الماضى فقوله بجهة وجوده قلنا ولو فى الجملة وقوله معرفا وهو معدوم قلنا هذا ممنوع وانما عرف باعتبار وجوده السابق بل نقول لم يعرف السبب هنا الا بجهة وجوده حال وجوده وتحقيقه ان العقد الصحيح حال وجوده قد دل على أن أثره يقع بعده متصلا به حيث لا خيار ومنفصلا عنه بالخيار عند وجود الخيار لان الشارع جعله أمارة على وقوع أثره بعده كما انه جعل الخيار أمارة على تأخر الاثر مادام الخيار فقد علمنا بوجود العقد الصحيح حال وجوده ان أثره يقع بعده وعلمنا بوجود الخيار ان ذلك الاثر متأخر مادام الخيار باقيا فاذا انقطع الخيار علمنا ثبوت الاثر بقضية دلالة العقد الصحيح حال وجوده فلم يعرف السبب هنا الا بجهة وجوده حال وجوده لا حال عدمه فتأمله فانه حسن دقيق واعلم انا لو حملنا ما قاله المصنف من التوجيه على المنع والقياس الذى ارتكبه على السند وكان معترضا ادعى ان توقف الترتب على انقضاء الخيار يقدح فى كون الصحة منشأ الترتب فمنعه المصنف وأسنده بمسئلة الزكاة لكان عدم تأثير هذا الفرق فى غاية الوضوح لان غايته حينئذ ابطال السند الغير المساوى وذلك لا يفيد كما تقرر فى محله (قوله ليأتى له الاختصار فيما يليهما) اعترضه شيخنا العلامة بأنه لزم عليه العطف على معمولى عاملين مختلفين وعلى منعه الجمهور اه وقال الكمال قوله ليأتى له الاختصار أى لا لافادة الحصر أيضا كما ظنه فى منع الموانع اذ هو مستفاد هنا من تقديم المبتدا أيضا اه (وأقول) اما اعتراض الشيخ فجوابه اما أولا فلا نسلم لزوم العطف المذكور وذلك لان لنا أن نجعل هذا العطف من قبيل عطف الجمل بأن يقدر الخبر وهو الجار والجرور وأى بصحة بعد العاطف لتتم الجملة المعطوفة لان الخبر يجوز حذفه لقرينة وهى هنا ذكر نظيره فى الجملة الاولى أى بصحة العقد ترتب أثره ويؤيد ذلك أن الجمهور فى صور الامتناع قدروا الجار ليخرج عن الامتناع لانه يجوز حذف الجار وابقاء عمله اذا دل عليه دليل كتقدم ذكره فى تلك الصور فالتقدير فى قولهم فى الدار زيد والحجرة عمرو أى وفى الحجرة عمرو فيكون من عطف الجمل وعبارة الرضى وهما أى سيبويه والفراء المانعان يضمران الجار فى كل صورة توهم العطف على عاملين نحو قولهم ما كل سوداء تمرة ولا بيضاء شحمة أى ولا كل بيضاء وقوله تعالى والذين كسبوا السيئات جزاء سيئة أى وللذين الخ اه أى فجملة للذين كسبوا الخ عطف على جملة للذين أحسنوا الحسنى وزيادة واذا جوز حذف الجار اذا دل عليه دليل كان قياسه ان يجوز حذف الجار والجرور اذا دل عليه دليل بل ان حملنا الجار فى كلامهم على الجنس الشامل للواحد والاكثر شمل ما نحن فيه وكان من أفراد ما ذكروه لاشتماله على جارين أحدهما الباء الجارة لصحة والثانى صحة الجار للمبادة واما ثانيا فسلمنا لزوم العطف المذكور لكن يكفى فى صحته فى مثل ما نحن فيه ان نخرجه على قول قال به الاخفش والكسائى والفراء والزجاج كما نقله عنه فى المغنى واعتمده ابن الحاجب فى كافيته حيث قال واذا عطف على عاملين مختلفين لم يجز خلافا للفراء الا فى نحو فى الدار زيد والحجرة عمرو اه * وأما ما ذكره الكمال ففيه أمران * الاول أن استفادة الحصر من تقديم المبتدا أين الاتفاق استفادته من جهة أخرى فيجوز أن يقصد المصنف بتقديم الخبران

يصير الحصر مستفادا من جهتين اهتماما بذلك الحكم لا يقال هذا لا يناسب قوله ان التقديم لافادة الحصر لانه يقتضى توقف الحصر عليه لانا نقول هذا ممنوع لجواز أن يريد أن التقديم لافادة الحصر من تلك الجهة أيضا * والثانى ان وجه استفادته من التقديم أيضا كأنه عموم المبتدا وخصوص الخبر كما فى الائمة من قريش والكرم فى العرب (قوله ليتقدم مرجع الضمير عليه) قال شيخنا العلامة هذا التقديم للمرجع غير لازم لانه مع التأخير متقدم رتبة وهو كاف فى الجواز اه (وأقول) اعلم أن هنا مسئلتين احداهما أن يلتبس الخبر المتقدم بضمير المبتدا المؤخر نحو فى داره زيد وهذا جائز قال ابن مالك اجماعا ونازع أبو حيان فى دعوى الاجماع بمباردة عليه به والثانية ان يلتبس الخبر المتقدم بضمير ما أضيف اليه المبتدا المؤخر نحو فى داره قيام زيد وفى جوازه خلاف وقضية كلام ابن مالك أن الجمهور على المنع فانه اقتصر على نقل الجواز عن الاخفش حيث قال فى تسهيله ويجوز فى داره زيد اجماعا وكذا فى داره قيام زيد وفى دارها عبد هند عند الاخفش اه لكنه نوقش بأن المنقول عن البصريين هو الجواز كالاخفش بخلاف الكوفيين فانهم على المنع ولا يخفى ان ما نحن فيه من صور المسئلة الثانية لان الكلام فى ان الاصل الذى هو قولنا وترتب أثر العقد بصحته لو قدم الخبر فيه الذى هو الجار والمجرور من غير تغيير الضمير بالظاهر وبالعكس بأن قيل وبصحته ترتب أثر العقد لم يتقدم مرجع الضمير ولا يخفى ان قولنا وبصحته ترتب أثر العقد نظير قولك فى داره قيام زيد اذ لا فرق كما هو ظاهر بين اضافة المبتدا الى مرجع الضمير كما فى هذا المثال واضافته الى مضاف الى مرجع الضمير كما فيما نحن فيه بجامع ان رتبة التقدم انما هى للمبتدا بالاصالة وأما ما أضيف المبتدا اليه بواسطة أو غيرها فاستحقاقه التقدم انما هو بالتبعية للمبتدا لكون المضاف والمضاف اليه كالشئ الواحد بل هذا مراده قطعا وحينئذ يتضح كل الاتضاح فساد اعتراض الشيخ لانه ان أراد ان كفاية تقدم المبتدا رتبة هنا فى جواز تقدم الضمير على مرجعه متفق عليها فهو غير صحيح لما تقرر من الخلاف فى جواز ذلك وان سلم الاختلاف فيه لزمه الاعتراف بحسن ما صنعه المصنف لان فيه احترازا عن الوقوع فيما منعه الكوفيون بل الجمهور على ما اقتضاه كلام ابن مالك اذ لا شبهة لعاقل فى استحسان ارتكاب الامر المتفق على جوازه والاحتراز عن الامر الممتنع ولو على قول وبما لا أشك فيه ان الشيخ لم يستحضر الفرق بين المسئلتين ولا تمييز احداهما عن الاخرى فلذا قال ما قال على انا لو قطعنا النظر عن الاختلاف فى المسئلة لم يسمع الاعتراض أيضا لان تقديم المرجع أولى وان جاز خلافه حيث لا مانع لانه الاصل فالمحافظة على التقديم لذلك لا لتوقف الجواز عليه حتى يرد ما قاله الشيخ وكأنه وقع فى خاطره ان الشارح عبر بذلك أو انه مراده فبادر الى هذا الاعتراض (قوله والعبادة اجزاؤها) اعترضه شيخنا العلامة فقال قال ابن الحاجب الاجزاء الامتثال وهو كما مر الاتيان بالمأمور به على وجهه فهو موافقة العبادة الشرع التى هى صحتها فاجزاء العبادة صحتها لا ناشئ عنها كما يقتضيه المتن وصرح به الشارح فليتأمل اه (وأقول) تأملنا فعلمنا ان فساد هذا الاعتراض مما لا خفاء به على أحد وذلك لان حاصله رد ما قاله المصنف بمجرد مخالفة ما قاله ابن الحاجب مع قطع كل عاقل بان كلا من المصنف والشارح غير مقلد لابن الحاجب ولا ناقل عنه وبانه اطلع على ما قاله وخالفه عن قصد وبعدم

لتقدم مرجع الضمير عليه (و) بصحة (العبادة) على القول الراجح فى معناها (اجزاؤها) أى كفايتها فى سقوط التعبد) أى الطلب وان لم تسقط القضاء (وقيل) اجزاؤها (اسقاط القضاء) كصحتها على القول المرجوح فالصحة منشأ الاجزاء على القول الراجح فيهما ومرادفة له على المرجوح فيهما (ويختص الاجزاء بالمطلوب) من واجب ومندوب

امتناع مخالفة ابن الحاجب وانه لم يقم عقل ولا نقل بامتناع مخالفته خصوصا من مثل المصنف مع ماله من الباع الواسع فى الاحاطة بهذا الفن وتحقيقه وكثرة استدراكاته فيه على ابن الحاجب وغيره ولا بانحصار كلام الاصوليين فيما ينقله أو يقرره وخصوصا مع عدم اتيان الشيخ بما يرجح ما قاله ابن الحاجب أو يضعف ما قاله المصنف ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن اعتراضات باردة لا سبب لها ولا مستند لها الا مجرد الحمية فاعتبروا يا أولى البصائر (قوله أى بالعبادة لا يتجاوزها الى العقد) فيه أمران * الاول قال شيخنا العلامة انه اشارة الى ان القصر اضافى لا حقيقى اه وقضيته ان ما عدا العبادة والعقد يتصف أيضا بالاجزاء * والثانى ان فى اطلاق مقابلة العبادة بالعقد وقفة فان العقد قد يطلب وجوبا وندبا فيكون عبادة الا ان يراد بالعبادة ما أصل وضعه التعبد لا ما يطرأ له ذلك كالعقد (قوله والمعنى الخ) قال شيخنا العلامة اشارة الى ان هذا القصر من قبيل قصر الصفة على الموصوف (قوله وتتصف به العبادة) اعترضه شيخنا العلامة فقال هذا أخص من مدعى المصنف لان مراده اختصاص لفظ الاجزاء بالعبادة سواء كان بالاثبات فتتصف هى بمعناه أولا فلا ويشهد له قول الشارح قريبا فاستعمل الاجزاء فتأمله اه (وأقول) تأملناه فوجدنا منشأه حمل الاتصاف فى قول الشارح تتصف به العبادة على الاتصاف فى الاثبات وذلك ممنوع وغير لازم بل المراد به أعم من الاثبات والنفى كما يصرح به قول الشارح ومنشأ الخلاف حديث ابن ماجه وغيره الخ والحاصل ان العبارة صالحة للاثبات والنفى مع وجود القرينة الواضحة على ارادة ذلك ومثل ذلك مما لا غبار عليه وبه تسقط دعوى الاخصية فتأمله (قوله فهو مخالفة الفعل الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال يرد على طرده الطلاق فى الحيض وقدم وروده على عكس تعريف الصحة بما يعلم منه عدم وروده هنا على طرده هذا فراجعه (قوله الذى علم انه مخالفة) قال شيخنا العلامة لا وجه لتخصيص المخالفة الا كونها الراجح والا فالذى علم انه فى العبادة عدم اسقاط القضاء هو الفساد فيها أيضا اه لكنه وجه التخصيص فى حاشية أخرى بغير ذلك حيث قال تحريرا لمحل النزاع اذ البطلان بمعنى عدم اسقاط القضاء لا يجرى فيه قول أبى حنيفة لان الفاسد عنده يسقط القضاء كاستراء والافتراق بينهما عنده اعتبارى لا ذاتى فتأمل اه (قوله فكل منهما مخالفة ماذكر للشرع) اعترضه شيخنا العلامة فقال سيأتى فى بحث النهى تفسير فساد الشئ بعدم الاعتداد به اذا وقع أى عدم ترتب أحكامه عليه وهو أخص من المخالفة لثبوتها دونه فى قولك لا تفعل كذا فان فعلته اعتددت به واذا ثبت هذا فالصحة المقابلة له بخلافه أى الاعتداد بمعنى ترتب الاحكام وهو أيضا دليل صحة ما قاله العضد فى تعريف صحة العقد كما مر اه (وأقول) أما انه سيأتى تفسير الفساد بعدم الاعتداد فهو لا ينافى تفسيره هنا بالمخالفة المذكورة كما هو فى أعلى مراتب الوضوح لانه يجوز ان يكون أحد التفسيرين بالذاتيات والآخر بالعرضيات اللازمة أو أحدهما بعرضيات والآخر بعرضيات أخر بل ما من شئ الا وله تعريفات متعددة باعتبار ذاتياته وعرضياته فتعدد التعريف لا محذور فيه بوجه ولا يقتضى تعدد المعرف وأما قوله وهو أخص من المخالفة لثبوتها دونه الخ فلا منشأ له الا الغفلة عن معنى المخالفة الذى صرح به الشارح فى تفسير الصحة السابق وهو عدم استجماع ما يعتبر فيه شرعا والصورة التى فرضها لم يتحقق فيها هذا المعنى

أى بالعبادة لا يتجاوزها الى العقد المشارك لها فى الصحة (وقيل) يختص (بالواجب) لا يتجاوزه الى المندوب كالعقد والمعنى ان الاجزاء لا يتصف به العقد وتتصف به العبادة الواجبة والمندوبة وقيل الواجبة فقط ومنشأ الخلاف حديث ابن ماجه وغيره مثلا أربع لا تجزئ فى الاضاحى فاستعمل الاجزاء فى الاضحية وهى مندوبة عندنا واجبة عند غيرنا كأبى حنيفة ومن استعماله فى الواجب اتفاقا حديث الدارقطنى وغيره لا تجزئ صلاة لا يقرأ الرجل فيها بأم القرآن (ويقابلها) أى الصحة (البطلان) فهو مخالفة الفعل ذى الوجهين وقوعا الشرع وقيل فى العبادة عدم اسقاط القضاء (وهو) أى البطلان الذى علم انه مخالفة ذى الوجهين الشرع (الفساد) أيضا فكل منهما مخالفة ما ذكر للشرع (خلافا لابى حنيفة) فى قوله مخالفة ما ذكر للشرع

للمخالفة لان قوله فيها فان فعلته اعتددت به صريح فى ان ترك المنهى عنه فيها غير معتبر فى الاعتداد بالفعل وان طلب معه وجوبا أو ندبا مثلا قوله لا تصل فى المكان المغصوب فان صليت فيه اعتددت بصلاتك قد دل قوله فيه فان صليت الخ على ان الاحتراز عن ايقاع الصلاة فيه غير معتبر فى الاعتداد بالصلاة وان وجب هذا الاحتراز فى نفسه وقوله لا تصل فى الحمام فان صليت فيه اعتددت بصلاتك قد دل قوله فيه فان صليت الخ على ان الاحتراز عن ايقاع الصلاة فيه غير معتبر فى الاعتداد بالصلاة وان ندب فى نفسه والفرق بين المطلوب فى الشئ والمطلوب معه وكون الاول يتوقف عليه الاعتداد دون الثانى غير قليل وقد أشرنا الى ذلك فيما سبق وكأنه سرى الى الشيخ ان مطلق مخالفة المنهى تحقق به المخالفة المفسر بها البطلان والفساد وليس كذلك بل المخالفة المفسر بها ماذكر أخص من مطلق المخالفة فتدبر ولا تغفل (قوله بان كان منهيا عنه) اعترضه شيخنا العلامة فقال فيه ان النهى ليس عن ذى الوجهين بل عن الفعل باعتبار مخصوص وان المخالفة هى عدم استجماع ما يعتبر فيه شرعا أخذا مما تقدم وذلك لا يتوقف على وجود نهى لان خطاب الوضع بكون الشئ شرطا أو مانعا مع العلم بانتفائه أو وجوده كاف فى تحقق المخالفة اه (وأقول) تضمن كلامه اعتراضين فأما أولهما فهو مما يتعجب منه لان قول الشارح بان كان أى ماذكر وهو الفعل ذو الوجهين منهيا عنه لا يقتضى ان المنهى عنه الوجهان ولا الفعل باعتبار الوجهين اذ الموضوع فيه هو الفعل وقد تقرر ان المحكوم عليه ذات الموضوع غاية الامر ان الموضوع الذى هو الفعل قد عنون بقولنا ذو الوجهين وقد تقرر ان العنوان قد يكون عين ذات الموضوع وقد يكون جزألها وقد يكون خارجا عنها وهو هنا خارج عنها بلا شبهة وتقرر أيضا ان صدق وصف الموضوع على ذاته لا يعتبر فيه ان يكون ثابتا حال الحكم ولا بالفعل بل المعتبر فيه صدقه بالامكان عند الفارابى وبالفعل أى بحسب الفرض كما صرح به فى شرح المطالع بان يفرضه العقل متصفا به فى أحد الازمنة عند ابن سينا حتى اذا قلنا كل انسان أسود كذا دخل فيه الرومى عند الفارابى لان السواد ممكن الثبوت له وكذا عند ابن سينا اذا فرضه العقل متصفا بالسواد فى الجملة وحينئذ فغاية ما اقتضاه قول الشارح المذكور ان المنهى عنه ذات الفعل الذى يمكن اتصافه بهما وظاهر انه ليس فى هذا ان المنهى عنه ذو الوجهين بالمعنى الذى فهمه الشيخ فتامل وأما ثانيهما فجوابه ان الشارح انما فسر مخالفة ماذكر للشرع بكونه منهيا عنه فاعتبر النهى ليصح كونه مقسما لما كان النهى عنه لاصله ولما كان النهى عنه لوصفه لانه فى تقرير مذهب الحنفية وهكذا مذهبهم فلا معنى للاعتراض هنا بعدم التوقف على انه لا يخفى ان الضرورى لاعتبار النهى ثبوته فى الواقع بعموم أو خصوص وهو حاصل لتحقق النهى العام عما أخل ببعض معتبراته وان لم يقع نهى عن خصوص اخلال (قوله ان كان لكون النهى عنه لاصله) اعترضه شيخنا العلامة فقال فيه انه جعل علة المخالفة كون النهى عن الفعل لاصله أو وصفه وقد جعلها قبل كونه منهيا عنه مطلقا والفرق بين المأخوذ بشرط ولا بشرط غير خفى اه (وأقول) هذا مما يتعجب منه أما أولا فالشارح لم يجعل قبل هذا علة المخالفة كونه منهيا عنه مطلقا وليس فى عبارته ما يقتضى ذلك كما ترى فتأمل فيها تعلم ذلك وكأنه فهم ذلك من قوله بان كان منهيا عنه بناء على ان الباء للسببية أى بسبب كونه منهيا عنه

بان كان منهيا عنه ان كان لكون النهى عنه لاصله فهى البطلان

وهو ممنوع بل قوله بان كان تقييد المخالفة ماذكر للشرع أى المخالفة التى معها نهى وقد حققنا فى أول هذا المجموع ان بان تكون التقييد ثم فصل المخالفة المقيدة بماذكر الى مايكون النهى لاصله أو لوصفه فكأنه قال المخالفة التى معها نهى تارة تكون لاجل النهى الذى هو للاصل وتارة تكون لاجل النهى الذى هو للوصف ولا غبار على ذلك ولا اشكال بوجه وأما ثانيا فسلمنا ان الشارح أراد مافهمه لكن لامنافاة ولا مخالفة بين التعليلين اذ حاصل المعنى حينئذ ان مخالفة ماذكر للشرع بسبب كونه منهيا عنه ثم تارة تكون بسبب كونه منهيا عنه لاصله وتارة تكون بسبب كونه منهيا عنه لوصفه ففيه تعليل المخالفة بالكون منهيا عنه ثم يفصل هذا الكون الى الكون منهيا عنه لاصله والكون منهيا عنه لوصفه ليتبين حكم كل منهما ولا غبار على ذلك ولا اشكال بوجه اذ اجمال الشئ ثم تفصيله الى أقسامه لبيان حكم كل منهما مما لا يحتمل التردد فى صحته وحسنه ومما لا يتوهم فيه محذور بوجه وأما قوله والفرق الخ ففيه ان المأخوذ لابشرط تارة يراد به المأخوذ بشرط الاطلاق وتارة يراد به المطلق حتى عن شرط الاطلاق فان أراد به الاول فهو مناف للمأخوذ بشرط الا ان ذلك غير مراد للشارح ولا مفهوم من عبارته فلا وجه لارادته وان أراد الثانى فهو غير مناف للمأخوذ بشرط وهو مراد الشارح والمفهوم من عبارته وعند هذا يتضح الحال ويتبين ان لا اشكال (قوله كما فى الصلاة بدون بعض الشروط) قال شيخنا العلامة أى كالمخالفة التى فى الصلاة متلبسة بدون بعض الشروط والتمثيل للمخالفة لاصله بالشروط فيه نظر لان الشروط خارجة عن المشروط اللهم الا ان يراد بقولهم لاصله مايتوقف عليه الاصل شرطا كان أو ركنا اه (قوله فهى الفساد) قال شيخنا العلامة قد يعارضه نقل المصنف فى بحث النهى ان المنهى عنه لوصفه يفيد الصحة الا أن يراد الفساد هنا للوصف والصحة هناك للموصوف كما يشير اليه تعبيره بالمنهى دون النهى وصريح كلام ابن الحاجب اه (وأقول) هذا من الشيخ عجيب اذ لا يتوهم هذه المعارضة الا من لم يلاحظ قواعد الحنفية الذين هذا كلامهم والا فالفساد عندهم يستلزم الصحة فضلا عن مجرد انه لا ينافيها ولهذا عبر صدر الشريعة فى تنقيحه بقوله وان دل أى الدليل على أن النهى لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده أى عند الشافعى ويفسد عندنا أى معاشر الحنفية أى يصح بأصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره فلا يترجح العارض على الاصل اه ففسر الفساد بقوله أى يصح الخ (قوله للاعراض) قال شيخنا العلامة هو بيان للوصف المنهى عنه ومقتضى نقل التفتازانى ان الايقاع فى يوم النحر اه ثم حكى عبارة نقله المقتضية ذلك (وأقول) ماقاله الشارح مصرح به فى أصول الحنفية حتى فى تلويح التفتازانى حيث قال والنهى انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها أيام أكل وشرب على ماورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج أو باعتبار ان الصوم فى هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه أى غير داخل فى مفهومه اه ثم قال لكن صح النذر به أى بالصوم فى الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية فى الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهى فى فعل الصوم لا فى ذكر الله تعالى وايجابه على نفسه اه وعبارة التوضيح لصدر الشريعة وأما صوم الايام المنهية فلما ذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه

كما فى الصلاة بدون بعض الشروط أو الاركان وكما فى بيع الملاقيح وهى مافى البطون من الاجنة لانعدام ركن من البيع أى المبيع أو لوصفه فهى الفساد كما فى صوم يوم النحر للاعراض بصومه عن ضيافة الله تعالى للناس بلحوم الاضاحى التى شرعها فيه وكما فى بيع الدرهم بالدرهمين لاشتماله على الزيادة فيأثم به ويفيد بالقبض الملك الخبيث ولو نذر صوم يوم النحر

اعراض عن ضيافة الله تعالى مع انه يمكن حمل احدى العبارتين على الاخرى كان يكون جعل الوصف هو الايقاع باعتبار ما تضمنه من الاعراض المذكور (قوله صح نذره لان المعصية فى فعله) اعترضه شيخنا العلامة فقال تعليل الصحة بانتفاء المعصية مقتضاه انتفاء الصحة مع المعصية وهو خلاف ماصرح به عنهم بقوله ولو صامه خرج عن عهدته اﻫ (وأقول) لايخفى ان الشارح حاك لما قاله عن الحنفية ولم ينتصب لاختيار ماحكاه عنهم بل خلاف معتقده وقد تقرر فى الاصول ان الحكاية لاتعترض فان أراد الشيخ الاعتراض على الشارح لم يصح هذا الاعتراض وان أراد ان هذا الاعتراض متوجه على قول الحنفية فيمكن الانفصال عنه بمنع قوله وهو خلاف ماصرح به عنهم بقوله الخ لان قوله ولو صامه خرج عن عهدته ليس فيه تصريح بالصحة عندهم بل بالاعتداد وهو عندهم أعم من الصحة بل الشارح مصرح فى قوله المذكور بالفساد ألا ترى الى قوله فقد اعتد بالفاسد واما اعتراض الشيخ على هذا فسيأتى آنفا بيان بطلانه (قوله فقد اعتد بالفاسد) اعترضه شيخنا العلامة فقال قد علمت ان الفاسد عنده هو الوصف كالايقاع يوم النحر والدرهم الزائد فى المثالين دون الموصوف كالصوم والبيع فيهما والمعتد به هو الثانى لا الاول فأما الزيادة فلم يعتد فى ملكها الخبيث بالبيع فيها المنهى عنه بل بالقبض الذى هو سبب وضعى لذلك على ان قوله اعتد بالفاسد متناقض الطرفين اﻫ (وأقول) جميع ماهول به الشيخ فى هذا الاعتراض فى غاية السقوط لامنشأ له الاعدم اتقان مذهب الحنفية الذى الكلام فى تقريره وعدم مراجعة أصولهم أما قوله فقد علمت ان الفاسد عنده هو الوصف فهو بناء على غير أساس وحاشا الله ماعلمنا ذلك ولم يتقدم شئ يعلم هو منه فان أراد أن ذلك قد علم مما نقله قبل عن التفتازانى من أن الوصف هو المنهى عنه لا عله للنهى ومن أن متعلق التحريم عند أبى حنيفة هو ايقاع الصوم فى يوم النحر الذى هو وصف المنهى عنه لانفسه فيرده أن من الواضح انه لايلزم من كون الوصف هو المنهى عنه ولا من كونه متعلق التحريم أن يكون هو مسمى الفاسد عندهم مع أن الحنفية مصرحون بخلاف ذلك فانهم جعلوا مسمى الفاسد الفعل الموصوف كالصوم قال صدر الشريعة فى تنقيحه وان دل أى الدليل على أن النهى لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده أى عند الشافعى ويفسد عندنا أى بأصله لا بوصفه الى ان قال وذلك كالبيع بالشرط والربا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية اﻫ وقال فى توضيحه هذه أمثلة الصحيح لاصله لا بوصفه الذى نسميه فاسدا اﻫ وعلى هذا كلام غيره منهم فهذه نصوص صريحة فى ان الفاسد عندهم هو الموصوف كالبيع والصوم وقد حكموا بصحتهما بأصلهما وترتب الملك الخبيث بالقبض على البيع والخروج عن عهدة النذر على الصوم وهذا اعتداد بهما بلا شبهة فقد علم انه لا اشكال بوجه على قول الشارح فقد اعتد بالفاسد وأما قوله فأما الزيادة فلم يعتد فى ملكها الخبيث بالبيع فيها المنهى عنه بل بالقبض الخ ففيه تحريف لكلام الشارح ثم الاعتراض عليه بناء على هذا التحريف وذلك ان الشارح لم يقل انه اعتد فى ملكها الخبيث بالبيع بان يكون البيع محصلا للملك الخبيث وانما جعل ملكها الخبيث بالقبض دليلا على ان البيع الفاسد معتد به عندهم ولا شبهة فى صحة ذلك فان استفادة الملك بالقبض اعتداد بالبيع مطلقا اذ لو لم يعتد به لم يحصل الملك وان حصل القبض كما فى البيع الباطل وبين الامرين بون بائن فظهر انه لاغبار على

صح نذره لان المعصية فى فعله دون نذره ويؤمر بفطره وقضائه ليتخلص عن المعصية ويفى بالنذر ولو صامه خرج عن عهدة نذره لانه أدى الصوم كما التزمه فقد اعتد بالفاسد أما الباطل فلا يعتد به

ماذكره الشارح فى مسئلة الزيادة وانه برىء مما نسب اليه وأما قوله على ان قوله اعتد بالفاسد متناقض الطرفين فهو وهم محض لامنشأله الا ما استقر عنده من مذهب غير الحنفية والغفلة عن مذهبهم الذى الكلام فى تقريره وذلك لان مراده بتناقض الطرفين ان الاعتداد والفساد متنافيان اذ من لازم الفاسد عدم الاعتداد به فلا يصح جمع الشارح بينهما حيث وصف الفاسد بالاعتداد ومعلوم ان تنافيهما انما هو مذهب غير الحنفية وأما مذهب الحنفية فلا تنافى بينهما فيه كما علم مما تقرر من أن الفاسد عندهم صحيح بأصله تترتب عليه فوائده والشارح فى مقام بيان مذهبهم فكيف مع هذا يسوغ لعاقل دعوى التناقض فتأمل ولا تغفل (قوله وفات المصنف أن يقول والخلاف لفظى) أقول فيه أمران * الاول انه فات الشارح ان يبين ان الاعتداد بالفاسد دون الباطل لا ينافى كون الخلاف لفظيا كما فعل نظير ذلك فى الكلام على الفرض والواجب * والثانى ان الكورانى اعترض هذا الكلام حيث قال قال بعض المحققين ان صح لهم ذلك أى صحة البيع مع طرح الزيادة لامناقشة معهم فى التسمية ولنا فى هذا المقام نظر لان ثبوته عند الخصم لا يعتبر وعندهم ثابت بل ثبوته متواتر وربما لاحظ المصنف رحمه الله ما أشرنا اليه ولذا لم يذكر ان الخلاف لفظى ولا حاجة الى نسبة المصنف الى الذهول كما فعله بعض الشارحين فان الشارح يجب عليه حمل كلام المتن على محمل صحيح ما أمكنه والا يكون جارحا لا شارحا اه (وأقول) ما أشار اليه لا ينافى ان الخلاف لفظى كما أشرنا اليه فى الامر الاول خلافا لما توهمه فتأمله (قوله والاداء فعل بعض الخ) اعترضه الكورانى بأمرين وأجاب عن أحدهما حيث قال ثم قال بعض يصدق على ما اذا فعل بعضه قبل الوقت وبعضه فى الوقت مع عدم الجواز اجماعا ولعله اعتمد على ظهوره فلم يتحاش ثم لفظ البعض وان أفاد ما ذكرنا من ان ركعة من الصلاة اذا وقعت فى الوقت فالكل اداء ولكن يتناول بمفهومه بعض الصوم مع انه لا يتصور فيه ذلك فالاولى عدم ذكره كما اختاره الجمهور اه (وأقول) ما أجاب به فيما تقدم من الاعتماد على الظهور يجرى هنا بالاولى لانه اذا اعتمد على الظهور مع التصور فمع عدم التصور الذى اعترف به أولى ثم ذكر الكورانى هنا ان كلام المصنف صريح فى ان الاعادة ليست من قبيل الاداء بل الاقسام الثلاثة عنده متباينة وهو غير المصطلح عليه وخلاف ما عليه المحققون اذ الاعادة ما فعلت فى الوقت المقدر له ثانيا لاختلال الاول اه (وأقول) لا يرتاب عاقل فى ان ما عرف به المصنف الاداء شامل للاعادة اذ جميع ما اعتبره فى تعريفه متحقق فيها فلزم شمول تعريف الاداء اياها وانها من افراده وتعريف المصنف اياها من حيث انها اعادة لا ينافى ذلك فكلام المصنف ظاهر فى ان الاعادة قسم من الاداء لا قسيم له ولهذا قال الشارح المحقق ثم ظاهر كلام المصنف ان الاعادة قسم من الاداء وهو كما قال مصطلح الاكثرين اه فدعوى الكورانى ان كلام المصنف صريح فى خلاف ذلك دعوى باطلة قطعا والعجب منه انه يبالغ فى دعاويه من غير استناد الى شبهة فضلا عن حجة وليته عمل بقوله السابق فان الشارح يجب عليه حمل كلام المتن على محمل صحيح ما أمكنه الخ فان الحمل هنا ممكن بل فى غاية القرب كما تبين (قوله وقيل كل الخ) اعترض عليه باشتماله على حكاية خلاف فى تعريف الاداء ونصب الخلاف فى فصول التعريف غير معهود (وأقول) ما أبرد هذا الاعتراض فانه لو سلم ان ما ذكر غير معهود كان من محاسن

وفات المصنف ان يقول والخلاف لفظى كما قال فى الفرض والواجب اذ حاصله ان مخالفة ذى الوجهين للشرع بالنهى عنه لاصله كما يسمى بطلانا هل يسمى فسادا ولوصفه كما يسمى فسادا هل يسمى بطلانا فعنده لا وعندنا نعم (والاداء فعل بعض وقيل كل ما دخل وقته قبل خروجه) واجبا كان أو مندوبا وقوله فعل بعض

المصنف وزيادا نه الحسنة فانه فائدة لاتخل بمقام التعريف فكان اللائق بالمعترض ابدال اعتراض ذلك بالمبالغة فى استحسانه (قوله يعنى مع فعل البعض الآخر الخ) بين شيخنا العلامة انه دفع بهذا افساد التعريف من وجوه ثلاثة ثم قال فى احدى حاشيتين ولا يخفى فساد هذا الجواب اذ المعتبر فى صحة الحد وفساده صدق اللفظ دون عناية القرائن أو غيرها ثم قوله لكن بشرط الخ مقتضاه ان مفهوم الاداء هو فعل مطلق بعض وكون البعض ركعة هو شرط خارج عن ماهية الاداء وفيه بحث اه وفى الاخرى فى هذا الاخير ومن البين ان كون المفعول من الصلاة فى وقتها ركعة فأكثر معتبر فى مفهوم ادائها فجعله شرطا غير مسلم اه (واقول) أما أولا فلا يتعين ان الشارح قصد الجواب حتى يعترض عليه بأنه لا يخفى فساد هذا الجواب بل يجوز ان يكون مراده مجرد بيان مراد المصنف وأما ثانيا فحيث اشتهر بين الائمة ان أهل هذه الفنون يتساهلون قصدا فى التعاريف ويكتفون فيها بامثال ماذكر لا تليق المبالغة بالتشنيع عليهم بما ذكر واما ثالثا فغاية الامر ان التعريف بالاعم وقد أجازه المتقدمون واختاره غير واحد من المتأخرين فلا تنبغى المبالغة بهذا التشنيع وأما رابعا فاطلاق ماذكر من انه لا يعتبر فى صحة الحد عناية القرائن أو غيرها غير صحيح فقد صرحوا بخلاف ذلك الاطلاق قال فى الغرة وان يحترز أى وينبغى ان يحترز عن الالفاظ الغريبة والمشاركة والمجازية والاضمار والتكرار عما يلتبس فى الفهم الا اذا حصل للمخاطب علم بالغريب أو وجدت قرينة جلية على المراد فانها أى المجازات حينئذ فى حكم الحقائق اه وقوله قرينة قال شيخنا الشريف فى شرحه لفظية أو معنوية كشهرة ثم قال واعلم انه لا قدح فى المشترك أيضا عند وضوح القرينة المعينة بل الاضمار أيضا بل لو لم يخص بالمجاز قوله فانها فى حكم الحقائق لكان أولى اه ولعل ماذكرناه هو السبب فى سكوت الشارح عن جواب الاعتراض على المتن والا فتوجه الاعتراض عليه فيما ذكر بحسب الظاهر أمر يتبادر الى بعض آحاد الطلبة فكيف بهذا الشارح البالغ من الامامة وتحقيق العلوم أعلى مرتبة وأما الثانى فهو مدفوع بعد تسليم ان كون البعض ركعة معتبر فى مفهوم الاداء بأن الشارح لم يجعله شرطا لادائها وانما جعله شرطا لفعل البعض الآخر بعد الوقت وذلك لا ينافى انه معتبر فى مفهوم الاداء ولو سلم فالشارح جرى على عرف الفقهاء واستعمالهم فانهم يطلقون الشرط بمعنى ما لا بد منه فيشمل الاركان كما هو مصرح به فى كلامهم وعلى هذا قولهم شرط الصوم النية والامساك عن المفطرات الى غير ذلك وشرط البيع الصيغة الى غير ذلك فتأمل واعلم ان الاعتراض الاول قد سبق شيخنا اليه غيره كالكمال لكنه وجه فساد الجواب بشئ آخر حيث قال وما لم يكن فى التعريف ما يدل على خصوص الصلاة أى باعتبار الاكتفاء بالبعض ولا على ان المراد بعض خاص استند فى كونه مرادا الى انه معلوم من محله أى فى كتب الفقه ولا يخفى ان مثل ذلك لا يصلح مستندا لانه اذا فرض ان المخاطب بالتعريف يعلم ان المراد بالبعض المبهم فيه بعض معين وانه فى الصلاة خاصة وانه مع وقوع باقيها فى الوقت أو بعده لا قبله لم يفده التعريف شيأ اه ويجاب بان مراد الشارح ان المخاطب بالتعريف من يعلم ان اداء الصلاة لا يحصل بدون ركعة فى الوقت لكنه لا يعلم انه يحصل بركعة فقط فى الوقت أو يتوقف على فعل الجميع فى الوقت وحينئذ يستفيد من التعريف تحقق الاداء فى الصلاة بركعة لانها أقل ما يتحقق

يعنى مع فعل البعض الآخر فى الوقت أيضا صلاة كان أو صوما أو بعده فى الصلاة لكن بشرط ان يكون المفعول فيه منها ركعة كما هو معلوم من محله لحديث الصحيحين من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة وقوله بعض بلا تنوين لاضافته

به البعض بناء على ما علمه من عدم حصوله بدون ركعة ومن اطلاق البعض وعدم تقييده بفعل الباقى فيه انه لافرق ومن يعلم ان الصوم لا يتصور تلفيقه من يومين لكنه لا يعلم ان الاداء مقيد بالوقت المقدر له أو أعم فيستفيد من ذكر البعض وانه فى الوقت المقدر له انه لابد من وقوع البعض الآخر مع البعض الاول فى يوم واحد بناء على ما علمه من عدم تصور كون الصوم الواحد فى يومين وان الاداء ما يكون فى وقته المقدر له فى غيره فقوله يعنى مع فعل البعض الآخر الخ أى كما يستفاد من اطلاقه وقوله أو بعده فى الصلاة أى كما يفيده الاطلاق اى لا فى الصوم لظهور عدم تصوره وقوله كما هو معلوم أى مما علمه المخاطب من عدم حصوله بدون ركعة فالحوالة على العلم به من محله انما هو باعتبار انه علم من محله عدم الاكتفاء بدون الركعة فيلزم منه حمل البعض على الركعة والحاصل انه ليس المراد بقوله كما هو معلوم من محله ان المخاطب بالتعريف من يعلم ان اقل ما يتحقق به اداء الصلاة ركعة وانه لافرق بين ان يفعل الباقى معها فى الوقت أو خارجه وانه لابد فى تحقق اداء الصوم من وقوع جميعه فى الوقت كما توهمه الكمال وبنى عليه الاعتراض بل المراد به ان المخاطب به من يعلم انه لا يتحقق اداء الصلاة بدون ركعة ولا يعلم زيادة على ذلك من حيث الاداء فيحمل البعض الواقع فى التعريف بالنسبة للصلاة على الركعة ويستفيد من اطلاق العبارة انه لافرق بين فعل الباقى فى الوقت أو خارجه لامكان ذلك ومن يجهل أداء الصوم لكنه يعلم انه لا يتصور تلفيق صوم واحد من يومين فيستفيد من التعريف انه لابد فى اداء الصوم من وقوعه بتمامه فى وقته المقدر له فظهر افادة التعريف فى كلا القسمين والله أعلم (قوله الى مثل ما أضيف له المعطوف) فيه أمور * الاول قال شيخنا العلامة يريد بالمعطوف لفظ كل وفى كونه معطوفا أى على بعض نظر لانه مجرور بمضاف مماثل للمضاف الاول محذوف سبق عمله وهو خبر لمبتدا محذوف والجملة مقول قيل المعطوف على الجملة الاسمية قبلها والتقدير وقيل هو فعل كل الخ وكيف تكون كل معطوفة وهى بعد قيل التى لا يحكى بها الا جملة أو ما فى معناها اه (وأقول) هذا النظر صحيح بل هو من الواضحات التى لا تخفى على بعض الآحاد فضلا عن مثل الشارح ولكن الظاهر انه انما سماه معطوفا نظرا للمعنى لان الكلام فى معنى ان يقال والاداء فعل بعض فى القول الصحيح وكل فى القول الآخر واتكالا على مزيد وضوح المراد والميل الى جانب المعنى سبيل مسلوك وفيه تنبيه على ان حذف المضاف اليه يكتفى فيه بمثل ذلك وانه لا يشترط فيه تحقق العطف بحسب الحقيقة * والثانى قال الزركشى قال الفراء ولا يجوز حذف المضاف اليه فى مثل هذا الا فى المصطحبين كاليد والرجل والنصف والربع وقبل وبعد وأما نحو دار وغلام فلا يجوز ذلك فيه لو قيل اشتريت دار وغلام زيد لم يجز (قلت) ومن المصطحبين بعض وكل فى كلام المصنف اه * والثالث قال العراقى وفعل ذلك المصنف اختصارا ولو اجتنب المصنف مثل هذا فى التعريفات لكان أولى فانها موضوعة للايضاح والبيان وهذا ينافيه اه ويجاب بان المصنفين ذوى الاختصار كالمصطلحين على اغتفار أمثال ذلك فانهم يتعمدونه مع عدم الغفلة عن قواعد الحدود على ان غاية ذلك انه حذف لقرينة وهى اضافة المعطوف الى مثل المقدر والحذف فى الحدود جائز مع القرينة الا ان يقال شرط قرينة الحذف ان تكون واضحة وهذه ليست كذلك الا ان فى دعوى عدم وضوح هذه نظرا ظاهرا فليتامل

الى مثل ما أضيف اليه المعطوف حذف اختصارا كقولهم نصف وربع درهم وكذا قوله كل فى تعريف القضاء

(قوله والمؤدى مافعل) اعترض عليه الكورانى حيث قال وقوله والمؤدى مافعل مستدرك لانه اذا علم الاداء فالمؤدى معلوم بلا ريب لكنه قصد نوع تعريض بابن الحاجب حيث قال والاداء مافعل فى وقته المقدر له فرده المصنف بان ذلك هو المؤدى لا الاداء ولا مؤاخذة على ابن الحاجب لان الاداء يطلق على المعنى المصدرى وعلى المؤدى وقد استعمله فى الثانى والدليل على ذلك قوله مافعل فى وقته المقدر والوقت انما يكون مقدرا للمؤدى لا للمعنى المصدرى القائم بالفاعل اه (وأقول) دعواه الاستدراك وابداء الفائدة بقوله لكنه قصد الخ متناقضان اذ مع افادته ما لا يستفاد من تعريف الاداء لا يكون مستدركا اذ المستدرك فى امثال هذا المقام ما لا فائدة فى ذكره للاستغناء عنه بغيره والصواب القطع بانه لا استدراك نظرا للفائدة التى قصدها المصنف وان دعوى الاستدراك وهم محض على انا لو قطعنا النظر عن هذه الفائدة لم يصح الاعتراض بالاستدراك لان هذه معان اصطلاحية مختلف فيها وجاز ان يعتبر فى المشتق زيادة لا تستفاد من المشتق منه ففى تعريف المشتق مع تعريف المشتق منه احتياط فى البيان ودفع الاحتمال عنه ومع ذلك لا تصح دعوى الاستدراك ممن عنده أدنى استعمال وأما قوله ولا مؤاخذة على ابن الحاجب الخ فان أراد نفى المؤاخذة عنه مطلقا فهو باطل قطعا لظهور ان التعبير بالمؤدى أولى من التعبير بالاداء لانه لا اشتراك فى الاول وفى الثانى اشتراك وما خلا عن الاشتراك أولى فى البيان خصوصا فى التعاريف ان لم يكن واجبا فكون ابن الحاجب خالف الاولى مما لا شبهة فيه وان أراد نفى المؤاخذة عنه بمعنى انه لا فساد فيه فهذا لا يفيد لان المصنف لم يدع الفساد بل مخالفة الاولى لا يقال لا نسلم مخالفة الاولى أيضا لان الاداء فى عبارته مع تفسيره بما فعل لا يحتمل الا المؤدى لان مافعل ليس الا المؤدى لانا نقول هذا المنع مكابرة لا التفات اليها لان الاحتراز عن الاشتراك ولو مع القرينة لا يحتمل غير الاولوية على انا لا نسلم نفى الاحتمال لجواز تقدير المضاف الى مافعل وكثرة تقدير المضاف أى فعل مافعل بدليل التعبير بالاداء المناسب لذلك وأما قوله والدليل على ذلك الخ فهو استدلال فاسد لانه جعل وجه الدلالة ان الوقت انما يكون مقدرا للمؤدى وهو ممنوع بل هو مقدر للاداء أيضا بل قد يقال ان تقديره للمؤدى انما هو من حيث الاداء لا من حيث ذاته وكان الصواب فى الاستدلال ان يقول لان مافعل فى وقته هو المؤدى لا الاداء وهو حينئذ دليل ظنى لاحتمال تقدير المضاف كما تقرر فليتامل (قوله أوفيه وبعده على الاول) دفع لما يتوهم من قوله مافعل من المؤدى فيما اذا فعل البعض فقط فى الوقت هو المفعول فى الوقت فقط (فان قلت) أى دلالة من المتن على ارادة ذلك (قلت) دلالة عموم مافعله (قوله والوقت الزمان المقدر له) أى لما فعل كله الخ فيه أمور * الاول ان هذا شامل للوقت الاصلى والوقت التبعى كوقت أولى المجموعتين جمع تقديم بالنسبة للثانية ووقت ثانية المجموعتين جمع تاخير بالنسبة للاولى * والثانى قال شيخنا العلامة ولا يخفى عليك ان فى كل من تعريفى الاداء والوقت بما ذكر دورا ظاهرا لاخذ كل منهما قيدا فى تعريف الآخر اه (وأقول) اذا حمل كل من ذينك التعريفين على انه تعريف لفظى فلا دور ولا اشكال وكثيرا ما يرتكب هذا الحل لدفع الدور السعد والسيد وكثيرا ما يقتفى أثرهما فى ذلك شيخنا فما له أعرض عن ذلك هنا على ان لنا ان نمنع الدور عن التعريفين وان لم يكونا لفظيين اما عن تعريف

(والمؤدى مافعل) من كل العبادة فى وقتها على القول أو فيه وبعده على الاول (والوقت) لما فعل كله فيه أو فيه وبعده اداء أى للمؤدى (الزمان المقدر له شرعا

الاداء فلأن الوقت المضاف الواقع فيه يمكن تصوره بدون تصور مفهوم المؤدى الواقع فى تعريف الوقت لان حاصله الوقت المضاف للشئ شرعا وتصور هذا المعنى وتشخصه بدون تصور معنى المؤدى ممكن فلا دور وأما عن تعريف الوقت فبان يجعل الضمير فى له راجعا للمؤدى بمعنى الفعل المطلوب لا مع وصف الاداء وتصور ذلك ممكن بدون تصور مفهوم وصف الاداء فلا دور أيضا فليتأمل والثالث قال شيخنا العلامة أيضا هذا التعريف غير مانع لانه يدخل فيه بعض المقضيات كالصلاة فان وقتها عند خروج وقت الاداء هو وقت تذكرها فقد جعل الشارع لها وقتا هو وقت تذكرها فلو قال أولا بدل قوله مطلقا كما فعل ابن الحاجب لم يرد لان الوقت المقدر لها شرعا أولا هو وقت ادائها وأما وقت التذكر فى الفائتة فانه زمان مقدر ثانيا بعد فوات الوقت المقدر لها أولا اه (وأقول) المفهوم المتبادر من المقدر هو المعنى المحدد الاول والآخر فلا يصدق على زمان التذكر فى الفائتة فانه ليس كذلك كما هو الظاهر على انه قد يرد على التعبير بأولا الوقت التبعى فى الجمع فانه لم يقدر لغير صاحبة الوقت أولا بل ثانيا عند عروض مسوغ الجمع فليتأمل (قوله مطلقا) اعترضه الكورانى فقال ثانيهما أى البحثين ان قوله مطلقا فى تعريف الوقت بانه الزمان المقدر له شرعا مطلقا لا حاجة اليه اذ مقصوده بتلك الزيادة شمول الموسع والمضيق وذلك الشمول حاصل بدونه اذ يصدق على الكل انه الوقت المقدر له شرعا (فان قيل) لابد من قيد أولا ليخرج المقدر ثانيا لانه مما قدره الشرع مع ان الفعل الواقع فيه لا يتصف بالاداء كصلاة الناسى اذا ذكرها (قلت) لا يحتاج الى ذلك اذ الوقت صار حقيقة عرفية فى الاول فلا يتناول ذلك الا بقرينة والله أعلم اه (وأقول) اما ما ذكره أولا فجوابه ان الوقت وان شمل الموسع والمضيق الا ان ذلك لا يمنع انه قد يتوهم عدم ارادة الشمول أو انه لا يصدق على الموسع بناء على توهم ان المراد بالتقدير جعله بقدره فزاد مطلقا دفعا للتوهم وقد صرحوا بانه لا استدراك فيما قصد به دفع التوهم وممن صرح به العلامة ابن جماعة الملقب بشيخ الكل فى الكل فان أراد بقوله لا حاجة اليه ان فيه استدراكا أو انه لا فائدة فيه فهو غير صحيح كما تقرر أو انه لو تركه لم يفسد التعريف فهذا لا يقتضى رجحان تركه فيسقط الاعتراض به أيضا وأما ما أجاب به عن السؤال الذى أورده فهو حسن ويمكن ان يجاب عنه أيضا بما قدمناه من ان المتبادر من التقدير التحديد والتعيين بحيث يكون معين الاول والآخر ولا كذلك وقت تذكر الفائتة وافاقة النائم فلا يشمله التعريف وبذلك يندفع جزم شيخنا العلامة بمضمون السؤال وعدم دفعه والعدول الى تفسير مطلقا بغير ما فسره به الشارح حيث قال لو حمل على انه نعت لمصدر محذوف أى تقديرا مطلقا أى لا يتقيد بأحد دون أحد احترازا عن المقدر شرعا تقديرا مقيدا بأحد كوقت ذكر المنسية أو افاقة النائم عن الصلاة لكان أجود من حمل الشارح له على ما ذكر المقتضى لصدق التعريف بهذا الوقت المقيد الذى ليس الفعل فيه اداء فلا يطرد اه مع انه يرد على ما اختاره ان قيد الاطلاق حينئذ يخرج وقت احدى المجموعتين فى السفر بالنسبة للاخرى لانه مقدر شرعا تقديرا مقيدا بأحد وهو المسافر بشرطه كوقت ذكر المنسية المقيد بالناسى عند ذكره ولا يخرجه على ما اختاره الشارح كما هو ظاهر لا يقال بل يخرجه اذ الوقت حقيقة عرفية فى الوقت الاصلى للصلاة دون التبعى لانا نقول أما أولا فلا نسلم

مطلقا أى موسعا كزمان الصلوات الخمس وسننها والضحى والعيدا ومضيقا كزمان صوم رمضان وأيام البيض فما لم يقدر له زمان فى الشرع

ذلك كما هو معلوم من تصرفات الفقهاء وأما ثانيا فلو سلم ذلك وجب ان يراد بالوقت المعرف ما يشمل التبعي والا لم يكن تعريف الاداء جامعا فتأمله (قوله كالنذر والنفل المطلقين) أورد شيخنا العلامة ان مقتضاه ان النذر المقدر بزمن من المقدر له زمن فى الشرع ولا يخفى ان زمنه مقدر جعلا لا شرعا وان أوجب الشرع الوفاء به وان الفعل فيه اداء فيرد وقته على عكس تعريف الوقت بما ذكره اه (وأقول) فى جواب هذا اما ان نقول انه ليس المراد بكونه مقدرا شرعا ان الشارع باشر تقديره بل المراد ان تقديره معتبر فى الشرع واجب المراعاة فيه سواء كان المباشر للتقدير فيه هو الشارع أم غيره واما ان يلتزم ان المراد ان الشارع باشر تقديره ولا يضرنا هذا فيما نحن فيه لانه كما انه مقدر جعلا مقدر شرعا أيضا لان الشارع حدد وقته بالقدر الذى التزمه الناذر وأوجب مراعاته ولولا ذلك لم يلتفت لتقدير الناذر ولم تجب مراعاته ولا معنى لكون الوقت مقدرا شرعا الا اعتبار الشرع اياه لذلك العمل وايجاب مراعاته فيه سواء ابتدا ذلك فيه أو تقدم عليه تقدير المكلف وعلى الوجهين فالنذر المذكور اذا فعل فى وقته كان اداء ينطبق عليه حد الاداء فلا يرد وقته على عكس تعريف الوقت هكذا افهم واحذر ما قاله الشيخ وان كان من الجلالة بالمحل المعروف (فان قلت) ويؤيد ما قاله قول العضد فى شرح تعريف ابن الحاجب الاداء ما نصه فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل أو قدر لا شرعا كالزكاة يعين له الامام شهرا اه (قلت) لو سلم ذلك لم يضرنا لانا لا نسلم ان تعيين الامام ليس شرعيا ومع ذلك لا يرد علينا لان المعنى بالتقدير هنا تقدير يتوقف عليه الطلب أو الاجزاء والتعيين المذكور بخلاف ذلك اذ الزكاة مطلوبة قبله وبعده ومجزئة كذلك فلا دخل له فى واحد منهما وانما الغرض منه مجرد الاعلام بمجيئه بنفسه أو نائبه اليهم فى ذلك الوقت لاخذها منهم أو لدفعها له فيه ومن هنا يمكن استغناء ابن الحاجب عن الاحتراز عن ذلك (فان قلت) فما هو المحترز عنه بقولهم هنا شرعا (قلت) يظهر انهم لم يقصدوا به الاحتراز عن تقدير معتبر لا يكون شرعيا بل مجرد الاشارة الى انه لا أثر لتقدير غير شرعى بان لم يعتبر ويؤيد ذلك ان الشارح لم يذكره محترزا فليتأمل (قوله لا يسمى فعله الخ) فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة لو قال فعل بعضه لكان اجرى على التعريف الراجح لكنه راعى قوله يعنى مع فعل البعض الآخر الخ اه (وأقول) انما يكون قوله فعل بعضه أجرى على التعريف الراجح لو كان مسمى الاداء على التعريف الراجح هو فعل البعض فقط وليس كذلك بل هو فعل الكل ولو قال فعل بعضه لتوهم ان مسمى الاداء والقضاء فعل البعض فقط وليس كذلك فلله دره والثانى ان الظاهر ان التعبير بالفعل لا يخلو عن تسمح بالنسبة للايمان اذ هو التصديق المخصوص والتحقيق فى التصديق انه ليس من مقولة الافعال (قوله والقضاء الخ) أورد الكورانى هنا ما يتعجب منه حيث قال (فان قلت) على ما ذكرتم من ان الاداء هو الفعل الواقع فى الوقت المقدر شرعا فلم يسمون الحج الذى يأتى به المفسد فى القابل قضاء مع ان الحج وقته العمر كله (قلت) المشرع فيه وتلبس بافعاله تضيق عليه الوقت وذلك كما اذا تلبس بافعال الصلاة مع ان الصلاة واجب موسع يتضيق عليه الوقت ومن هذا التعريف انحل شبهة اخرى وهى ان الحج والصلاة كل منهما من قبيل الموسع فلم عصى فى الموت فى اثناء وقت الحج بدونه ولم يعص فى الموت فى اثناء وقت الصلاة بدونها تأمل وقد ذكر بعض الشارحين هنا كلاما يتعجب منه

كالنذر والنفل المطلقين وغيرهما وان كان فوريا كالايمان لا يسمى فعله اداء ولا قضاء وان كان الزمان ضرورى بالفعل (والقضاء فعل كل وقيل بعض ما خرج وقت ادائه) من الزمان المذكور ومع فعل بعضه الآخر بعد خروج الوقت أيضا صلاة كان أو صوما أو قبله فى الصلاة وان كان المفعول منها فى الوقت ركعة فاكثر والحديث المتقدم فيها فيمن زال عذره كالجنون وقد بقى من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه الصلاة ولو قال المصنف وقته كما قال فى الاداء كفى (استدراكا) بذلك الفعل (لما) أى لشئ (سبق له مقتض للفعل)

وهو انه شرح البعض فى قول المصنف فى تعريف الاداء بالركعة على ما قررنا ثم قال هنا كلاما
حاصله ان القضاء هو الفعل الواقع خارج الوقت أو بعضه ولو كان ذلك البعض اكثر من ركعة
فورد عليه انك قلت ان أدرك الركعة أدرك الصلاة فأجاب بأن ذلك فيمن زال عذره كالجنون
وقد بقى من الوقت ركعة وكل هذا سهو ظاهر اذ مسئلة العذر غير مسئلة الاداء وهو ان يزول
العذر وقد بقى من الوقت قدر ركعة أو تكبيرة وخلا المكلف عن العذر قدر ما يسع تلك الصلاة
تجب تلك مع ما قبلها ان أمكن الجمع والا فهى فقط فالكلام هنا فى الوجوب سواء صلاها أو لم
يصلها أبدا أو صلاها خارج الوقت والمسئلة الاولى مطلقة فيمن أدرك من الوقت قدر ركعة أو
دخل فى الصلاة وتلبس وأوقع ركعة فى الوقت الشرعى والباقى آخره فاين احدى المسئلتين من
الاخرى والله أعلم اه (وأقول) أما ما ذكره أولا من السؤال والجواب فقد أخذه من غيره فان
ذلك مذكور مشهور فى كلام الناس لكن هذا الجواب أحد الجوابين وثانيهما ان المراد
بالقضاء فيه المعنى اللغوى وهو بمعنى الاداء فلا ينافى الاداء الاصطلاحى وعلى هذا يحتاج للفرق
بينه وبين النذر المطلق اذ كل منهما وقته العمر مع ان النذر المذكور لا يوصف باداء ولا قضاء
كما صرح به الشارح المحقق لعدم تقدير وقت له وقد يلتزم الشارح التسوية بينهما فلا يوصف
الحج عنده باداء ولا قضاء وهو ما اختاره السبكى فيه ككل ما لم يعين له وقت ويحمل اطلاق
الفقهاء الاداء والقضاء فيه على التجوز نعم فرق السيد فى حواشى العضد بينه وبين النوافل
المطلقة حيث قال فى قول العضد فخرج ما لم يقدر له وقت كالنوافل ما نصه أى المطلقة اذ لم يقدر
لها وقت بخلاف الحج فان وقته مقدر معين لكنه غير محدود فيوصف بالاداء ولا يوصف بالقضاء
لوقوعه دائما فيما قدر له شرعا أولا واطلاق القضاء على الحج الذى يستدرك به حج فاسد مجاز من
حيث المشابهة مع المقتضى فى الاستدراك اه فليحرر ما أفاده هذا الكلام من ان وقت الحج
مقدر معين دون نحو النوافل المطلقة مع اشتراك الجميع فى ان وقتها العمر الا ان يدعى ان
الشارع عين مطلق الزمن للحج وسكت عن ذلك فى النوافل لكن قضية تنظيره أعنى الكورانى
بالصلاة فى قوله وذلك كما اذا تلبس بافعال الصلاة الخ ان فعل الصلاة فى الوقت بعد الافساد فيه
قضاء وهو وجه ضعيف والصحيح خلافه وقوله ومن هذا التعريف انحل شبهة أخرى الخ فلا يخفى
ما فيه فان ما ذكره لا يفيد انحلال تلك الشبهة كما ترى الا ان يكون فى هذه النسخة الواقعة لى شئ
ساقط يفيد انحلالها وأما قوله وقد ذكر بعض الشارحين هنا كلاما يتعجب منه الخ فالظاهر انه
أراد ببعض الشارحين سيدهم باتفاق كل من له ادنى عقل المحقق المحلى وحينئذ فهذا ادل
دليل واصدق شاهد على غباوته ومجازفته وتصديه لما ليس له أهلا فانه لم يفهم كلام هذا المحقق
ولا عرف ما أريد به مع وضوحه فيه ومع ذلك اجترا وافترى وذلك لان عبارة المحلى مع المتن ما نصه
والقضاء فعل كل وقيل بعض ما دخل وقت ادائه من الزمان المذكور مع فعل بعضه الآخر
بعد خروج الوقت أيضا صلاة كان أو صوما أو قبله فى الصلاة وان كان المفعول منها فى الوقت
ركعة فأكثر والحديث فيمن زال عذره كالجنون وقد بقى من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه
الصلاة اه ومعلوم ان قوله مع فعل بعضه الآخر الى قوله فأكثر شرح للقول الثانى الضعيف
الذى ذكره المتن بقوله وقيل بعض الخ ولما تضمن ذلك انه اذا وقع بعض الصلاة فى الوقت وبعضها

بعد الوقت كانت قضاء على هذا القول وان كان الواقع فى الوقت ركعة فأ كثر ورد عليه حديث
الصحيحين من ادرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة الذى استدل به القول الاول الصحيح
على ان الصلاة فيما ذكر اداء كما تقدم فاجاب هذا القائل عنه بحمله على من زال عذره كالجنون
وقد بقى من الوقت ما يسع ركعة فتجب عليه الصلاة فالحديث وارد فى بيان القدر الذى تجب
الصلاة اداء بادراكه وهو ما الكلام هنا فيه وكل هذا منصوص عليه على هذا الوجه فى كلام
الفقهاء فالمحقق المحلى أراد بقوله والحديث فيمن زال عذره الخ حكاية جواب هذا القائل
عن ورود الحديث على ما حكاه المحقق عن مذهبه بقوله وان كان المفعول منها فى الوقت ركعة
فاكثر وعلى هذا فهو كلام صحيح واضح كل الوضوح لا غبار عليه ولا حكاية فانظر هذا الغبى
المتشبع بالزور كيف حرف وحرف وقال مع ذلك ما قال مما يعود عليه بغاية الشناعة وذلك لانه
ان أراد بقوله فورد عليه انك قلت الخ ما قرره الشارح على الصحيح فى الاداء من حصوله بادراك
ركعة فى الوقت وان ذلك وارد على ما قرره هنا على القول المرجوح فى القضاء من انه اذا فعل
بعض الصلاة خارج الوقت كانت قضاء وان كان المفعول منها فى الوقت أكثر من ركعة فيكون
حاصل الايراد على هذا ان ما قرره على الصحيح فى الاداء من حصوله بادراك ركعة فى الوقت وارد
على ما قرره على الضعيف فى القضاء من حصوله وان أدرك ركعة فاكثر فى الوقت فكلام
الشارح برئ من احتمال ذلك بوجه ولا يتوهم هذا من كلامه الا من عمى قلبه وانطمس لبه مع
ان ذلك لا يناسب بوجه ما دل عليه قوله ان مسئلة العذر غير مسئلة الاداء الخ كما لا يخفى وان
أراد به ما دل عليه الحديث الذى استدل به القول الصحيح فى الاداء من ادراك الصلاة بادراك
ركعة فى الوقت وانه وارد على القول الضعيف فى القضاء وان القول الضعيف فيه أجاب عنه
بحمله على انه وارد على بيان القدر الذى تجب الصلاة بادراكه لا فى بيان القدر الذى تصير
الصلاة اداء بادراكه كما فعل القول الصحيح فى الاداء فهذا كلام صحيح مطابق للواقع ولصريح
تعبير الشارح فلا معنى للتشنيع حينئذ لكن هذا ايضا لا يناسب بوجه ما دل عليه قوله اذ مسئلة
الاداء غير مسئلة العذر الخ ولا يناسب حينئذ ما صنعه من اضافة القول الى الشارح بقوله
فورد عليه انك قلت الخ اذ القول على هذا قول النبى صلى الله عليه وسلم لا قول الشارح وان
أراد ما دل عليه الحديث كما ذكرنا وورد على القول الضعيف فى القضاء أجاب عنه الشارح
بحمله على بيان القدر الذى تجب الصلاة بادراكه فان أراد مع ذلك ابقاء المسئلة الاولى بحالها
من ان المقصود بها بيان الاداء فهذا كلام صحيح لا يحتمل التشنيع بوجه فما معنى التشنيع
حينئذ لكنه أيضا لا يناسب بوجه قوله اذ مسئلة الاداء غير مسئلة العذر الخ وان أراد مع
ذلك ان الشارح صرف المسئلة الاولى عن بيان الاداء الى بيان الوجوب عند زوال العذر كما
هو المناسب لقوله اذ مسئلة العذر الخ الدال على ان وجه اعتراضه ان الشارح لم يميز بين
المسئلتين فهذا لا يتوهمه من عبارة الشارح القاطعة بخلافه الا من انطمست بصيرته وعميت
سريرته وبهذا كله يظهر تهوره وتقوله ومجازفته بقوله وكل هذا سهو ظاهر الخ وانه لم يزد فى
هذا المقام على التشنيع بالاغلاط والاوهام فما أحقه بقول القائل

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

والعمر الله ان مثل هذه الاغلاط احقر من ان يلتفت اليها ولولا ما غلب من قصور الزمان واغترار
أهلها بما الها لكان الاضراب عنها صفحا أولى ولا توفيق الا بالله (قوله أى لان يفعل) أقول من
فوائد هذا التفسير الاشارة الى ان المراد بالفعل هنا المعنى المصدرى لا الحاصل بالمصدر الذى هو
المفعول لانه حينئذ يتكرر مع قوله له الراجع ضميره المجرور ولما الواقع على الحاصل بالمصدر كما ان
كلا وبعضا فى التعريف واقعان على الحاصل بالمصدر بدليل وقوعهما متعلق الفعل المصدر به
التعريف لانه بالمعنى المصدرى (قوله أحسن من قول ابن الحاجب الخ) قال شيخنا العلامة
العذر له يعنى لابن الحاجب بناء ذلك على مذهبه من اختصاص القضاء بالواجب الا الفجر فانه
يقضى نفله حقيقة وقيل مجازا اه (وأقول) ان أراد بهذا الاعتذار دفع فساد ما قاله ابن
الحاجب فليس الكلام فيه اذ الكلام فى الاحسنية لا فى الوجوب أو دفع أولوية ما قاله المصنف
عليه فهو ممنوع اذ من الواضح ان شمول التعريف لسائر المذاهب أحسن من اختصاصه
بالبعض بل هو مختص على نفس مذهبه بالبعض نظرا للفجر بل التعبير باحسن المشعر بجواز غيره
اتماء وعلى رأى من لا يشترط فى التعريف كونه جامعا ويجوز التعريف بالاخص أما على رأى
من يشترط ذلك فالتعبير بقوله مقتض متعين (قوله وخرج بقيد الاستدراك الخ) قال شيخنا
العلامة استدراك الشئ وادراكه الوصول اليه ولا يخفى ان فعل الصلاة جماعة فى وقتها مطلوب
وفعلها جماعة بعد وقتها المؤداة فيه لا جماعة توصل الى ما سبق له مقتض فالحد صادق عليه وليس
قضاء فهو غير مطرد واخراجه منه بالقيد المذكور كما فعل الشارح محل نظر ثم انه لا يصدق على
فعل صلاة بعد وقتها المؤداة فيه بطهارة مظنونة تبين نقيضها لسقوط المقتضى بالفعل الاول فلم
يتوصل بالفعل الثانى الى ما سبق له مقتض وهو قضاء بلا نزاع فيكون الحد غير منعكس فليتأمل
اه (وأقول) أما الاول فجوابه من وجهين أحدهما ان المراد كما لا يخفى بسبق المقتضى لفعله سبق
المقتضى لفعله فى خصوص الوقت بان سبق طلب فعله فى خصوص ذلك الوقت اذ لا استدراك الا
حينئذ اذ المفهوم عرفا من الاستدراك طلب ادراك ما فات الا ترى انه لا يوصف الفعل فى وقته
بالاستدراك لا فى خصوص غيره ولا فى الاعم منه ومن غيره والمقتضى لاعادة الصلاة بعد الوقت
فى جماعة على القول بها والا فنى طلبها بل جوازها اختلاف عندنا لم يقتض خصوص ايقاع تلك
الاعادة فى خصوص ذلك الوقت وانما اقتضى مطلق اعادتها أعم من ان يكون فى الوقت أو بعده
فاذا وقعت بعد الوقت كانت من قبيل العمل بالمقتضى لا من قبيل الاستدراك لما سبق له مقتض
فتامله فلعمرى انه فى غاية الحسن والظهور والعجب من الشيخ كيف خفى عليه هذا حتى توقف
فى خروج الاعادة بالقيد المذكور والثانى انا لو تنزلنا عن ذلك قلنا ان نقول ان المفهوم من
كلامهم وصنيعهم كما لا يخفى على المتامل فيه ان الاستدراك ليس مجرد الوصول الى ما سبق له
مقتض بل لا بد مع ذلك من ان يكون الوصول اليه مطلوبا على وجه الجبرية للخلل الواقع أولا
اما بترك الفعل رأسا واما بفعله على وجه فيه خلل وحينئذ فلا نسلم ان الاعادة جماعة مطلوبة
كذلك ومما يؤيد انها لم تطلب كذلك او يقطع به طلب الاعادة جماعة وان فعلت تلك المعادة أولا
فى جماعة أكثر وأكمل قطعا من الثانية اذ لا معنى لطلب جبر الافضل الا كمل قطعا بما دونه قطعا
كما لا يخفى وحينئذ فاخراج الاعادة بالقيد المذكور كما فعل الشارح فى غاية الصحة والاعتبار

أى لان يفعل وجوبا أو ندبا
فان الصلاة المندوبة تقضى
فى الاظهر ويقاس عليها
الصوم المندوب فقوله
مقتض أحسن من قول
ابن الحاجب وغيره وجوب
لكن لو قال لما سبق لفعله
مقتض كان أوضح وأخصر
(مطلقا) أى من المستدرك
كما فى قضاء الصلاة المتروكة
بلا عذر أو من غيره كما
فى قضاء النائم الصلاة
والحائض الصوم فانه سبق
مقتض لفعل الصلاة
والصوم من غير النائم
والحائض لا منهما وان
انعقد سبب الوجوب أو
الندب فى حقهما الوجوب
القضاء عليهما أو ندبه لهما
وخرج بقيد الاستدراك
اعادة الصلاة المؤداة فى
الوقت

واطراد الحد على هذا مما ليس عليه غبار وأما الثاني فجوابه منع عدم الصدق الذى ادعاه قوله
لسقوط المقتضى بالفعل الاول قلنا الساقط مقتضى الدليل الطالب للفعل الاول ولكن هناك
دليل آخر عام طالب لفعل ماوقع على خلل مرة أخرى وهو معنى قولهم القضاء بامر جديد أى
بامر آخر غير الامر الاول فاذا تبين انتفاء الطهارة تبين طلب الفعل مرة أخرى بدليل آخر فاذا
فعله مرة أخرى بعد خروج الوقت صدق عليه انه استدراك لما سبق له مقتض فقوله فلم يتوصل
بالفعل الثانى الى ماسبق له مقتض ممنوع منعا لاشك فيه وحينئذ فانعكاس الحد أمر ثابت
لا اشتباه يعتريه (قوله بعده) قال السيد السمهودى اقتضى ان الاعادة قد تطلق على المقضى وهو
مخالف لما سيأتى فى تعريف الاعادة لكن صرح البرماوى بان العبادة ان سبقت بمثلها سميت
اعادة مع كونها تسمى فى الوقت اداء وفيما بعده قضاء قال وغاية ذلك ان اجتمع فى كل حال اسمين وبين
الاعادة وكل من الاداء والقضاء عموم وخصوص من وجه قال وممن صرح بانه لا يعتبر الوقت فى
الاعادة سليم الرازى فى التقريب اه ماذكره السيد (وأقول) تسمية الاعادة بعد الوقت قضاء
ينافى كلام الشارح حيث أخرجها بقيد الاستدراك بل قضية كلامه ان هذه الاعادة ليست
قضاء وان القضاء لا يكون الا حيث لم يقع فعل مجزئ فى الوقت ولا مانع من ذلك فليتامل (قوله
مثلا) اقول قضيته جواز الاعادة بعد الوقت فرادى والمفهوم من الفروع امتناع ذلك الا اذا
جرى خلاف فى صحة ماوقع فى الوقت فتسن اعادته مطلقا لكن اذا أعاده بعد الوقت فالظاهر انه
يوصف بالقضاء لانه استدراك لانه بمراعاة القول بعدم صحة الواقع فى الوقت ويحتمل انه اشارة الى
جواز الفرادى على سبيل الفرض أو لعل فيه خلافا فليراجع (قوله من ان فعل أقل من ركعة
الخ) قال شيخنا العلامة الصواب اسقاط ان وقضاء بان يقول من فعل أقل من ركعة فى الوقت
والباقى بعده لان الذى يطلق عليه قضاء ويخرج بالقيد من حد الاداء ويضاف الى حد القضاء
المذكور هو هذا الفعل لا كونه قضاء اه (وأقول) يجوز ان يكون الكلام على حذف مضاف
فى الجانبين أى فيضم الى حكمه حكم ماخرج بالقيد ولاشك ان حكم الخارج انه قضاء فيضم الى
حكم الكل وهو انه قضاء ويجوز ان تكون من للابتداء أى حال كون ماخرج بالقيد من حيث
انه خارج به مبتدأ من ان فعل أقل من ركعة الخ أى مبتدأ من ثبوت ذلك وناشئا منه ويجوز ان
تكون للتعليل أى ماخرج بالقيد من أجل أن فعل أقل من ركعة الخ وحينئذ يندفع التصويب
(قوله وبين ذى الركعة) أى المركب من الركعة فى الوقت والباقى بعد الوقت (قوله اذ معظم
الباقى) احترز بالمعظم عن التشهد والسلام (قوله كالتكرير لها) قال شيخنا العلامة انما لم
يجعله تكريرا حقيقة لان التكرير هو الاتيان بالشئ ثانيا مرادا به تأكيد الاول وهذا ليس
كذلك اذ مابعد الركعة فى الصلاة مقصود فى نفسه كالاولى اه (وأقول) كما ان كل واحدة من
خمس اليوم ليست تكريرا لمثلها فى الامس (قوله والمقضى المفعول) ليس هذا حدا كاملا
بل هو من الاكتفاء أى المقضى المفعول السابق الذى فهم من تعريف القضاء وهكذا فى
تعريف المؤدى قاله شيخنا العلامة وفيه بحث سنشير اليه (قوله المستغنى بأحدهما) أى
بتعريف أحدهما عن تعريف الآخر واياك ان تتوهم ان ذلك الاستغناء يوجب التكرار
لما بيناه فيما سبق (قوله قال اشارة الى الاعتراض عليه) قد يقال هذه الاشارة لا تتوقف على

بعده فى جماعة مثلا ولما
اطلق البعض فى الاداء العلم
بقيده المتقدم اقتصر على
الكل فى القضاء فيضم اليه
ماخرج بالقيد من ان فعل
أقل من ركعة فى الوقت
والباقى بعده قضاء والفرق
بين هذا وبين ذى الركعة
انها تشتمل على معظم
أفعال الصلاة اذ معظم
الباقى كالتكرير لها
فجعل مابعد الوقت تابعا لها
بخلاف مادونها (والمقضى
المفعول) من كل العبادة
بعد خروج وقتها على
القولين أو وبعضه على
الثانى وانما عرف المصدر
والمفعول المستغنى بأحدهما
قائلا فى المؤدى مافعل
الذى صدر به ابن الحاجب
تعريف الاداء والقضاء
والاعادة قال اشارة الى
الاعتراض عليه

الجمع بين تعريفي المصدر والمفعول بل يكفي فيها الاقتصار على تعريف المؤدى قائلا فيه المؤدى ما فعل ويجاب بان المراد الاشارة على الوجه الابين اذ قد لا يفهم من الاقتصار المذكور افادة الاعتراض بل مجرد افادة عبارة أخرى مساوية لعبارة ابن الحاجب فليتأمل (قوله قال اشارة الى الاعتراض عليه الخ) قال الكمال أسند الشارح ذلك الى المصنف التنبيه على انه لا يخلو عن نظر وكانه والله أعلم يشير الى ما قاله شيخه البرماوي من ان اطلاق الاداء والقضاء في عبارة الاصوليين والفقهاء من اطلاق المصدر على المفعول الذي صار لشهرته وتكراره حقيقة عرفية اه (وأقول) للمصنف ان يقول هذا الاخلاص من الاعتراض لان اللفظ على هذا مشترك بين المصدر واسم المفعول واجتناب المشترك في مقام البيان خصوصا في التعاريف أولى ان لم يكن واجبا ويمكن ان يكون المصنف قصد هذا أيضا فيكون مراده بالاعتراض انه خالف الاولى لانه ان لم يثبت كون هذه الالفاظ حقائق عرفية في اسم المفعول احتاج في التصحيح الى التأويل والا لزم استعمال المشترك وكلاهما يجتنب في التعريف فينبغي اجتنابه في المعرف أيضا (فان قلت) انما الاجتناب اذا لم تكن قرينة وهي موجودة هنا فان التعريف الذي أورده أعني ما فعل لكونه لا يناسب المعنى المصدري يعلم منه ان المراد بالمعرف اسم المفعول (قلت) لكنها قرينة ضعيفة لا تمنع حيرة الناظر في ان المراد بالمعرف اسم المفعول بدليل التعريف أو أن التعريف على حذف المضاف بدليل المعرف وذلك خلاف الاليق بالتعريف ان لم يمتنع على ان تجويزهم المجاز والمشترك في التعاريف مع القرينة الواضحة لا يبعد ان المراد به مجرد الصحة فلا ينافي أولوية اجتناب ذلك مطلقا وما ثبت من ذلك التعريف ينبغي ان يثبت للمعرف ايضا فليتأمل (قوله وان كان اطلاقه عليه شائعا) اشارة الى أن شيوعه لا يدفع الاعتراض ووجهه ما أشرنا اليه (قوله لانه أخصر منه أي بكلمة) أي وان كان ذاك أخصر من هذا حروفا وفيه اشارة الى ان الغرض قد يتعلق بالاختصار باعتبار الكلمات وقد يتعلق بالاختصار باعتبار الحروف ولا مانع من ذلك (فان قلت) الغرض من الاختصار تصغير الحجم وهذا انما يكون في الاختصار باعتبار الحروف (قلت) قد يتعلق الغرض بتصغير حجم المجموع في الجملة وهذا لا ينافيه مراعاة الاختصار باعتبار الكلمات في بعض المواضع لبعض الاغراض (قوله اذ لام التعريف كالجزء من مدخولها) قال شيخنا العلامة وفي كونها لام التعريف نظر بل الصحيح انها موصول اسمي اه وقال في مرة أخرى فيه مسامحة لان اللام في ذلك ونحوه اسم موصول على الصحيح لا حرف تعريف اه (وأقول) يمكن الجواب بوجهين أحدهما ان لام التعريف تحتمل الموصولة لانها دالة على تعين مسماها فالمراد بها الموصولة والثاني انه جعل لفظ مفعول اسم جنس لما تعلق به الفعل ثم عرف بلام العهد اشارة لما فهم من تعريف القضاء فليس هو بمعنى اسم المفعول صفة حتى تكون أل فيه موصولة وعلى هذا فلا نقص في التعريف وكانه أخذ ذلك من اقتصار المصنف على قوله المفعول اذ لو أراد به اسم المفعول لاحتاج الى زيادة كان يكون المفعول خارج وقته الى آخر ما يفهم من تعريف القضاء (قوله فلا تعد فيه كلمة) قال شيخنا في استنتاج عدم العد كلمة من كونها كالجزء بل من كونها جزأ نظر لا يخفى اه (وأقول) وجه هذا الاستنتاج انها لما أشبهت جزأ الكلمة الواحدة بشدة امتزاجها بمدخولها لم تعد

في ذلك أي المحوج لتصحيحه الى تأويل المصدر بالمفعول وان كان اطلاقه عليه شائعا وعدل في المقضي عما فعل الى المفعول قال لانه أخصر منه اي بكلمة اذ لام التعريف كالجزء من مدخولها فلا تعد فيه كلمة

كلة يعني انه صح ان لا تعد كلة بل عد المجموع كلة كما ان الجزء لا يعد كلة مع مدخوله بل المجموع كلة واحدة وانما أولناه بذلك لما صرح به الرضى من ان المعرف باللام كلمتان صارتا من شدة الامتزاج كلة واحدة اه فان قضية ذلك انه يصح أيضا ان تعد كلة وصرح الجامى بخروج مثل الرجل عن حد الكلمة بقيد الافراد قال لكنه يعد لشدة الامتزاج لفظة واحدة اه (فان قلت) هل يتم التوجيه على هذا التأويل (قلت) نعم لان مجموع الكلمتين اذا كان يصح ان يعد كلة اخصر في الجملة باعتبار الكلمات من مجموع كلمتين لا يصح أن يعد كلمة وأما قوله بل من كونها جزأ فان أراد جزأ من الكلمة الواحدة كما هو المراد في السياق فلا اشتباه في ضعف النظر اذ لا ينافى في جزء الكلمة الواحدة ان يعد كلة وان أراد جزأ في الجملة فليس الكلام فيه نعم اعترض بعضهم بوجه آخر حيث قال في قوله فلا تعد كلة أى فتبقى كلمتين اسم المفعول وضميره وهما اخصر مما انفعل لانه ثلاث كلمات ما والفعل وضميره وقد يقال الاختصار صفة للفظ باعتبار كثرة الحروف وقلتها لا باعتبار تعدد كلة واعتبار المقدر وعدم اعتبار الملفوظ بعيد اه ويجاب بان الاختصار يكون تارة باعتبار الكلمات وتارة باعتبار الحروف وكلاهما جهة ترجيح قد يتعلق الغرض بها ويكفى في اختيار أحد الامرين مرجح له من وجه وان ترجح غيره بوجه آخر ولو أرجح كما أفاده شيخنا الشريف (قوله وزاد مسئلة البعض) قال شيخنا العلامة التعريف في الاصطلاح ليس من المسائل لانه ليس فيه حكم بل هو مركب تقييدى فاطلاق المسئلة عليه مجاز اه (أقول) او باعتبار لازمه فانه يستلزم مسئلة وحكما (قوله الواصفين لذات الركعة في الوقت بهما) أى بعضهم يصفها بالاداء وبعضهم يصفها بالقضاء (قوله والعكس) الاوجه عطفه على تبعية أى بهذه التبعية وبعكسها وهو تبعية ما في الوقت لما بعده ويمكن عطفه على ما (قوله وبعض الفقهاء حقق) قال شيخنا العلامة قضية كلامه ان الاقوال ثلاثة ظاهر وتحقيق ملحوظ وتحقيق بعض الفقهاء والشارح وجه زيادة البعض بقيده المبنية على الظاهر كما قال باشتمال الركعة على المعظم بجعل ما بعد الوقت تابعا وهو التحقيق الملحوظ فلزم اتحادهما اه (وأقول) لزوم الاتحاد ممنوع والفرق بينهما انه على ظاهر كلام الفقهاء يكون الجميع أداء حقيقة اكتفاء في اتصافه بالاداء حقيقة باشتمال الواقع في الوقت على معظم أفعال الصلاة وذلك بوقوع ركعة في الوقت وعلى التحقيق المذكور لا يكون الجميع اداء حقيقة بل على وجه التوسع فالتبعية مختلفة على القولين فانها على الاول تبعية تقتضى الوصف بالاداء حقيقة وعلى الثانى تبعية تقتضى الوصف به توسعا وهذا حاصل تقرير الكمال ولا ينافيه قول الشارح الآتى وكذا على الاداء نظرا للتحقيق لان حاصله ان الفقهاء وان نظروا للظاهر فوصفوا الجميع بالاداء حقيقة نظروا للتحقيق أيضا فحكموا بالاثم بخلاف الاصوليين فانهم قصروا نظرهم على التحقيق لكن يشكل عليه ان مقتضاه ان الاصوليين وصفوا الجميع بالاداء توسعا بل انهم اختلفوا فيه مع ان ذلك غير معروف عنهم كما يدل عليه قوله وزاد مسئلة البعض على الاصوليين الخ ولهذا قال الزركشى في هذا الذى زاده المصنف انما هو رأى الفقهاء دعاهم اليه ظاهر قوله صلى الله عليه وسلم من أدرك ركعة من الصلاة فقد أدرك الصلاة ولعل الاصوليين لا يوافقونهم على تسميته أداء وعباراتهم طافحة بذلك اه وقال الولى العراقى

وزاد مسئلة البعض على الاصوليين في تعريفى الاداء والقضاء جريا على ظاهر كلام الفقهاء الواصفين لذات الركعة في الوقت بهما وان كان وصفها بهما في التحقيق الملحوظ للاصوليين بتبعية ما بعد الوقت لما فيه والعكس وبعض الفقهاء حقق فوصف ما في الوقت منها بالاداء وما بعده بالقضاء ولم يبال بتبعيض العبادة في الوصف بذلك الذى فر منه غيره وعلى هذا والقضاء يأثم المصلى بالتأخير

وهذا الذى اعتبره فى الاداء من فعل البعض لم يعتبره الاصوليون والظاهر انهم لا يسمون فعل البعض ولو كان ركعة أداء وتبع المصنف فى ذلك الفقهاء وما كان ينبغى فى بيان مصطلح الاصول اهـ ويمكن ان يقال ان وصف ذات الركعة بهما بالتبعية المذكورة ليس داخلا فى مفهوم التحقيق بل ليس التحقيق الا مجرد انتفاء الاداء الا ان الفقهاء لما اثبتوا الاداء أخذا من الحديث كان بالنظر الى التحقيق تبعيا لا أصليا وعلى هذا فلا اشكال فى تباين الاقوال الثلاثة ولا فى عدم نسبة الاداء مطلقا الى الاصوليين لان الحاصل حينئذ ان الفقهاء قالوا بالاداء أخذا من الحديث وان كان بالنظر للتحقيق تبعيا وان الاصوليين لاحظوا مجرد التحقيق فلم يقولوا به مطلقا وان بعض الفقهاء حقق فقال بهما معا فليتأمل (قوله وبعض الفقهاء حقق) أى تحقيقا آخر مغايرا للتحقيق الملحوظ للاصوليين بدليل المقابلة (قوله وكذا على الاداء) فان قلت لم يقل وعلى التحقيق الملحوظ للاصوليين قلت اكتفاء بقوله نظرا للتحقيق أو بقوله والقضاء (قوله أى المعاد أى فعل الشئ ثانيا) ان قلت تفسير الضمير بالمعاد المفهوم من الاعادة يوجب الدور ولا ينجى من لزوم الدور تفسير هذا بقوله أى فعل الشئ ثانيا لان الايراد متوجه على اللفظ ولو صح المراد على ان هذا التفسير لا يتناول الا الاعادة الاولى دون ما زاد عليها ان كان قلت اما الاول فيمكن الخلاص عنه بوجهين أحدهما ان يجعل تعريف الاعادة بما ذكر تعريفا لفظيا وهو لا يتصور فيه دور والثانى ان يجعل تعريفا حقيقيا والدور انما يلزم لو كان المعاد الذى هو مرجع الضمير بالمعنى الاصطلاحى وهو ممنوع بل يجوز ان يراد به مطلق فعل الشئ ثانيا أعم من ان يكون فى الوقت أو غيره ومن ان يكون لعذر أو خلل أولا وهو المعنى اللغوى ولعل الشارح أشار الى ذلك بالتفسير الثانى وحينئذ تكون الاعادة التى هى جزء المعاد الواقع فى تعريف الاعادة بمعناها اللغوى والاعادة المعرفة بمعناها الاصطلاحى وحيث اختلف معناهما فلا دور وبذلك يظهر وجه الجمع بين التفسيرين فالاول لبيان مرجع الضمير وانه من قبيل المتقدم معنى والثانى لبيان ان الاعادة فى المرجع بالمعنى اللغوى حتى لا يلزم الدور وأما الثانى فيمكن الخلاص عنه بوجهين أيضا أحدهما انه انما قيد بالفعل الثانى لعله لاختياره ان الاعادة مقيدة بالمرة الواحدة كما عليه كثيرون واقتضاه نص الشافعى وهذا نظير ما أجاب به شيخنا العلامة عن ابن الحاجب فى قوله فى تعريف القضاء لما سبق له وجوب كما تقدم والثانى ان المراد بالثانى خلاف الاول فيشمل ما زاد على الثانى واطلاق الثانى بهذا المعنى غير عزيز بل هو واقع فى استعمالاتهم كما لا يخفى على من له تتبع وبذلك كله يعلم اندفاع ما أطال به هنا شيخنا العلامة (فان قلت) لو جعل الضمير عائدا الى المفعول من قوله والمقضى المفعول فقيل والاعادة فعله أى المفعول أى فعل الشئ ثانيا لكان أولى لوجهين احدهما وضوحه لظهور كون فعل المفعول بمعنى فعل الشئ ثانيا بخلاف فعل المعاد فانه لا يكون بمعنى فعل الشئ ثانيا الا اذا أريد به الفعل الذى يصير به الشئ معادا واللفظ محتمل له ولفعل الشئ ثالثا على السواء أو ظاهر فى الثانى وهو خلاف المراد ثانيهما ان التصريح بمرجع الضمير هو الكثير الشائع فى الاستعمال بخلاف الدلالة عليه لزوما فان ذلك قليل (قلت) يعارض الوجهين ان المفعول فى عبارة المتن مقيد تقديرا بكونه فعل بعد خروج الوقت ومع

وكذا على الاداء نظرا للتحقيق وقيل لا نظرا للظاهر المستند الى الحديث (والاعادة فعله) أى المعاد أى فعل الشئ ثانيا

ذلك يستحمل فعله ثانيا فى الوقت فيحتاج فى صحة الكلام الى اعتبار عود الضمير اليه بدون قيده ومثل ذلك وان عهد تكلف ظاهر بخلاف عود الضمير الى ما استلزمه ما قبله فلا تكلف فيه ولهذا وقع فى القرآن الكريم فى غير موضع واما ان فعل المعاد لا يكون بمعنى فعل الشئ ثانيا الا اذا أريد به الفعل الذى يصير به الشئ معادا الخ فلا يضر مع وجود القرينة على المراد كقوله فالصلاة المكررة معادة (فان قلت) هذا لا يصلح القرينة على ما ذكر لصلوح التكرير للفعل الثالث (قلت) بل يكفى لصدق التكرير بالفعل الثانى ان لم يتبادر منه وبذلك يضعف ما أطال به الكمال وان وافقه شيخ الاسلام نعم ههنا بحث وهو ان المكرر حقيقة هل هو الفعل الاول أو الثانى وكذلك المعاد فليتأمل (قوله فى وقت الاداء له) أورد شيخنا العلامة ما حاصله ان الاوضح والاخصر فى وقته (وأقول) لو عبر بذلك لكان المتبادر منه انه لا بد من وقوع جميع المعاد فى الوقت فلا يشمل ما لو أوقع ركعة منه فى الوقت والباقى خارجه فان الظاهر جوازه وانه اعادة مع انه لا يصدق عليه فعله فى وقته ويصدق عليه فعله فى وقت أدائه لان قدر ركعة من آخر الوقت مع قدر الباقى مما بعده وقت للاداء فليتأمل (قوله أو بدون الفاتحة سهوا) اعترضه الكورانى فقال قلت قوله سهوا مبهم ومنه اذ الحكم لا يتفاوت فى ترك الفاتحة السهو والعمد اجماعا اه (وأقول) هذا الاعتراض من الادلة الواضحة على مجازفته وقصوره فى الاصول والفروع وذلك لان التقييد بالسهو مما لا بد منه اما أولا فقد صرح الآمدى وناهيك به من امام وعلامة همام بان شرط الخلل المذكور فى تعريف الاعادة أن يكون لعذر واما ثانيا فلانهم لا يطلقون الاعادة التى الكلام فيها الا على ما سبق له فعل له اعتداد فى الجملة والصلاة مع ترك الفاتحة عمدا لا اعتداد به مطلقا فلا يسمى فعلها بعد ذلك اعادة ولهذا قال شيخنا العلامة قوله سهوا قيد به للاحتراز عن العمد فان الفعل معه كالعدم لفساده أى مع العلم به فالفعل بعد ليس ثانيا فليس اعادة اه والذى أحسب ان هذا الرجل لم يخطر بباله غير ان ترك الفاتحة مبطل للصلاة سواء كان عمدا أم سهوا ولم يخطر بباله ما وراء ذلك مما الكلام فيه وهذا غفلة فاحشة اذ ليس الكلام فى انها صحيحة أو باطلة بل فى بيان ما يوصف بالاعادة بذلك المعنى وهو مختص بما اذا كان للفعل الاول نوع اعتداد وانما يكون كذلك فى صورة ترك الفاتحة اذا كان سهوا ولهذا جعل المحشيان قيد السهو عائدا لمسئلة النجاسة أيضا ولو تنزلنا عن كل ذلك لجاز أن يكون التقييد بالسهو لنكتة كالاهتمام بدفع توهم اخراج السهو عن الخلل لمصاحبة العذر فى أين له السهو (قوله قبل لخلل وقيل لعذر) أقول فيه أمران الاول انه لا يخفى مع أدنى تأمل وانصاف انه لا يفهم من هذه العبارة الا ان هذا من تتمة التعريف فيكون أحد الامرين من الخلل والعذر معتبرا فى المعرف الذى هو الاعادة لانه جعل ذلك قيدا معطوفا وانه اختلف فى المعتبر منهما وان المصنف لم يرجح شيأ وانه لا يفهم منها ان التعريف عند المصنف قد تم بما قبل قوله قيل وان المقصود بحكايته الاشارة الى زيادة بعضهم فى التعريف على خلاف المختار عنده وأن اختياره فى شرح المختصر ما يقتضى عدم اعتبار أحد الامرين لا يقتضى انه مراده بما ذكره هنا الا انه لا يقبله الا بغاية التكلف والتعسف ولانه كثيرا ما يختلف كلامه فى كتبه بل كلامه فى منع الموانع صريح فيما قلناه من انه من تتمة التعريف فانه قال وأما الحادى عشر أى من

(فى وقت الاداء) له (قبل لخلل) فى فعله أولا من فوات شرط أو ركن كالصلاة مع النجاسة أو بدون الفاتحة سهوا (وقيل لعذر) من خلل فى فعله أولا أو حصول فضيلة لم تكن فى فعله أولا (فالصلاة المكررة)

الأسئلة وهو قوله في الاعادة قيل لخلل وقيل لعذر فانا لم يصح عندنا واحدة من المقالتين وقولكم ان ابن الحاجب رجح قلنا متقيدين به كما عرفناك اه ووجه صراحة هذا فيما قلناه من وجهين الاول ان اعتذاره عن ترك الترجيح بأنه لم يصح عنده واحدة من المقالتين مع اعترافه بان ابن الحاجب رجح واعتذاره عن ترك موافقته بأنه ليس متقيدا به صريح في ان مساقهما واحد وقد صرح ابن الحاجب بجعل ذلك من تتمة التعريف حيث قال والاعادة ما فعل في وقت الأداء ثانيا لخلل وقيل لعذر اه فيكون ذلك من تتمة تعريف المصنف أيضا والثاني انه لو تم تعريفه بما قبل قوله قيل واتما ذكر ذلك تنبيها على زيادة غير مرضية عنده لم يتوجه عليه السؤال بانه لولم يرجح مع ان ابن الحاجب رجح ولم يحتج الى الجواب بانه لم يصح عنده واحدة من المقالتين اذ كلاهما على ذلك التقدير غير مرضى عنده فلا حاجة الى الترجيح فتأمل ذلك بلطف فان فيه دقة فلذلك كله شرح الشارح كلامه هنا على ظاهره ولم يلتفت الى حمله على ما اختاره في شرح المختصر واذا علمت جميع ذلك مما قررناه على وجهه علمت ان ما أطال به الكمال هنا كلام ساقط لا اعتبار به وانه من التعصب الفاسد البارد والله الموفق * والامر الثاني انه قد يتوهم من قوله قيل لخلل وقيل لعذر ان هذا تردد مناف للتعريف وجوابه أن هذا ليس من التردد المنافي بل هذا اشارة الى اختلافهم في التعريف فهو اشارة الى تعريفين قال بكل منهما قائل وكأنه قال الاعادة قيل هي فعله في وقت الاداء لخلل وقيل هي فعله في وقت الاداء لعذر ولا تردد في واحد من التعريفين (قوله وهي في الاصل) قال بعض الفضلاء أى الاصل وضعها في عرفهم اه وكان مراده بأصل الوضع الابتداء بمعنى انها وضعت ابتداء في عرفهم لذلك ثم الحقوا به غيره (قوله الاوفق له الثاني) قضيته موافقة الاول أيضا له الا ان الثاني أزيد موافقة ومقتضى ذلك أن الفقهاء يطلقون الاعادة على فعل الشئ ثانيا لخلل وفيه نظر (قوله أم زادت الثانية) أقول لم يقل أو الاولى كأنه لانه لا يناسب قوله لعذر لكن قضية كلام الفقهاء ثبوت أو حصر بحسن الاعادة وان زادت الاولى بل وان قطع بزيادتها ويمكن أن يعتقد من العذر حصول فضيلة الثانية وان كانت دون الاولى لانها شئ زائد على حصول فضيلة الاولى فليتأمل (قوله ويكون التعريف الشامل حينئذ فعل العبادة الخ) قال بعض الفضلاء لكنه حينئذ يشمل صلاة الرجل منفردا بعد صلاته جماعة مع انه غير جائز اه (وأقول) يمكن أن يجاب بانه لا يضر هذا الشمول لان التعريف ينبغي أن يشمل الافراد الفاسدة أيضا كما افاده كلام القطب في شرح الشمسية وفيه نظر لان ذلك لا يوافق المباحثة السابقة في تقييد ترك الفاتحة بالسهو فلعل الاولى اعتبار قيد تركه لظهوره أو دعوى ظهوره وهو كون الثانية جماعة (قوله من كون الامام أعلم أو أورع الخ) هو بيان لما قبله وأورد عليه شيخ الاسلام أن البيان لا ينحصر فيه ويجاب بانه لم يقصد الحصر بل مجرد التمثيل (قوله ثم ظاهر كلام المصنف أن الاعادة قسم من الاداء) اعترض الكوراني دعوى ان ظاهره ذلك حيث قال وقد سبق اشارة الى أن عند المصنف الاقسام متباينة وان الاعادة قسيم الأداء لا قسم منه لانه اخره عن القضاء وان احتمل أن يجعل قسما منه بأن يقال لم يقيد الاداء بان لا يكون مسبوقا بخلل لكن خلاف الظاهر ومن ادعى ظهور العكس فقد عكس الظاهر اه (وأقول) لا يخفى فساد هذا الاعتراض فان

وهي في الاصل المفعولة في وقت الاداء في جماعة بعد الانفراد من غير خلل (معادة) على الثاني لحصول فضيلة الجماعة دون الاول لانتفاء الخلل والاول هو المشهور الذي جزم به الامام الرازي وغيره ورجحه ابن الحاجب وانما عبر المصنف فيه بقيل نظرا لاستعمال الفقهاء الاوفق له الثاني ولم يرجح الثاني لتردده في شموله لاحد قسمي ما أطلقوا عليه الاعادة من فعل الصلاة في وقت الاداء في جماعة بعد أخرى الذي هو مستحب على الصحيح استوت الجماعتان أم زادت الثانية بفضيلة من كون الامام أعلم أو أورع أو الجمع أكثر أو المكان أشرف فقسم استوائهما بحسب الظاهر المحتمل لاشتمال الثانية فيه على فضيلة هي حكمة الاستحباب وان لم يطلع عليها قد يقال بعتبر احتماله فيتناوله التعريف وقد يقال لا فلا ويكون التعريف الشامل حينئذ فعل العبادة في وقت أدائها ثانيا لعذر أو غيره ثم ظاهر كلام المصنف ان الاعادة قسم من الاداء

المصنف عرف الاداء بما يصدق على الاعادة وعرف القضاء بما لا يصدق عليها ثم عرف الاعادة بما يندرج فى الاداء ولا ينافيه وذلك ظاهر قطعا عند من له أدنى مسكة فى ان الاعادة قسم من الاداء فان كل ما تناوله التعريف كان ظاهرا فيه اذ لا معنى لظهور الكلام فى شئ الا عمومه له وفهمه منه من غير توقف على شئ آخر ولا يخفى ان هذا كذلك واما مجرد تأخير الاعادة عن القضاء فلا ينافى ذلك ولا يدل على خلافه فالاستدلال به على المباينة استدلال فاسد كما ان افراد الاعادة بتعريف بعد تعريف الاداء لا ينافى ذلك ولا يدل على خلافه ونظير ذلك ما لو عرفنا الحيوان بانه جسم نام حساس ثم عرفنا الانسان بانه جسم نام حساس ناطق فهل يتوقف ذو عقل فى ان ظاهر هذا الكلام ان الانسان قسم من الحيوان فما ادعاه المحقق من الظهور من الصواب الذى لا شبهة فيه عند من له عقل ودعوى انه من عكس الظاهر من عكس الظاهر والصواب بلا ارتياب عند أولى الالباب (قوله وهو كما قال مصطلح الاكثرين) قال شيخنا العلامة هو قريب من قول العضد الاعادة قسم من أقسام الاداء فى مصطلح القوم وان وقع فى عبارات بعض المتأخرين خلافه وكأنه اشار بقوله قال الى مخالفة غيره قال التفتازانى ظاهر كلام المتقدمين والمتأخرين انها أقسام متباينة وان ما فعل ثانيا فى وقت الاداء ليس أداء ولا قضاء ولم نطلع على ما يوافق كلام الشارح يعنى العضد صريحا اهـ وبه يعلم أن قوله وقيل انها قسيم له ليس على ما ينبغى اهـ (وأقول) لا يخفى على ذى عقل ان مجرد نقل التفتازانى لا يدفع نقل المصنف لان من حفظ حجة على من لم يحفظ ولا سيما المصنف المتفق على سعة اطلاعه واحاطته بهذا الفن وكثرة استدراكه فيه على غيره على وفق ما يشهد به الوجود فما كان اللائق الا الاستدراك بكلامه على كلام التفتازانى وتأييد نقل العضد بنقله ولا شبهة فى اطلاع الشارح على ما قاله التفتازانى وقصد الاستدراك عليه بما قاله المصنف وحيث نقل مثل هذا الامام الثقة المستدرك على غيره ان ذلك مصطلح الاكثرين خصوصا مع موافقة العضد لنقله فلا اشكال فى تضعيف القول الآخر وان قال فيه التفتازانى ما قال فقول الشيخ وبه يعلم الخ ليس على ما ينبغى للقطع بانه لا يعلم بما ذكره عدم الاتفاق المذكور وكيف يحصل العلم بذلك من مجرد نقل التفتازانى مع معارضة نقل هذين الامامين وكان أكثر ما يدعى المعارضة ولكن حبك للشئ يعمى ويصم والعجب ان الشارح قصد معارضة نقل التفتازانى بنقل المصنف والاستدراك به عليه فاعترضه الشيخ بمجرد نقل التفتازانى من غير ترجيح عول عليه ولا سند استند اليه (قوله والحكم الشرعى) قال شيخنا العلامة هذا القيد يعنى الشرعى كما لا يضر لا يحتاج اليه لما مر من انه المراد عند الاطلاق اهـ (وأقول) لكنه لا يخلو عن فائدة كالايضاح ودفع التوهم وهما من مقاصد القيود بل ان أريد بالحكم النسبة التامة كما تقدم فى تعريف الفقه كان محتاجا اليه (قوله من حيث تعلقه) فيه أمران الاول قال شيخنا العلامة اضافة التعلق اليه ظاهرة فى كون التعلق عارضا له وقد سبق انه جزء من مفهومه فتأول الاضافة بانها من اضافة الجزء الى كله لا المصدر الى فاعله اهـ (وأقول) قد يمنع دعوى الظهور وغاية ما تدل الاضافة عليه المغايرة بين المضاف والمضاف اليه وهى حاصلة بين الجزء وكله ولو سلم كفى صلاحية الاضافة لاضافة الجزء الى الكل والظهور فى العروض مدفوع بما سبق والثانى قال

وهو كما قال مصطلح الاكثرين وقيل انها قسيم له كما قال فى المنهاج العبادة ان وقعت فى وقتها المعين ولم تسبق باداء مختل فاداء والا فاعادة (والحكم الشرعى) أى المأخوذ من الشرع (ان تغير) من حيث تعلقه من صعوبة له على المكلف (الى سهولة) كان تغير من الحرمة للفعل أو الترك الى الحل له (لعذر)

الكمال انه تنبيه على ان المتغير حقيقة انما هو التعلق لا الحكم اذ تغير الحكم محال لانه خطاب الله أى كلامه النفسي القديم اه (وأقول) قد بينا فيما سبق ان الحكم عند الشارح والمصنف ليس هو مجرد الخطاب وانما هو مجموع الخطاب والتعلق التنجيزي ولا خفاء فى ان المجموع يثبت تغيره بتغير جزئه فما قاله لا يتأتى الا على مازعمه هو من خروج التعلق عن مفهوم الحكم كما تقدم مع بيان ما فيه (قوله مع قيام السبب) قال شيخنا العلامة عندى أن هذا القيد مستدرك لان التغير مع فقد السبب له لا للعذر ومازعمه الشارح من انه للاحتراز عما لذكر فيه تطرا اه (وأقول) لا مانع من اسناد التغير لكل من العذر وفقد السبب لان العذر بانفراده صالح لدفع الحكم بدليل دفعه له مع وجود السبب فيصح اسناد الدفع اليه عند انتفائه أيضا والحاصل أن ثبوت الحكم كما يتوقف على وجود سببه يتوقف أيضا على انتفاء عذره فيصح اسناد انتفائه لكل من انتفاء سببه ووجود عذره بل قد يرجح اسناده الى العذر بانه أحوط لان العذر المعين يكفى فى التغير بخلاف انتفاء السبب المعين فلا يلزم كفايته فيه لجواز أن يخلفه سبب آخر وحينئذ يصدق التغير لعذر بوجود السبب وانتفائه فيحتاج للتقييد بقيام السبب ليخرج التغير للعذر مع انتفائه فانه ليس من الرخصة اذ لو ترك هذا التقييد لزم دخوله أو توهم دخوله فيها مع انه ليس كذلك وكفى ذلك فائدة لهذا القيد واذا علمت ذلك علمت سقوط النفى فى قوله له لا للعذر وسقوط ما رتبه عليه من الاستدراك والنظر فتأمل (قوله المتغير اليه) قال شيخنا العلامة اشارة الى أن الضمير الذى أخبر عنه بالرخصة لا يصح أن يعود الى الحكم الشرعى الذى تغير لان الرخصة هى المتغير اليه كما افاده لا المتغير اه (وأقول) هو ظاهر على طريق الشارح والمتن من أن الحكم مجموع الكلام النفسى والتعلق اما على طريق غيرهما من انه الكلام النفسى والتعلق خارج عنه فيجوز الحمل على الظاهر لان الكلام النفسى شئ واحد وانما يختلف بحسب التعلق فمعنى قوله والحكم ان تغير الخطاب ان انقطع تعلقه على وجه الصعوبة وثبت تعلقه على وجه السهولة وهذا هو الرخصة فرجوع الضمير المخبر عنه بالرخصة للحكم المتغير يظهر لى انه لا مانع منه (قوله السهل المذكور) هذا مأخوذ من كلام المصنف لان قوله من صعوبة الى سهولة أى من صفة الصعوبة الى صفة السهولة ولاشك أن انتقال الحكم من اتصافه بالصعوبة الى اتصافه بالسهولة يوجب ايصافه بالسهل لان معناه ذى السهولة أى المتصف بها فما نقل عن شيخنا العلامة من أن قوله السهل المذكور ربما لا يوافق قول المصنف الى سهولة لا يخفى ما فيه (قوله والسلم) اعترضه الكورانى وشيخنا العلامة فاما الكورانى فقال ثم فى تمثيل المصنف أى بالسلم بحث لان كون السلم رخصة ممنوع قال الغزالى فى المستصفى فلا يقال ان السلم رخصة لان عموم النهى فى حديث حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده يوجب حرمته وحاجة المفلس اقتضت الرخصة ثم قال ويمكن أن يقال السلم عقد آخر فهو بيع دين وذلك بيع عين فافتراق احدهما بالشرط لا يلحق أحدهما بالرخصة فيشبه أن يكون هذا مجازا فقول الراوى نهى عن بيع ما ليس عند الانسان وأرخص فى السلم تجوز فى الكلام (قلت) يؤيده ما قاله ابن عباس رضى الله عنهما فى تفسير آية المداينة وهو انه تعالى لما حرم الربا أباح السلم ويؤيده أيضا اتفاق الفقهاء على ان السلم نوع من البيع والرخصة لا تكون نوعا من العزيمة اه واما شيخنا فقال

مع قيام السبب للحكم الاصلى) المتخلف عنه للعذر (فرخصة) أى فالحكم المتغير اليه السهل المذكور يسمى رخصة وهى لغة السهولة (كأكل الميتة) للمضطر (والقصر) للمسافر الذى هو ترك الاتمام (والسلم) الذى هو بيع موصوف فى الذمة (وفطر مسافر) فى رمضان (لا يجهده الصوم) بفتح الياء وضمها أى لا يشق عليه مشقة قوية (واجبا) أى أكل الميتة وقيل هو مباح (ومندوبا) أى القصر لكن فى سفر يبلغ ثلاثة أيام فصاعدا كما هو معلوم من محله فان لم يبلغها فالاتمام أولى خروجا من قول أبى حنيفة بوجوبه ومن قال القصر مكروه كالماوردى أراد مكروه كراهة غير شديدة وهى بمعنى خلاف الاولى (ومباحا) أى السلم

فى كونه من الرخصة عند القوم نظرا اذ لم يتعلق به حرمة قط حتى يتحقق تغير الحكم منها الى حله
قال التفتازانى تخرج أى من الرخصة وجوب الاطعام فى كفارة الظهار عند فقد الرقبة لانه
الواجب ابتداء على فاقد الرقبة كما ان الاعتاق هو الواجب ابتداء على واجدها وكذا خرج
التيمم على فاقد الماء لانه الواجب فى حقه ابتداء بخلاف التيمم للجرح ونحوه اه (وأقول)
كلا الاعتراضين بعد كونهما منازعة فى مثال ساقطان سقوطا واضحا عظيما وذلك لان مدارهما
كما هو واضح مع تأملهما على المنازعة من جهة النقل حيث لا يساعد على أن السلم رخصة
أو يساعد على خلافه ومن جهة المعنى حيث لم يثبت قط تحريم السلم لكن هذه المنازعة فى غاية
السقوط اما باعتبار الجهة الاولى فقد صرح الاسنوى وناهيك بامامته وسعة اطلاعه ومزيد
خبرته بالفروع وقواعدها ومداركها بانه لا نزاع فى أن السلم رخصة فانه اعترض تمثيل
البيضاوى ثم قال والصواب تمثيله بالسلم والعرايا والاجارة والمساقاة وشبه ذلك من العقود
فانها رخصة بلا نزاع لان السلم والاجارة عقدان على معدوم والمساقاة على معدوم مجهول
والعرايا بيع الرطب بالتمر فجوزت للحاجة الى آخر كلامه وقد جمع القرافى وناهيك بجلالته
وسعة احاطته فى شرح المحصول السلم مع أمور اخر عدها ثم قال الى غير ذلك من موارد
الشريعة التى هى رخص اجماعا اه فهذا تصريح من الائمة بان السلم رخصة وبنفى الخلاف عن
ذلك فلم يبق بعد ذلك وجه للمنازعة باعتبار النقل واما باعتبار الجهة الثانية فلان منشأ المنازعة
بها توهم ان المراد بتغير الحكم تغيره بالفعل بان تثبت الصعوبة بالفعل ثم ينقطع تعلقها الى
السهولة وليس كذلك بل المراد ما يشمل ورود السهولة ابتداء لكن على خلاف ما كان
مقتضى قياس الشرع كما يشهد بذلك كلام الائمة لمن تتبعه والعجب كيف خفى ذلك على شيخنا
ولهذا عبر غير المصنف كالعلامة البيضاوى بقوله الحكم ان ثبت على خلاف الدليل لعذر
فرخصة ولهذا أيضا اختلفوا فى التيمم فقيل رخصة وقيل عزيمة وقيل التيمم لفقد الماء عزيمة
ولنحو المرض رخصة فلولا ان المراد ما قلنا لم يمكن القول بان التيمم مطلقا رخصة اذ التيمم لفقد
الماء لم يمتنع بالفعل قط ولا القول بالتفصيل اذ التيمم لنحو المرض لم يمتنع بالفعل قط كالتيمم للفقد
وكونه كان ممتنعا فى ذلك قبل الفقد والمرض لا يؤثر اذ ليس النزاع فى مثل ذلك فعلم اندفاع
نظر شيخنا وتعليله وما حكاه عن التفتازانى لا يدل له لان خصال الكفارة لم يسبقها امتناع
لا بالفعل ولا بمقتضى القياس وما ذكره فى مسئلة التيمم أحد الاقوال فيه كما علمت ووجه القائل
بانه للفقد رخصة دعوى انه كان القياس امتناعه لعدم رفعه الحدث المشترط رفعه للصلاة واما
تأييد الكورانى بما قاله ابن عباس رضى الله عنهما فهو تأييد فاسد اما أولا فلان الكلام
فى المعنى الاصطلاحى للرخصة ومن أين له ان الرخصة فى كلام ابن عباس بذلك المعنى بل يتعين
بان تكون فى كلامه بالمعنى اللغوى لتأخر الاصطلاح الاصولى عنه واما ثانيا فلان قول ابن
عباس أباح السلم صادق باباحته بعد حرمته أو على خلاف الدليل واما قوله ويؤيده أيضا اتفاق
الفقهاء الخ فهو غلط فاحش وسهو قبيح لان البيع الذى اتفق الفقهاء على ان السلم نوع منه
ليس هو العزيمة بل الاعم وانما العزيمة هى البيع الذى يباين السلم ولا يتناوله والحاصل ان
البيع بالمعنى الاعم المتناول للسلم لم يقع اتفاق على انه عزيمة وكيف يمكن ذلك مع ما تقدم من

نقل الاتفاق بل الاجماع على ان السلم رخصة وبالمعنى الاخص المباين للسلم لايدل اتفاقهم على
انه عزيمة على ان السلم كذلك اذلايدل الحكم على أحد المتباينين بشئ على الحكم الآخر بذلك
الشئ وهذا كله فى غاية الظهور ولكن مفاسد عدم التأمل لاتنحصر (قوله وخلاف الاولى)
يعنى مخالف الاولى فانه حال من فطر المسافر أى بحال كون الفطر المذكور مخالفا الاولى فهو على
تاويله باسم الفاعل فيوافق ماقبله من الاحوال (أقول) كذا نقل عن شيخنا العلامة لكن
لاحاجة اليه فان خلاف الاولى كما يطلق على الحكم يطلق على متعلقه كما تقدم واشتقاق الحال
غير لازم كما تقرر فى محله (قوله الى ثمن الغلات) قال شيخنا العلامة غير موف بانواع المسلم فيه
اذ منها ماليس بغلة كالحيوان اه (وأقول) هو كذلك لكن الشارح انما أراد التمثيل بالاعتبار
الاغلب والاظهر باعتبار الاصل (قوله ومن الرخصة اباحة ترك الجماعة الخ) قال شيخنا
العلامة اشارة الى افادة الكاف فى قوله السابق كان تغير من الحرمة الخ فأفاد ان التغير كما
يكون من الحرمة الى الحل قد يكون من الكراهة أيضا فللرخصة فردان تغير من الحرمة الى
الحل وتغير من الكراهة الى الاباحة اه (قوله وهو الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع من
شعائر الاسلام) اعترضه شيخنا العلامة اعتراضا لايصح فقال مانصه هذا لايصح لان الانفراد هو
ترك الجماعة فهو متعلق الكراهة أى المكروه ومتعلق الحكم لايكون سببا له وايضا فطلب
الاجتماع فى شئ نهى عن ضده أى الانفراد فيه فهو متعلق النهى أى الكراهة لاسيما على
أن ابن الحاجب وشارحيه عرفوا الرخصة بما شرع من الاحكام لعذر مع قيام المانع لولا
العذر وفسر المانع بالمحرم أى دليل التحريم ومن الواضح خروج الاباحة بعد الكراهة من ذلك
اه (وأقول) ههنا أمران قد يشتبه احدهما بالآخر لعدم صدق التأمل الذى قد يوقع فيه حب
الاعتراض فان حب الشئ يعمى ويصم فيحصل الغلط أحدهما نفس الانفراد والثانى كون
ذلك الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع ولاشبهة لعاقل فى تباين هذين الامرين فالاول هو
متعلق الكراهة وهو المكروه وهو أيضا متعلق النهى أى الكراهة وهو مراد الشارح بترك
الجماعة فى الصلاة والثانى هو سبب الحكم وسبب الكراهة وهو مراد الشارح بقوله وهو
الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع ولهذا لم يقتصر على قوله وهو الانفراد وكون الثانى ليس
متعلق الحكم ولامتعلق النهى مما لايحتمل النزاع بل ولاأدنى توقف وكونه سببا للحكم وكراهة
الاول مما لاشبهة فى صحته وانتظامه عند من ألقى السمع وهو شهيد اذ لاشبهة فى صحة قولنا يكره
الانفراد فى الصلاة لانه انفراد فيما يطلب فيه الاجتماع وهذا مع كثرة نظائره فى كلام الائمة كما
لايخفى على من له تتبع لكلامهم واستحضار لصنيعهم مما لايسع عاقلا انكاره ولما لم يميز الشيخ
بين الامرين وهو عجيب منه مع وضوح تميز احدهما عن الآخر وقع فيما وقع فيه وتوهم صحة هذا
لاعتراض فجزم به على ان قوله لان الانفراد هو ترك الجماعة ممنوع بل ترك الجماعة أعم كما هو ظاهر
فقد اتضح صحة ماقاله الشارح وبطلان هذا الاعتراض فتأمل ولاتغفل واما العلاوة التى ذكرها
فهى أوهى من بيت العنكبوت لاينبغى لعاقل الالتفات اليها للقطع بأن الشارح والمصنف
غير مقلدين لابن الحاجب وشراحه ولم تقم شبهة فضلا عن حجة بامتناع مخالفتهما له واشراحه
وكم لهما عليهم من الزيادات المقبولة الحسنة ومن حفظ حجة على من لم يحفظ لكن كثيرا

(وخلاف الاولى) أى فطر مسافر لايجهده الصوم فان جهده فالفطر أولى وأتى بهذه الاحوال اللازمة لبيان أقسام الرخصة يعنى الرخصة كل المذكورات من وجوب وندب واباحة وخلاف الاولى وحكمها الاصلى الحرمة وأسبابها الخبث فى الميتة ودخول وقتى الصلاة والصوم فى القصر والفطر لانه سبب لوجوب الصلاة تامة والصوم والغرر فى السلم وهى قائمة حال الحل واعذاره الاضطرار ومشقة السفر والحاجة الى ثمن الغلات قبل ادراكها وسهولة الوجوب فى أكل الميتة لموافقته لغرض النفس فى بقائها وقيل انه عزيمة لصعوبته من حيث انه وجوب ومن الرخصة اباحة ترك الجماعة فى الصلاة لمرض أونحوه وحكمه الاصلى الكراهة الصعبة بالنسبة الى الاباحة وسببها قائم حال الاباحة وهو الانفراد فيما يطلب فيه الاجتماع من شعائر الاسلام (والا) أى وان لم يتغير الحكم كما ذكر بان لم يتغير أصلا

ماتأخذ الشيخ الحمية فيعترض بامثال ذلك من الامور الساقطة وكيف يصح لعاقل الاعتراض
على المصنف بمجرد مخالفة ابن الحاجب وشراحه مع ما علم من تصديه لمناقشتهم والاستدراك
عليهم ومن سعة علمه ومزيد احاطته بهذا الفن فانا لله وانا اليه راجعون (قوله كوجوب
الصلوات الخمس) قال شيخنا العلامة فيه نظر لسقوطه عن الحائض والنائم وفاقد الطهورين
عند جمع من العلماء (فان قيل) المراد عدم تغير العام والتغير المنقوض به خاص (قلت) فاباحة
الاصطياد حينئذ كالوجوب المذكور اه (وأقول) الكلام فى غير الحائض بدليل قوله
الآتى واورد على التعريف فى الخ اما الحائض فتدخل فى قوله أو الى سهولة لالعذر كما يؤخذ من
جوابه الآتى عن الايراد لان الوجوب فى حقها تغير الى وجوب الترك ووجوب الترك أسهل
من وجوب الفعل وهذا التغير لالعذر بل لمانع كما يؤخذ من الجواب واما قوله والنائم فيدفع
اما بان الكلام فى غير النائم ونحوه واما بان المراد التغير بالكلية بحيث لا يبقى أثر للاصل والنائم
يجب عليه القضاء وهو وان كان بأمر جديد الا ان للوجوب الاصلى مدخلا فى وجوب القضاء
اذ لولاه ما وجب القضاء فصار وجوب القضاء من آثار الوجوب الاصلى وتوابعه فى الجملة واما
قوله وفاقد الطهورين فيدفع اما بأن الكلام فى غير فاقد الطهورين واما بان التمثيل به بالنظر
للمرجح فى مذهب الشارح ومن وافقه من وجوب الصلاة على فاقد الطهورين فعلى التقرير
الاول فى النائم وفاقد الطهورين يكون حاصل الجواب أن التمثيل بوجوب الصلاة لما لم يتغير
أصلا بالنسبة لغير الثلاثة كما أن التمثيل بحرمة الاصطياد لما تغير الى صعوبة بالنسبة للمحرم كما
صرح به الشارح وهذا تمثيل صحيح لاغبار عليه بدليل أنه لو صرح بالتقييد فى الاول لم يتوجه
الاشكال بوجه وغاية الامر أنه لم يصرح بالتقييد اتكالا على ظهوره وعلى التقرير الثانى
فيهما يكون حاصل الجواب أن التمثيل بالنسبة لغير الحائض أى ونحوها وترك التصريح
باستثنائها لظهوره وفهمه مما سنذكره فيها وحينئذ فلا اشكال بوجه فى التمثيل كما هو على
التقرير الاول كما تبين وقد ظهر بما تقرر صحة الجواب الذى أشار اليه فى السؤال الذى أورده
واما ما ذكره فى جوابه فلا يخفى سقوطه لان كون الاصطياد كالوجوب أى فى انه لم يتغير فيه
الحكم تغيرا عاما لا يمنع من صحة التمثيل بوجوب الصلاة فلما لم يتغير أصلا بالنسبة لغير من ذكر
وبحرمة الاصطياد لما فيه من التغير من سهولة الى صعوبة بالنسبة للمحرم فتأمل على أن غاية
الاعتراض مناقشة فى مثال وهى غير معتد بها عند المحصلين نعم لا بأس بها لمجرد التمرين (قوله أو
الى سهولة الخ) سكت عن التغير الى مماثل فى السهولة أو الصعوبة كأن تغير من وجوب فعل الى
وجوب فعل مماثل للفعل الاول فى قدر مشقته فان كان مثل هذا من الرخصة كان حدها المشار
اليه غير جامع أو كان من العزيمة فكذا على مقتضى تقرير الشارح فيهما لا يقال هذا داخل فى
قوله أو الى صعوبة لان المماثل للصعب صعب أو هو غير واقع فلذا لم يتعرض له لانا نقول اما
الاول فيرده أن المراد بالصعوبة بالنسبة للمنتقل عنه فلا يشمل المماثل واما الثانى فلو سلم لم يفد
لان التعريف لا يقتصر على الافراد الواقعة بل يعم غيرها أيضا والذى يظهر أن مثل ذلك من
العزيمة وان المتن شامل له ولا ينافيه كلام الشارح بناء على حمل بأن فى كلامه على مجرد التمثيل
فليتأمل (قوله لما كثروا) قال شيخنا العلامة فيه شئ وهو أن المشقة فى الثبات المذكور ثابتة

كوجوب الصلوات الخمس
أو تغير الى صعوبة كحرمة
الاصطياد بالاحرام بعد
اباحته قبله أو الى سهولة
لالعذر كحل ترك الوضوء
لصلاة ثانية مثلا لمن
لم يحدث بعد حرمته
بمعنى انه خلاف الاولى
أو لعذر لا مع قيام السبب
للحكم الاصلى كاباحة ترك
ثبات الواحد مثلا من
المسلمين للعشرة من الكفار
فى القتال بعد حرمته وسببها
قلة المسلمين ولم تبق حال
الاباحة لكثرتهم حينئذ
وعذرها مشقة الثبات
المذكور لما كثروا

قبل

قبل الكثرة و بعدها اه (وأقول) المراد مشقة خاصة بعتقبها وهى التى لا تسكن النفس عندها ولا تطيب بتحملها وهذه حاصلة بعد الكثرة لا قبلها وذلك لانهم حال القلة مفتقرون الى ثبات القليل منهم مضطرون اليه لعدم من يقوم بذلك غير القليل أو قلته فتهون المشقة عليهم وتطيب بها نفوسهم لان الافتقار والاضطرار الى الشئ مع فقد من يقوم به يهون مشقته ويطيب النفس بها كما هو معتاد معلوم بالوجدان ولا كذلك حال الكثرة لعدم الافتقار الى ثبات القليل لكثرة من يقوم به فيضعف النشاط ولا تسكن النفس ولا تطيب بتحمل المشقة فتزيد صعوبتها وتظهر شدتها عليها وكان الشارح رمز الى ذلك بقوله لما كثروا ثم رأيت عن شيخنا نحو ذلك حين تدريسه الشرح على أنه قد يمكن أن يقال المشقة انما تصلح عذرا اذا لم يحتج الى ارتكابها فى حفظ النفس ونحوها اذ لا يليق التخفيف مع الاحتياج الى حفظ ذلك وهذا الاحتياج انما يقوم قبل الكثرة فليتأمل (قوله والافعزيمة) قال شيخنا العلامة نحوه فى العضد فقال التفتازانى معناه وان لم يكن كذلك فعزيمة وظاهره ان الحكم منحصر فى الرخصة والعزيمة والحق أن الفعل لا يتصف بالعزيمة مالم يقع فى مقابلة الرخصة اه فليتامل المراد بالوقوع فى مقابلة الرخصة وهل يطرد فى أمثلتهم (قوله فانه عزيمة و يصدق عليه تعريف الرخصة) أى دون تعريف العزيمة ليصدق قوله وأورد على التعريفين وذلك لانه يصدق مع وجوب ترك الصلاة والصوم أن الحكم تغير من صعوبة وهى وجوب الفعل الى سهولة وهى وجوب الترك لعذر وهو الحيض مع قيام سبب وجوب الفعل وهو دلوك الوقت فيكون تعريف الرخصة وهو الحكم المتغير اليه السهل المذكور متناولا لوجوب الترك عليها فلا يكون مانعا ولا يصدق على وجوب الترك ان الحكم لم يتغير أصلا ولا انه تغير الى صعوبة ولا انه تغير الى سهولة لا لعذر لانه انما تغير الى سهولة لعذر وهو الحيض فيكون تعريف العزيمة وهو الحكم غير المتغير أو المتغير اليه الصعب أو المتغير اليه السهل المذكور غير جامع (قوله ويجاب الخ) حاصل الجواب ان وجوب الترك عليها خارج من تعريف الرخصة بقوله لعذر لان التغير فى حقها لمانع لا لعذر وداخل فى تعريف العزيمة لانه تغير من صعوبة الى سهولة لا لعذر بل لمانع (قوله والدليل) أقول لما وقع ذكر الاحكام والادلة فى تعريف الفقه بين الاحكام واقسامها وما يتعلق بها ثم بين الدليل وما يتعلق به (قوله أى الوصول بكلفة) فيه حمل صيغة التفعل على التكلف واورد عليه شيخنا العلامة ما حاصله انه قد لا يكون تكلف كالعالم بالنسبة للصانع وان الاولى حمل الصيغة على التدريج لتدل على ان أصل الفعل حصل مرة بعد أخرى كتجرعه أى شربه جرعة بعد جرعة اه (وأقول) قد فسر الجاربردى التكلف بقوله ومعناه ان الفاعل يعانى ذلك الفعل ليحصل وهذا متحقق فى كل دليل اذ لا بد من ملاحظة الصغرى والكبرى ووجه الدلالة وملاحظة الترتيب الخاص وهذا معاناة بلا شبهة ولو سلم فيكفى فى صحة التعبير بصيغة التفعل وجود التكلف فى بعض افراد الدليل واما ما ادعى أولويته فيرد عليه ان الوصول الى المطلوب لا يتكرر بل لا تدريج فيه بل هو دفعى وانما التدريج فى مباديه وليس فى كل منها وصول الى المطلوب (فان قلت) كما ان الوصول لا تكرر فيه كذلك لا تكلف فيه وانما الكلفة فى مباديه (قلت) لكن يصدق مع وقوع الكلفة فى مباديه أن الوصول بكلفة ولا يصدق مع التدريج فى مباديه ان الوصول تكرر ولو سلم فلم تثبت

(نعزيمة) أى فالحكم غير المتغير أو المتغير اليه الصعب أو السهل المذكور يسمى عزيمة وهى لغة القصد المصمم لانه عزم أمره أى قطع وحتم صعب على المكلف أو سهل وأورد على التعريفين وجوب ترك الصلاة والصوم على الحائض فانه عزيمة ويصدق عليه تعريف الرخصة ويجاب بمنع الصدق فان الحيض الذى هو عذر فى الترك مانع من الفعل ومن ما نعيته نشأ وجوب الترك وتقسيم المصنف كالبيضاوى وغيره الحكم الى الرخصة والعزيمة أقرب الى اللغة من تقسيم الامام الرازى وغيره الفعل الذى هو متعلق الحكم اليهما (والدليل ما) أى شئ (يمكن التوصل) أى الوصول بكلفة

الاولوية (قوله بصحيح النظر فيه) قال السيد وأريد من النظر فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته وأحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث اذا رتبت أدت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شأنه انه اذا نظر في أحواله اوصل اليه كالعالم وحيث أريد بالامكان المعنى العام الجامع للفعل والوجوب اندرج في الحد المقدمات المرتبة وحدها واما اذا اخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها ثم قال وظاهر كلامه ان الدليل عندنا لا يطلق الا على المفردات التي من شأنها أن يتوصل باحوالها الى المطالب الخبرية فيجب أن يحمل قولنا بصحيح النظر فيه على النظر في صفاته واحواله ويجوز أن يجري على عمومه فيتناول الاقسام الثلاثة كما أوضحناه سالفا اه ثم في قوله فيستحيل النظر فيها ابحاث في محلها منها انها قد ترتب على الهيئات الغير البينة الانتاج كقولك كل انسان حيوان ولا شئ من الحجر بحيوان فنقول في رده الى الشكل الاول بطريق العكس مثلا هذه القرينة اشارة الى المقدمتين المترتبتين ورد ذلك بان المراد أن القضايا حال كونها ملحوظة تفصيلا مأخوذة مع الترتيب يمتنع النظر فيها وهذا محل الامرية فيه والواقع فيما ذكر ملحوظ اجمالي حتى صار في حكم المفرد وصح وقوعه في مقدم الشرطية والتعبير عنه بالمفرد (قوله كما سيأتي) متعلق بالمنفي اسم مفعول لا بالنفي (قوله حذرا من التكرار) يجوز تعلقه بمحذوف تقديره وانما صرفت النظر عن ظاهره وأورد شيخنا العلامة ان التكرار يندفع بان حقيقته ذكر الشئ على وجه تقدم ذكره عليه وذلك منتف ههنا لان قولنا الدليل ما يمكن علم المطلوب الخبري أوظنه بالفكر فيه المؤدي من حيث هو الى علم مطلقا أوظن محصوله أن النظر الذي هو في نفسه مفيد للعلم مطلقا أوالظن مفاده في الدليل العلم التصديقي أوالظن وهذا لم يتكرر فيه حكم اه (وأقول) لا يخفى مع التأمل والانصاف صحة ما قاله الشارح بناء على ما هو المفهوم من عبارة المصنف فانه جعل صحة النظر في الشئ سببا للتوصل الى المطلوب الخبري أي لعلم المطلوب الخبري أوظنه ولا يخفى ان النظر الصحيح الذي يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أوظنه ليس الا الفكر المؤدي الى علم المطلوب الخبري أوظنه بخلاف الفكر المؤدي الى المطلوب التصوري فانه لا يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أوظنه وبخلاف الفكر المؤدي الى الاعم من المطلوب التصوري والمطلوب الخبري فانه قد لا يتسبب عنه علم المطلوب الخبري أوظنه فلو حمل النظر هنا على ظاهره وهو الفكر بقيد المؤدي الى علم أوظن لزم التكرار قطعا اذ التقدير حينئذ الدليل شئ يمكن علم المطلوب الخبري أوظنه بالفكر فيه المؤدي الى علم المطلوب الخبري أوظنه فالشارح بنى ما قاله على ما تقتضيه العبارة وما هو المفهوم منها ولا غبار عليه فعلى تقدير التكلف في صرف العبارة عن المفهوم منها وحملها على معنى لا يلزم عليه تكرار لا يقدح ذلك في صحة ما قاله الشارح لان هذا جواب آخر والحاصل أن ظاهر العبارة يلزمه التكرار وان هذا التكرار اللازم يندفع بتجريد النظر عن بعض معناه كما سلكه الشارح أو بصرف العبارة عن ظاهرها كما سلكه الشيخ فما ذكره الشيخ جواب آخر عن المحذور لا رد لجواب الشارح فلا يصح جعله ردا له كما زعمه الشيخ ولو صح ذلك لزم في كل موضع تعدد فيه الجواب عن شئ أن يكون كل جواب من تلك الاجوبة المتعددة مبطلا لغيره منها ولا يقوله عاقل فليتأمل واما قول الشيخ في تقريره عبارة المصنف الدليل ما يمكن علم المطلوب الخبري أوظنه بالفكر فيه المؤدي من حيث هو الى علم

مطلقا

(بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري) بان يكون النظر فيه من الجهة التي من شأنها أن ينتقل الذهن بها الى ذلك المطلوب المسماة وجه الدلالة والخبري ما يخبر به ومعنى الوصول اليه علمه أوظنه فالنظر هنا الفكر لا بقيد المؤدي الى علم أو ظن كما سيأتي حذرا من التكرار والفكر حركة النفس في المعقولات ويشمل التعريف الدليل القطعي كالعالم لوجود الصانع والظني كالنار لوجود الدخان وأقيموا الصلاة لوجوبها فالنظر الصحيح في هذه الادلة أي بحركة النفس فيما تعقله منها مما من شأنه أن ينتقل به الى تلك المطلوبات

مطلقا أى تصوريا كان ذلك العلم أو تصديقيا فيتوجه عليه انه ان أراد ان فاعل المؤدى فى قوله المؤدى من حيث هو هو الفكر بقيده أعنى قوله فيه لم يصح اذ الفكر بقيد كونه فى الدليل لا يؤدى الى العلم مطلقا وانما يؤدى الى علم تصديقى وان أراد ان فاعله مطلق الفكر وكأنه قال بالفكر فيه المؤدى مطلقه أو جنسه وهو المناسب لقوله من حيث هو فهو متعسف فى تأويل العبارة مستغنى عنه بما ذكره الشارح لانه أسهل منه اذ استعمال اللفظ مجردا عن بعض معناه أشيع مما ارتكبه من التعسف على انه لا يخلص من التكرار على الاطلاق لان قوله المؤدى من حيث هو الخ يدخل فيه الفكر فى الدليل بل المؤدى الى العلم التصديقى والظن ليس الا الفكر فى الدليل فيصير المعنى المؤدى فى هذا وغيره الى العلم أو الظن فيلزم التكرار بالنسبة الى هذا وليس من شرط التكرار اعادة ذكر الشئ على الوجه المتقدم بعينه بل اعادة ذكر الشئ ولو فى ضمن غيره من غير داع اليها تكرار مكروه وما هنا كذلك اذ هذه الاعادة غير معتبرة فى مفهوم الدليل فارتكابها ارتكاب لما لا داعى اليه فيكون من التكرار المكروه لا يقال لا نسلم انتفاء الداعى هنا اليه بل هنا داع اليه وهو بيان حال الفكر وانه تارة يؤدى الى العلم التصديقى أو الظن وذلك اذا تعلق بالدليل وتارة يؤدى الى العلم التصورى وذلك اذا تعلق بغيره كما أشار الى ذلك بقوله محصوله ان النظر الذى هو فى نفسه الخ لانا نقول انما يستقيم ذلك لو كان المقام مقام بيان الفكر وليس كذلك بل المقام ليس الا بيان حال الدليل ولم يعتبر فيه سوى مجرد حركة النفس فى المعقولات دون التأدية المذكورة للاستغناء عنها باعتبار التوصل المذكور فليتأمل (قوله كالحدوث فى الاول الخ) هذه أمثلة لما تعقله النفس من تلك الادلة وتقع حركتها فيه قال شيخنا العلامة وهو مشكل لان كلا من هذه الامثلة مفرد يستحيل الحركة التى هى الانتقال فيه بل هى واقعة فى الحدود أى من الاصغر الذى هو الدليل الى الاوسط الذى هو ما تعقله منه ثم منه الى الاكبر الذى هو المطلوب اه (وأقول) أما أولا فالاشكال مبنى على حمل فى من قوله فيما تعقله منها على معنى الظرفية وهو غير متعين لجواز حملها على معنى السببية كما يرشد اليه قوله من الجهة التى من شأنها ان ينتقل الذهن بها الى ذلك المطلوب فجعل تلك الجهة سببا وآلة للانتقال منها الى المطلوب ولم يجعلها محل الحركة وأما ثانيا فلو سلمنا كان غاية الامر ان فى العبارة مسامحة وانقدير مثلا فيما تعقله منها مع غيره بان تنتقل من الحد الاصغر اليها ثم منها الى المطلوب وارتكاب المسامحات طريق مسلوك خصوصا اذا وجد ما يرشد اليها (قوله فالامر بالصلاة لوجوبها) قال شيخنا العلامة صواب العبارة فأقيموا الصلاة لوجوبها حقيقة وكأنه قال صورة القياس هكذا الامر بالصلاة أمر بشئ وكل أمر بشئ لوجوبه اه (وأقول) يمكن أيضا ان تجعل أل فى الامر فى قوله فالامر بالصلاة للعهد أى فالامر المذكور أى وهو أقيموا أو فهذا الامر أى وهو أقيموا فكأنه قال فأقيموا للوجوب والاعتبار بالمعنى دون اللفظ ويمكن ان تكون نكتة العدول الى ما ذكره الاشارة الى جريان هذا القياس فى كل أمر بالصلاة وان لم يكن بهذه الصيغة فما ذكره الشارح صواب أيضا (قوله لان الفاسد لا يمكن التوصل به الى المطلوب) قال السيد اذ ليس هو فى نفسه سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضى اليه فذلك افضاء اتفاقى ليس من حيث انه وسيلة له قال والحكم بكون الافضاء فى الفاسد اتفاقيا انما

كالحدوث فى الاول والاحراق فى الثانى والامر بالصلاة فى الثالث تصل الى تلك المطلوبات بان ترتب هكذا العالم حادث وكل حادث له صانع فالعالم له صانع النار شئ محرق وكل محرق له دخان فالنار لها دخان أقيموا الصلاة أمر بالصلاة وكل أمر بشئ لوجوبه حقيقة فالامر بالصلاة لوجوبها وقال يمكن التوصل دون يتوصل لان الشئ يكون دليلا وان لم يتطرق فيه النظر المتوصل به وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يمكن التوصل به الى المطلوب

يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلى يصير به بعضها وسيلة الى بعض أو يختص بفساد الصورة و بوضع ما ليس بدليل مكانه اه وقوله و بوضع ما ليس بدليل مكانه قال بعضهم كوضع المقدمات الغير المناسبة للمطلوب اما كلها أو بعضها مثل ان يكون المطلوب العالم حادث فيوضع مكان الدليل الانسان متعجب وكل متعجب ضاحك أو الانسان متغير وكل متغير حادث والحاصل ان الفساد فى المادة اما العدم مطابقتها للواقع فالحكم بكون الافضاء فى الفاسد اتفاقيا انما يصح الخ واما العدم مناسبتها للمطلوب فهذا الحكم يصح فى الفاسد بحسب المادة بهذا الاعتبار وفى الفاسد بحسب الصورة فيخص الفاسد بهما اه (قوله لانتفاء وجه الدلالة عنه) قال شيخنا العلامة هو فى المعنى تعريف للفاسد جار على تعريف الصحة بما مر أى فى قوله بان يكون النظر فيه من الجهة التى من شأنها الخ وقد وافق فيهما أى التفتازانى و يرد عليهما انتفاء الترتيب المسمى بالخطا فى البرهان لصورته فانه فساد يصدق عليه تعريف الصحة دون الفساد اه (وأقول) النظر وان اعتبر صحته مادة وصورة الا ان صحته من حيث تعلقه بالدليل الاصولى ليست الا من جهة المادة اذ لا ترتيب فى الدليل الاصولى حتى يعتبر فى النظر من حيث تعلقه به صحته صورة أيضا فالنظر الذى يتوصل به الى العلم المطلوب الخبرى أو ظنه انما يقصد من تعلقه بالدليل الاصولى استخراج المادة واما ترتيب المقدمات الذى هو الصحة من حيث الصورة فأمر خارج عن تعلقه بالدليل الاصولى وان كان معتبرا فى صحته فتفسير صحة النظر بان يكون من وجه الدلالة وفساده بان لا يكون منها ليس تفسير الصحته وفساده على الاطلاق بل هو تفسير لهما من حيث الابتداء وتعلقه بالدليل الاصولى فلا يرد على تفسير صحته بما ذكر انه يصدق مع انتفاء الترتيب ان هذا فساد مع صدق تفسير الصحة به لان هذا فساد للنظر لا من حيث تعلقه بالدليل الاصولى والكلام انما هو باعتبار هذا ويدل على ذلك كلام التفتازانى فانه بعد ان فسر صحة النظر بما ذكر بين انه لا بد فى النظر من صحته صورة ومادة حيث قال ما نصه صحة النظر ان يكون فى وجه الدلالة أى ما به ينتقل الذهن كالحدوث للعالم وفساده بخلافه فلو أطلق النظر لفهم منه ان الدليل يجب ان يمكن التوصل الى المطلوب الخبرى بأى نظر كان ولا خفاء فى ان العالم دليل الصانع ولا يمكن التوصل به الى المطلوب بالنظر الفاسد اما صورة فظاهر واما مادة كقولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع فلانتفاء وجه الدلالة اذ ليست البساطة مما ينتقل الذهن منه الى ثبوت الصانع وان أفضى اليه فى الجملة اه وكذا يدل عليه قول الشارح فبالنظر الصحيح فى هذه الادلة الى قوله بأن يرتب هكذا الخ فانه اشارة الى ان النظر الصحيح بأن يكون من وجه الدلالة يؤدى الى المطلوب بشرط أو بسبب ان ترتب هكذا فقد أشار الى اعتبار الترتيب بقوله بأن يرتب والى اعتبار صحته بقوله هكذا (قوله بما يسمى حدا) قال شيخنا العلامة هو من النظر فالتصورى شارك الخبرى فى التوصل الى كل منهما بالنظر وان كان الموصل والمتوصل اليه فى الخبرى حجة وتصديقا وفى التصورى حدا وتصورا فلا يحسن التقابل بينهما اذ لا اشعار للتعريف بالخصوص الذى يصح به التقابل نعم لو قال اما ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصورى فليس بدليل بل هو المعرف بفتح الراء فتقابل بين المعرف والدليل لتقابلهما فى المتوصل اليه لكان حسنا اه (وأقول) فيه أمور لا تخفى على المتأمل منها منع قوله هو أى

لانتفاء وجه الدلالة عنه وان أدى اليه بواسطة اعتقاد أو ظن كما اذا نظر فى العالم من حيث البساطة وفى النار من حيث التسخين فان البساطة والتسخين ليس من شأنهما أن ينتقل بهما الى وجود الصانع والدخان ولكن يؤدى الى وجودهما هذان النظران ممن اعتقد ان العالم بسيط وكل بسيط له صانع وممن ظن ان كل مسخن له دخان اما المطلوب غير الخبرى وهو التصورى فيتوصل اليه أى بتصوره بما يسمى حدا بان يتصور كالحيوان الناطق حدا للانسان وسيأتى حد الحد الشامل لذلك وغيره

ما يسمى

مايسمى حدا من النظر أى من افراده بل هو محل النظر ومتعلقه كما يصرح به كلام الائمة كقول المواقف وشرحه المرصد الثالث فى الطريق الذى يقع فيه النظر الى ان قالا فان كان المطلوب تصورا سمى طريقه الذى يمكن ان يتوصل بالنظر فيه اليه معرفا اه ومنها منع قوله بل هو المعرف بفتح الراء لان الذى يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصورى هو المعرف بكسر الراء فان النظر واقع فى الحد لا فى المحدود ولعل الشيخ بنى ما قاله هنا على ما قاله اولا من ان الحد من النظر ومنها ان حاصل كلام الشارح كما هو ظاهر لمتأمله انه قابل الدليل بالحد من حيث ان الاول يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى وان الثانى يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب تصورى ولا شبهة فى صحة هذه المقابلة وحسنها واشعار تعريف الدليل بأن ما يتوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب غير خبرى ليس بدليل وهو الحد وكفى هذا الاشعار فى حسن المقابلة ثم لم يعبر الشارح بالنظر بالنسبة الى الحد بل بتصوره حيث قال بأن يتصور فيحتمل انه حمل النظر بالنسبة اليه على تصوره وان لم يناسب ما يأتى فى تعريف النظر ويحتمل خلاف ذلك فليتأمل (قوله واختلف أئمتنا) ذكر ذلك لتعلقه بذكر العلم فى قوله التوصل بصحيح النظر فيه (قوله الحاصل عندهم) قال شيخنا العلامة تقدير الحصول ليس بلازم لجواز تعلق عقبه بالعلم (وأقول) ان أراد التنبيه فلا بأس أو الاعتراض فهو مدفوع بأن كلام الشارح لا يقتضى لزوم ذلك وانما اختار تقديره لانه ادل على المقصود وأوضح فى بيانه من حدوث العلم المختلف فيه عقب النظر كما يدركه الذوق السليم واللائق مراعاة أوضح المعانى واجزلها وان احوج الى التقدير كما نص على ذلك الائمة فى مواضع من كلامهم وليتعلق به قوله عادة أو لزوما فيفيد الاشارة الى الخلاف فى ذلك مع الاختصار اذ لو لم يقدره احتاج الى التنبيه على تعلق قوله عقبه بالعلم دفعا لتوهم غيره كالنسبة التى لا تناسب المقصود ولصدقها مع حصول العلم أولا واستمراره الى عقبه وذلك يجر الى التطويل فى حكاية قولى العادة واللزوم (قوله ولا انفكاك عنه) اعترضه شيخنا العلامة حيث حكى عن السيد عن الامام الرازى فى آخر كلام طويل ما نصه بخلاف النظرى اذ يوجبه النظر فاذا غفل عن النظر امكنه أن يعتقد ما يناقض ذلك النظر فيكون ذلك النظرى مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يقبح التكليف به اه وعقب ذلك بقوله وأنت بعد ذلك خبير بأن قول الشارح لا قدرة على الانفكاك عنه فيه نظر اه (وأقول) كان وجه النظر أخذا من هذا المحكى قبله انه يمكن الانفكاك عنه بأن يغفل عن النظر ويعتقد ما يناقضه ويجاب بوجهين الاول أن الكلام فى حصوله عقب النظر بأن يتصل به من غير فاصل وهذا لا ينافى امكان طرو غفلة يعتقد بسببها ما يناقضها اذ ليس المدعى دوامه بل مجرد حصوله متصلا بالنظر وان انقطع بعد حصوله لعارض (فان قلت) قد تتصل الغفلة بالنظر (قلت) ان تحقق النظر بتمامه لزم اتصال العلم به وتأخر الغفلة عنه والا كان خلاف الفرض فلا يرد والثانى ان المراد لا قدرة على الانفكاك عنه حيث لا مانع كالغفلة بقرينة ظهور ان حصول الشئ مشروط بعدم المانع منه واعلم ان هذا النظر لا يتعلق بالشارح ولا يلحقه منه شئ اذ ليس حظه من هذا الكلام الا مجرد حكايته عن غيره من غير انتصاب لاختياره فاسناد هذا القول له وايراد النظر عليه ليس بصواب وكان صواب التعبير ان يقول وأنت بعد ذلك خبير بان

(واختلف أئمتنا اهل العلم) بالمطلوب الحاصل عندهم (عقبه) أى عقب صحيح النظر عادة عند بعضهم كالاشعرى فلا يتخلف الا خرقا للعادة كتخلف الاحراق عن مماسة النار أو لزوما عند بعضهم كالامام الرازى فلا ينفك أصلا كوجود الجوهر لوجود العرض (مكتسب) للناظر فقال الجمهور نعم لان حصوله عن نظره المكتسب له وقيل لا لان حصوله اضطرارى لا قدرة على دفعه ولا الانفكاك عنه فلا خلاف الا فى التسمية

وهى بالمكتسب أنسب والظن كالعلم فى قولى الاكتساب وعدمه دون قولى اللزوم والعادة لانه لاارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا أو عادة فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض

ماحكاه الشارح من انه لاقدرة الخ (قوله وهى بالمكتسب أنسب) اعترضه شيخنا العلامة بوجهين حيث قال مانصه الباء متعلقة بضمير التسمية وعمل ضمير المصدر كما هنا شاذ ومتعلق أنسب محذوف والتقدير وتسمية العلم النظرى بالمكتسب لكونه حصل عن كسبى أنسب بالتكليف به الذى هو فى الحقيقة تكليف بسببه المقدور بمعنى كما ان التكليف به عائد الى التكليف بسببه كذلك التسمية بالمكتسب عائدة الى تسمية سببه بذلك ولايذهب عنك فى هذا المقام ما أسلفناه عن الامام اه (وأقول) حاصل الوجه الاول انه أعمل ضمير المصدر وهو شاذ وحاصل الوجه الثانى ان حاصل كلام الشارح ان تسميته بالمكتسب باعتبار سببه كما ان التكليف به باعتبار سببه ويرد عليه انه لايجب ان يكون التكليف به باعتبار سببه بل يجوز ان يكون باعتبار نفسه لانه نفسه مقدور للمكلف كما تقدم بيانه فى الكلام المحكى عن السيد عن الامام فى القولة السابقة فهذا هو المراد فيما يظهر بقوله ولايذهب عنك الخ ويجاب عن الاول بانه لايجب تعلق الباء بضمير التسمية بل يجوز تعلقها بمحذوف حالا من ذلك الضمير على قول سيبويه بجواز مجيء الحال من المبتدا أو من ضمير الخبر وهو أنسب على قول الجميع والتقدير والتسمية ملتبسة بالمكتسب أى بهذا اللفظ أنسب أو والتسمية أنسب هى ملتبسة بهذا اللفظ بل قد يقال ما المانع من تعلق قوله بالمكتسب بقوله أنسب أى والتسمية أنسب بلفظ المكتسب فليتأمل وعن الوجه الثانى بان مبناه على أن المعنى انها أنسب بالتكليف به الى آخر ماتقدم وهو ممنوع لادليل عليه ولاضرورة اليه بل يجوز أن يكون المعنى انها أنسب من التسمية بغير المكتسب بناء على ان المكتسب ماحصل بالكسب بمعنى مباشرة اسبابه بالاختيار فليس فى كلامه قياس التسمية باعتبار السبب على التكليف باعتباره حتى يرد عليه ماتقدم عن الامام فليتأمل (قوله فى قولى الاكتساب وعدمه) اعترض شيخنا العلامة قوله وعدمه فقال فيه نظر للقدرة على الانفكاك عنه بنظر آخر يفيد مالايجامع الظن الاول من علم بمتعلقه أو علم أو ظن بخلافه اه (وأقول) هذا الاعتراض فى غير محله كما لايخفى فانه ليس المراد بعدم القدرة على الانفكاك على هذا القول عدم الانفكاك مطلقا كيف وقد صرح الشارح مع ذلك بقوله الآتى آنفا فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض الخ فهذا نص منه فى انه قد ينفك فكيف مع ذلك يصح هذا الاعتراض وانما المراد ان الظن الحاصل عن نظر باعتبار ذلك النظر الذى هو سببه ومع عدم المانع كالمعارض لاقدرة على دفعه ولا الانفكاك عنه وهذا لاينافى انه يمكن الانفكاك عنه لمعارض كما ذكره الشارح فليتأمل بانصاف (قوله دون قولى اللزوم والعادة لانه لاارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا أو عادة فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض الخ) اعترضه المحشيان حيث قالا واللفظ للكمال قوله فانه مع بقاء سببه قد يزول لمعارض استدلال على انه لاارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه عقلا أو عادة وهو مأخوذ من العضد وفيه نظر اذ لايخفى انه انما يتجه كونه دليلا على عدم ثبات الظن بعد حصوله لاعلى انتفاء حصوله عقب النظر الصحيح فان القياس اذا كان صحيح الصورة لايتخلف عنه حصول الظن أى قيامه بالناظر المرتب للقياس عقب نظره فيكون مرتبطا به ويجرى فيه قولا اللزوم والعادة وتخلفه بمعنى تبين أن المظنون غير واقع مزيل للظن بعد حصوله يظهر به عدم ثباته لا انه لم يحصل

عقب صحيح النظر اهـ وشيخنا العلامة حيث قال قوله دون قولى اللزوم والعادة فيه نظر
اذ السبب الذى قرر به لزوم العلم جار فى الظن واما استدلاله بزوال الظن مع بقاء سببه لعارض
خارج فلا ينتهض لان لزوم شئ سببا آخر لذاته لا ينافيه تخلفه عنه لخارج من انتفاء شرط
أو وجود مانع ويكفيك أن النظر سبب للمطلوب من علم أو ظن اذ هو ترتيب أمور معلومة
للتأدى الى مجهول والسبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته اهـ والكورانى
فقال وفى بعض الشروح هذا كلام غريب وهو ان الظن كالعلم فى قولى الاكتساب وعدمه دون
قولى اللزوم والعادة اذ لا ارتباط بين الظن وبين شئ آخر ولم يدر أن النتيجة لازمة للمقدمتين
سواء كانتا ظنيتين أو قطعيتين لان العلم بالمطلوب من القطعيات عند الاشاعرة لما كان بخلق
الله تعالى عادة فكما انه جرت عادته بخلق العلم فى القطعيات فكذلك الظن فى الظنيات وقد اشتبه
عليه أحد المذهبين بالآخر فان حصول المطلوب لما كان على اللزوم والوجوب عند الفلاسفة
وفى الظنيات لا لزوم عندهم لابتنائه على اللزوم العقلى وقد صرح به الامام فى المحصل وليس
بشئ لانه قد ثبت انه تعالى فاعل بالاختيار ولا لزوم مع الاختيار فان قلت لم لا يجوز ان يجعل
متعلق الاختيار الملزوم وكلما وجد الملزوم وجد اللازم فيتجه ما قالوا قلت كما ثبت انه مختار
ثبت ان الاشياء كلها مستندة اليه ابتداء فيجب استناد وجود اللازم اليه اختيارا ابتداء
فلا يتم اللزوم العقلى وانما أطنبنا الكلام فى هذا المقام لانه من مزال أقدام الافاضل اهـ
(وأقول) من تأمل وأنصف علم ان حاصل فرق الشارح بين العلم والظن ان العلم لا يتخلف
عن النظر المؤدى اليه أصلا الا خرقا للعادة على قولها بخلاف الظن يتخلف كثيرا والفرق ان
النظر المؤدى الى العلم قطعى التأدية اليه والقطعى لا يعارضه شئ من قطع أو ظن فلا يتخلف
عنه العلم ابتداء بخلاف النظر المؤدى الى الظن فانه ظنى التأدية والظنى تمكن معارضته
بقطعى أو ظنى فتنتفى التأدية وانتفاؤها لا ينافى سببيته للظن لان السبب مع المعارض لا يستتبع
المسبب وحينئذ يندفع جميع هذه الاعتراضات التى اطالوا بها وتفصيل ذلك * أما قول الكمال
انما يتجه كونه دليلا على عدم ثبات الظن الخ فيجاب عنه بانه لا منشأ له الا عدم التنبيه لوجه
استدلال الشارح بذلك فان وجهه انه لما أمكن زوال الظن لطرو المعارض أمكن عدم
حصوله ابتداء لمقارنة المعارض لان المعارض اذا كان منشأ لسقوط الظن بعد حصوله كان
منشأ لعدم حصوله ابتداء كما هو فى غاية الظهور والعجب خفاء ذلك على الكمال ثم رأيت
السيد الشريف السمهودى أجاب بذلك فلله الحمد على موافقة هذا الامام * واما قوله فان
القياس اذا كان صحيح الصورة لا يتخلف عنه حصول الظن فهو مأخوذ من كلام السيد
الآتى ويجاب عنه بان هذا مسلم عند انتفاء المعارض وكلامنا مع المعارض وبعبارة أخرى
هذا مبنى على تقدير ثبوت المقدمات ولهذا قالوا فى تعريف القياس قول مؤلف من قضايا
متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر اهـ وقال شيخنا الشريف فى قول الغرة متى سلمت وليس المقصود
انها ان لم تسلم لم يلزم لانها لو سلمت أو لم تسلم فاللزوم بحاله فان معنى اللزوم انه ان ثبت ثبت وذلك
ثابت وان لم يثبت أحدهما أو كلاهما بل المقصود انه لا يلزم فى تحقق القياس صدق
القضايا ولا الجزم بها بل لو كانتا كاذبتين واعتقد كذبهما لكنهما بحيث اذا علمتا علم لكان

قياسا اهـ فليس من لازم القياس تحقق علم المقدمتين فلا يلزم تحقق الظن والحاصل ان صحة صورة القياس الظنى انما يقتضى استلزام القياس لنتيجته ولا يقتضى استلزامه لظن نتيجته لامكان المعارض المانع من ظن النتيجة دون لزومها للقياس لانه على تقدير الثبوت وكلام السيد الآتى صريح فى ذلك كما لا يخفى على المتأمل واما قوله وتخلفه الخ فهو فى غاية السقوط مع توجيه استدلال الشارح بما ذكرناه كما لا يخفى واما قول شيخنا اذ السبب الذى قرر به لزوم العلم الخ فهو ممنوع ولو سلم فهو مع عدم المعارض اما معه فيمكن التخلف كما اعترف هو به هنا واما قوله واما استدلاله الخ فهو لا يفيد مع ما علم من ان الشارح أراد باللزوم الذى اثبته فى العلم ونفاه عن الظن هو اللزوم مطلقا بحيث لا يقع تخلف أصلا لا خرقا للعادة على قولها واللزوم بهذا المعنى غير موجود فى الظن لامكان المعارض المتصور فى الظن دون العلم فلا يضره تحقق اللزوم فى الظن عند عدم المعارض لانه لم يرد نفى اللزوم عنه بطلقا بل على الوجه الذى أثبته للعلم ولا شك فى انتفائه عنه كما تبين واما قوله ويكفيك ان النظر سبب الخ فهو مسلم ولا يضر الشارح لانه لم ينف سببيته ولا استلزامه الوجود على الاطلاق وانما نفى استلزامه الوجود دائما لامكان مقارنة المعارض المانع من ذلك * واما قول الكورانى ولم يدر ان النتيجة لازمة للمقدمتين فلا منشأ له الا الاشتباه وبيان ذلك ان هنا أمرين أحدهما المقدمتان وهما بشرطهما مستلزمتان للنتيجة استلزاما قطعيا أو ظنيا بمعنى ان تحقق النتيجة لا ينفك عن تحققهما والثانى النظر فى المقدمتين وهو اذا كان المقدمتان ظنيتين لا يستلزم الظن بالنتيجة لامكان معارضتهما انما يمنع ظن نتيجتهما لامكان المعارضة فى الظنيات بخلاف ما اذا كانتا قطعيتين اذ لا تعارض فى القطعيات ولا خفاء فى ان كلام الشارح المحقق انما هو فى الامر الثانى اذ كلامه فى ان النظر لا يستلزم الظن كما هو فى غاية الوضوح فما ذكره من عدم الاستلزام حق بلا شبهة وما أورده الكورانى عليه من انه لم يدر ان النتيجة لازمة للمقدمتين وان كانتا ظنيتين فهو غلط منشؤه توهمه ان الشارح نفى لزوم النتيجة للمقدمتين الظنيتين وانما نفى لزوم ظن النتيجة للنظر فى المقدمتين وأين أحدهما من الآخر والاول لا يستلزم الثانى كما هو جلى وما أحقه بقوله

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

وأما قوله فكما انه جرت عادته بخلق العلم فى القطعيات فكذلك الظن فى الظنيات فهو تمويه لا يجديه شيأ فيما قصده لانا نسلم جريان عادته بما ذكر الا ان عادته فيهما مختلفة فانها فى العلم لا تتخلف الا خرقا للعادة وفى الظن تتخلف كثيرا بسبب مقارنة المعارض الممكنة فى الظن دون العلم المانعة من حصول الظن لجريان عادته تعالى بذلك وهذا مما لا يمكن انكاره واما قوله وقد اشتبه عليه أحد المذهبين بالآخر فهو كلام باطل لا منشأ له الا الغلط الفاحش وذلك لانه أراد باحد المذهبين قول العادة وبالآخر قول اللزوم وبالاشتباه انه نفى لزوم الحصول على قول العادة بناء على انه لا لزوم عقليا وهذا انما يلائم قول اللزوم لا قول العادة فانه ليس مبنيا على لزوم عقلى بل على مجرد جريان عادته تعالى بذلك يشهد بانه أراد هذا المعنى تعليله الاشتباه بقوله فان لزوم المطلوب الخ وكأنه أخذ ذلك أعنى كون الشارح بنى نفى اللزوم على ذلك القول على انه

لا لزوم

لا لزوم عقليا من قوله لانه لا ارتباط الى قوله عقليا أو عادة الخ فانه يفيد ان اللزوم على قول العادة منشؤه الارتباط بينهما وحينئذ توجه اعتراضه كما يدل عليه كلامه كما ترى ان اللزوم على قول العادة ليس متوقفا على ان يكون بينهما ارتباط حتى ينتفي لانتفاء الارتباط عنهما خلافا لما أفاده كلام الشارح بل هو بمحض خلق الله تعالى بخلافه على قول اللزوم فانه يتوقف على ذلك وهذا غلط لان اللزوم وان كان عاديا موقوف على الارتباط قطعا الا ان توقفه على ذلك الارتباط عادى لا عقلى فان حصول الاحراق عادة عقب مماسة النار موقوف بطريق العادة على الارتباط ولهذا حصل الاحراق عند المماسة لنحو الحطب للارتباط بين النار والحطب دون الماء لعدم الارتباط بين النار والماء وهذا مراد الشارح بما ذكره فقد بان انه لا غبار على كلامه من هذا الوجه الذى توهمه الكورانى واشتد عليه الحال فيه وانه برىء مما نسبه اليه وافتراه عليه واعلم ان ما استدل به المحقق من قوله لانه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما الخ مأخوذ من العضد فانه قال ما نصه واما الامارات أى ما هى ظنية فتستلزم النتيجة استلزاما ظنيا واعتقاديا ولا تستلزم وجودها دائما بل وقتا ما وذلك اذا لم يمنع مانع واعلم انه يجب لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلى بحيث يمتنع تخلفه عنه لزوالهما مع بقاء موجبهما كما يكون عند قيام المعارض وظهور خلاف الظن بحس أو دليل اه وشرحه المولى التفتازانى وأقره عليه لكن نازعه السيد فيه فانه تكلم عليه بكلام قال فى آخره والتحقيق ان الامارة لا تكون قطعية المقدمات والاستلزام معا والا لافادت قطعا فتكون برهانا لكن يجوز أن تكون مقدماتها قطعية دون الاستلزام كما فى الاستقراء والقياس الذى يظن انتاجه وبالعكس كما فى الضروب المستلزمة لنتائجها يقينا اذا تركبت من مقدمات غير قطعية كقولك زيد يطوف بالليل وكل من يطوف بالليل فهو سارق فان استلزامه لنتيجته قطعى لا شبهة فيه انما الكلام فى تحقق الملزوم فحيث كان ظنيا كان اللازم أيضا مظنونا وقد سبق تحقيقه ومن هنا ظهر ان قوله لانه ليس بين الظن والاعتقاد وبين أمر ربط عقلى بحيث يمتنع تخلفه عنه منظور فيه لان ذلك انما يتم اذا لم يكن الامر الذى يستفاد منه الظن أو الاعتقاد قياسا صحيح الصورة قوله لزوالهما مع بقاء موجبهما ممنوع فان زوالهما مع بقاء مقدمات ذلك القياس ممتنع وعند قيام المعارض فى الاعتقاديات يتغير اعتقاد المقدمات فان من اعتقد قدم العالم لشبهة صحيحة الصورة ثم اطلع على برهان حدوثه يزول عنه اعتقاد بعض مقدماته دون الاستلزام لكونه قطعيا وكذا الحال فى ظهور خلاف الظن بحس أو دليل نعم لو جعل الامارة عبارة عن المفردات كالطواف بالليل وتغيم الهواء وكون مركب القاضى على باب الحمام لظهر زوالهما مع بقاء موجبهما اه (وأقول) هذا الكلام انما يرد على العضد ولا يرد على الشارح والفرق ان نزاع العضد فى استلزام المقدمات للنتيجة بدليل صريح فى عبارته السابقة ألا ترى الى قوله أما الامارات أى ما هى ظنية فتستلزم النتيجة الخ فانه صريح فى ان كلامه فى استلزام المقدمات للنتيجة فيرد عليه ان استلزام المقدمات للنتيجة انما هو على تقدير ثبوتها اعتقادها أو ظنها وهى بهذا الاعتبار مستلزمة ولابد ولا يقدح فى ذلك انه قد يتغير الاعتقاد أو الظن لان المقدمات المستلزمة لم تبق حينئذ بحالها والكلام فى استلزامها مع

كما اذا أخبر عدل بحكم وآخر بنقيضه أو لظهور خلاف المظنون كما اذا ظن ان زيدا فى الدار لكون مركبه وخدمه ببابها ثم شوهد خارجها وأما غير أئمتنا فالمعتزلة قالوا النظر يولد العلم كتولد حركة اليد لحركة المفتاح عندهم

بقائها بحالها ونزاع الشارح فى استلزام المقدمات للظن كما يصرح بذلك عبارته وسياقه كما لا يخفى ولا شك أنه حيث أمكن قيام المعارض المقتضى لتغير الاعتقاد أو الظن فيزيلهما أمكن مقارنته للنظر فيمتنع تحققهما لان النظر هو الفكر فى أحوال الدليل وقد يفكر فى أحوال الدليل ويجد ما يناسب المطلوب فيتصوره من غير اعتقاد أو ظن لمقارنة المعارض المناسب لخلافه فلم يكن النظر مستلزما للظن فقوله لانه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما أى وبين أمر ما فى الواقع بحيث يمتنع زوال ظنه أو اعتقاده أو وبين النظر فى أحوال أمر ما أو وبين نظر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه أى لعدم قبول المعارض الموجب لتغير الظن والمانع من تحققه واستتباع النظر فى أحوال المنظور فيه له فاحتمال المعارض مانع من استلزام النظر للظن وليس مانعا من استلزام القياس للنتيجة لبناء ذلك الاستلزام على تقدير ثبوت المقدمات فلا ينافيه احتمال المعارض فظهر ان توجه القدح فى هذا الدليل بالنسبة للعضد لا يقتضى توجهه فيه بالنسبة للشارح ولعل هذا هو السبب فى استدلال الشارح به مع اطلاعه على منازعة السيد فيه كما هو الظاهر فان عدم اطلاع الشارح على ما يتعلق بالعضد الآخذ منه ما ذكر من أبعد البعيد فافهم ذلك واحفظه ولا تهول لتهتهم ويلا تهم على الشارح فى هذا المقام (قوله الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم وان لم يجب عنه) فيه أمور اوردها شيخنا العلامة * الاول انه قال فيه نظر لان التوليد ان يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر فلا يصدق على افادة النظر الظن اذ لم يجب عنه اه * والثانى انه قال أيضا فى قوله وان لم يجب عنه ظاهره وان لم يجب الظن عن النظر وهو غير صحيح فان النظر الخالى عن المعارض يجب أن يتولد عنه الظن ولا يتخلف أصلا فالظاهر ان معناه وان لم يجب دوامه أى الظن فانه لا يجب دوامه بل قد ينقلب علما اذا وجد دليل قطعى وشكا اذا وجدت امارة تعارضه اه * والثالث انه قال أيضا لو قال وعلى وزانه يقال النظر يولد الظن لكان أوفق واخصر لكنه عدل عنه لما قدمه من انه لا ارتباط بين الظن وبين أمر ما بحيث يمتنع تخلفه عنه فلا يصح ان يقال النظر يولد الظن بخلاف قوله الظن الحاصل يتولد من النظر فانه صحيح فانه اذا حصل فهو متولد عنه فلا يحصل الا عنه اه (وأقول) جواب الاول ان المراد بايجاب الفعل فعلا آخر تأثيره فى حصوله وبالوجوب فى قوله وان لم يجب عنه اللزوم وعدم التخلف عنه فلا منافاة بينهما وجواب الثانى انا لا نسلم عدم صحة ما هو ظاهر العبارة لان الكلام فى النظر فى نفسه وهو لا يستلزم الظن لجواز مقارنة المعارض لا فى النظر المقيد بالخلو عن المعارض وأما الثالث فكان حاصله انه لو قيل النظر يولد الظن دل على لزومه بخلاف ما لو قال الظن يتولد من النظر فانه لا يدل على اللزوم بل ان حصل الظن كان متولدا من النظر ولكن قد لا يحصل فليتأمل * واعلم انه ظهر عما تقرر ان الوجوب يجامع التوليد ولا ينافيه فلا اشكال فى قوله وان لم يجب عنه خلافا لما يتوهمه بعض الضعفة من ان التعبير بالوجوب انما يناسب مذهب الحكماء فانهم قالوا ان افادة النظر العلم على حسب الاستعداد فان المبدأ الذى تستند اليه الحوادث فى عالمنا هذا موجب عندهم عام الفيض ويتوقف حصول الفيض منه على استعداد خاص يستدعيه ذلك الفيض والاختلاف فى الفيض انما هو بحسب اختلاف الاستعدادات والقوابل فالنظر يعد الذهن اعدادا تاما والنتيجة تفيض عليه من ذلك المبدأ وجوبا أى لزوما عقليا وكان اقتصار

وعلى وزانه يقال الظن الحاصل متولد عن النظر عندهم وان لم يجب عنه وقوله عقبه بالباء لغة قليلة والكثير جرت على الالسنة والكثير تركه الباء كما ذكره النووى فى تحريره

الشارح

(والحد) عند الاصوليين مايميز الشيء عما عداه كالمعرف عند المناطقة ولايميز كذلك الا مالايخرج عنه شيء من افراد المحدود

الشارح على نقل مذهب المعتزلة من غير أئمتنا اختصارا (قوله والحد عند الاصوليين مايميز الشيء عما عداه) اعترضه شيخنا العلامة بانه صادق على العقل والعلم وعلى الاعلام مطلقا فلا يطرد وغير صادق على شيء من افراد الحد اذ كل منهما لايميز المحدود عن افراده وهي غيره اذ الجزئي غير الكلي قطعا وغير مشتمل عليه اذ الجزئي واجزاؤه متعينة لاتقبل الشركة والكلي ليس كذلك فلا ينعكس اه (وأقول) عبارة الشارح موافقة لعبارة العضد فانه قال الحد عند الاصوليين مايميز الشيء عن غيره اه وقد أورد عليه ان هذا التعريف صادق على الشخص مع انه لايسمى حدا وأجيب بان الشخص ممتاز في وجوده الخارجي بذاته لابتشخصه كما حققه في المواقف فلا يصدق المميز على الشخص وبان ما عبارة عن المحمول بقرينة اعتبار صحة الحمل في التعريف كما هو المشهور والشخص لكونه جزئيا لايكون محمولا اه وهذا الجواب يتأتى هنا بالنسبة للاعلام لانها جزئيات فلا تكون محمولة وكذا بالنسبة للعقل والعلم لان الظاهر انه أراد بهما الجزئيات لامفهومهما والا فهو من افراد الحد فلا يضر صدق ماذكر عليه بل يجب وبذلك يحصل الجواب عن الامر الاول نعم قال بعضهم ورد أي هذا الجواب بانه ادرج فيه أي في الحد التعريف اللفظي وهو جار في الجزئيات أيضا كأبي حفص عمر اذا كان عمر اشهر والتحقيق ان محصل هذا التعريف ان مسمى اللفظ الاول مايسبق الى ذهنك عند اطلاق اللفظ الثاني فلا شبهة في ان هذا كلي وان كان منحصرا في جزئي اه وقد نازع الجلال الدواني في كون الجزئي الحقيقي لايكون محمولا فقال ومايقال من ان الجزئي الحقيقي لايقال ولايحمل على شيء حقيقة أصلا لان الحمل على نفسه لايتصور قطعا اذ لابد في الحمل الذي هو نسبة من أمرين متغايرين وحمله على غيره ايجابا ممتنع فاقول فيه نظر اذ يجوز حمله على جزئي مغاير له بحسب الاعتبار متحد معه بحسب الذات كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فانهما مختلفان بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات فان ذاتهما زيد بعينه مثلا وكذا يجوز حمله على كلي أجرى مجراه في جزئيته كما في قولك بعض الانسان زيد اه ويجاب عن الثاني بان المراد والمتبادر مما عداه ماخرج عنه مطلقا وهو ماليس نفسه ولا فرده ويدل على ذلك قوله ولايميز كذلك الا مالايخرج عنه شيء من افراد المحدود ولايدخل فيه شيء من غيرها فانه قرينة ظاهرة بل قطعية على ارادة ماذكر اذ اعتبار عدم خروج شيء من الافراد كما هو صريح هذا الكلام صريح في ان المراد بالغير الممنوع دخوله ماعدا الماهية وافرادها بل وعلى ان المراد بلفظة ما كلي محمول على الشيء لايخرج عنه شيء من افراده ولايدخل فيه شيء من غيرها فيندفع ايراد العقل والعلم والاعلام اذ لايصدق على شيء من ذلك الكلي المحمول المذكور ولا يرد التعريف اللفظي بناء على انه جار في الجزئيات أيضا كما تقدم اما لما تقدم عن بعضهم من التحقيق الذي ذكره واما لان المصنف لايعتد بالتعريف اللفظي فقد قال الخطابي في حواشي التلويح نقلا عن الاكثرين ان التعريف اللفظي لايفيد تحصيل صورة وانما يفيد تمييز صورة حاصلة من بين الصور ليعلم ان اللفظ المذكور موضوع بازاء هذه الصورة فهو ليس تعريفا حقيقيا ولايندرج في القول الشارح اه وظاهر انه مع القرينة خصوصا القطعية لا اشكال على ان قوله وغير مشتمل عليه ممنوع لانهم صرحوا بان الكلي جزء الجزئي وبهذا استدل القطب على

وجود الكلى الطبيعى فى الخارج بقوله لان هذا الحيوان موجود والحيوان جزء من هذا الحيوان وجزء الموجود موجود فالحيوان موجود وهو الكلى الطبيعى اه ولا يخفى ان الشئ مشتمل على جزئه على ان الاقدمين جوزوا التعريف بالاعم والاخص أيضا (قوله ولا يدخل فيه شئ من غيرها) قال شيخنا العلامة يرد عليه ان الماهية المحدودة مغايرة لافرادها وهى من غيرها وداخلة فى الحد قطعا فلو قال من غيرهما بتثنية الضمير ليعود على طرفى افراد المحدود لكان حسنا وقد يدعى ان الضمير فى غيرها بالافراد عائد عليهما بتاويل الجماعة فلا يرد ما ذكر اه (وأقول) اذا كانت الماهية داخلة فى الحد قطعا كما هو نص الحد وكما اعترف هو به كان ذلك دليلا قاطعا على انه أراد بغيرها فى قوله ولا يدخل فيه شئ من غيرها ما عداها وعدا افرادها فهذا من قبيل اطلاق اللفظ مع قيام الدليل القاطع على المراد به ومثل ذلك مما لا غبار عليه بل لا يتحقق معه توهم ممن له ادنى تامل ولو فرض تحققه فهو مما لا يلتفت اليه والحاصل ان فى الكلام ما يدل قطعا على ان المراد بغيرها ما عداها وعدا ماهيتها وذلك لدلالة الكلام قطعا على دخول الماهية وانها المقصود بالذات بالدخول لانها المعبر عنه بالشئ فى قوله ما يميز الشئ فدخولها أمر مستقر معلوم لا يقبل التردد وانما المقصود بقوله ولا يميز كذلك الخ التنبيه على ان المراد ذكرها والدلالة عليها على وجه لا يخرج عنه شئ من افرادها ولا يدخل فيه شئ من غير افرادها لان ذكرها والدلالة عليها على ذلك الوجه الذى هو تميزها تميزا كاملا فهل يبقى مع ذلك توهم يلتفت اليه تامل ذلك فانه فى غاية الحسن والدقة (قوله لافراد المحدود) قال شيخنا العلامة يلزمه الدور بجعل المحدود المشتق من الحد جزأ منه وانه لا يطرد لصدقه على كل انسان فى قولنا الانسان حيوان ناطق وكل انسان كاتب بالقوة اه (وأقول) أما الاول فجوابه ان الشارح أراد بهذا التفسير ما هو مآل المعنى لا بيان المرجع ووقع نظير ذلك فى كلامهم وان السيد الجرجانى قال فى شرح قول الكافية الاسم ما دل على معنى فى نفسه ما نصه أى فى نفس الاسم فقال استاذنا الشريف هذا مآل المعنى لا بيان المرجع اذ لا وجه لرجوع ضمير فى التعريف الى المعرف للزوم ذكره فيه فيدور وهو فاسد بل الضمير الى ما لكن لما كان ما عبارة عن الكلمة وكلمة كذا اسم عبر عنه بالاسم اه لفظ الاستاذ فعلى قياسه يقال المراد الجامع لافراد ما يراد به لكن لما كانت فى الواقع افراد المحدود عبر بذلك وبعبارة أخرى قصد بيان متعلق الجامع بحسب الواقع ليظهر المراد لا ما تفسير ملاحظته فى التعريف حتى يلزم الدور فاحفظ ذلك فانه ينفعك فى مواضع كثيرة وأما الثانى فجوابه ان المراد المحدود من حيث انه محدود ولما اشتهر من ان قيد الحيثية مراعى فى تعريف الامور التى تختلف بالاعتبار وان حذفه كذكره كما نصوا على ذلك (قوله من دخول غيرها فيه) قال شيخنا العلامة فيه انه غير جامع اذ لا يتناول شيأ من افراد المحدود اذ كل منها لا يمتنع من دخول الماهية المحدودة فيه وهى غير افرادها كما مر الا ان يدعى ما تقدم اه (أقول) أو يجاب بما قدمنا بيانه فراجعه وتامله (قوله بخلاف حده بالحيوان الكاتب بالفعل فانه غير جامع الخ) اعترضه شيخنا العلامة بان مقتضاه ان الحد بالمعنى المصدرى من جنس المعرف وان عدم جمعه بسببه كونه غير معروف وفيه نظر اذ المعرف هو المحدود به لا الحد مصدرا فان قيل يعود الضمير من قوله فانه على الحيوان الكاتب لا على حده قلنا فكان

ولا يدخل فيه شئ من غيرها والاول مبين لمفهوم الحد والثانى لخاصته وهو معنى قول المصنف كالقاضى ابى بكر الباقلانى الحد (الجامع) أى لافراد المحدود (المانع) أى من دخول غيرها فيه (ويقال) أيضا الحد (المطرد) أى الذى كلما وجد وجد المحدود فلا يدخل فيه شئ من غير افراد المحدود فيكون مانعا (المنعكس) أى الذى كلما وجد المحدود وجد هو فلا يخرج عنه شئ من افراد المحدود فيكون جامعا فؤدى العبارتين واحد والاولى أوضح فيصدقان على الحيوان الناطق حدا للانسان بخلاف حده بالحيوان الكاتب بالفعل فانه غير جامع وغير منعكس وبالحيوان الماشى فانه غير مانع وغير مطرد

الواجب حينئذ أن يقول بخلاف الحيوان الكاتب بالفعل حداله اذ ذكر الحد والمخالفة بينه وبين ماقبله لافائدة له (وأقول) جوابه اما بماذكره بقوله فان قيل الخ واما قوله قلنا فكان الواجب الخ فهو ممنوع اذ لا وجه للوجوب كيف وقد تقرر انه لاحجر فى التعبير وأما قوله اذ ذكر الحد والمخالفة بينه وبين ماقبله لافائدة له فهو ممنوع لان فيه تفننا فى التعبير وهو من فنون البلاغة وكفى بهذا فائدة واما بان المراد بالحد فى قوله بخلاف حده المحدود به والباء فى قوله بالحيوان باء الملابسة أى بخلاف حده ملتبسا بذلك فان قيل حده هو ماذكره لاشئ آخر ملتبس به قلنا ممنوع بل حده أعم مماذكر والاعم يلابس الاخص على انه يمكن أن يراد بالحيوان الكاتب بكل واحد منهما ومجموع الجزأين الذى هو الحد يلابس كل واحد منهما (قوله وتفسير المنعكس المراد به عكس المراد بالمطرد بماذكر المأخوذ من العضد الموافق فى اطلاق العكس عليه للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس أظهر فى المراد أى معنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره الخ) اعلم ان شيخنا العلامة لشغفه بالحمية وابتلائه بلية العصبية على المصنف والشارح خصوصا اذا تعرضا أو أحدهما لابن الحاجب على ماهو معلوم من عادته قد وقع هنا فى حق الشارح بما لا ينبغى ان يصدر عن عاقل وتكثر عليه بما لا يجب ان ينسبه الى نفسه فاضل وبالغ فى التشنيع عليه بما لا منشأ له الا الوهم وتجبح بالاحامل على الوقوع فيه الا السهو وانحراف الفهم وذلك لانه قال مانصه اعلم ان الاطراد والانعكاس افتعال وانفعال من الطرد والعكس والطرد ذكر الشئ على ترتيبه الاصلى مفردا أو مركبا والعكس الابتداء بآخر الشئ من كلمة أو حرف ثم بما يليه الى أوله ومنه النوع المسمى بقلب الكل فى البديع وقد يقال لتبديل طرفى القضية مع بقاء الحكم والكيف صادقا أو كاذبا وهذا هو المسمى فى الشرح بالعرف ويقال أيضا التبديلهما على وجه يصح وهذا المعنى لازم لكل قضية وهو المسمى فى المنطق بالعكس المستوى وقد يقال لتلازم الشيئين فى الانتفاء كالطرد لتلازمهما فى الثبوت وهذا النوع هو المسمى فى بحث القياس بالطرد والعكس بين العلة والحكم اذا علم هذا فقولهم الحد المطرد المنعكس المسند فيهما الاطراد والانعكاس الى ضمير المعرف لايصح فيه المعنى الاول لانه غير مراد ولا العرفى ولا المنطقى لان الموصوف بهما القضية والمعرف ليس منها فتعين الاخير وهو مدعى ابن الحاجب وهو الحق اذ هو المعنى الثابت لنفس الحد وقول الشارح الموافق للعرف فى اطلاق العكس يعنى باعتبار جملة صلة الموصول انما يلزم منه ان ماقسر به الانعكاس هو عكس ماقسر به الاطراد لا عكس الحد الذى هو المدعى اذ العرف انما يقع فى جملة على ان ماذكره مباين لذات التعريف فلا يصح ان يكون عكساله عرفا وان لم يقيد بالجملة وبالجملة فهو من اشتباه عكس تفسير وصف شئ بعكس ذلك الشئ فتدبر واعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال اه (وأقول) تدبرنا وراجعنا فعلمنا ان جميع ماذكره الشارح من الحق الواضح الذى لاغبار عليه وان الشيخ مع مبالغته بالتشنيع لم يزد على الاوهام العائدة بالتشنيع اليه وان أردت تفصيل الحال فاستمع لما يتلى عليك من المقال فاقول لايخفى ان حاصل اعتراض الشيخ أمران الاول زعمه ان المراد بالعكس هنا ليس الا عكس الحد وحينئذ يتعين تفسيره بما قاله ابن الحاجب اذ لا يصح من معانيه عكسا للحد الا ماقاله والثانى زعمه ان الشارح اشتبه عليه الحال

وتفسير المنعكس المراد به عكس المراد بالمطرد بماذكر المأخوذ من العضد الموافق فى اطلاق العكس عليه للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس أظهر فى المراد أى معنى الجامع من تفسير ابن الحاجب وغيره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود اللازم لذلك التفسير

بجعل عكس الطرد الذي هو وصف الحد عكسا لنفس الحد مع فساد ذلك اذ ذاك العكس لا يوصف به الا القضية والحد ليس بقضية وكلا الزعمين باطلان بطلانا ظاهرا لامنشأ للوقوع فيه الا الوهم المحض مع عدم مراجعة كلام الائمة ليقف على مقصودهم الذي وقف عليه الشارح وحافظ عليه فاما بطلان الاول فلمخالفته لصرائح كلام الائمة ففي العضد مانصه وشرط الجميع أي الحد الحقيقي والرسمي واللفظي الاطراد والانعكاس فالاطراد هو انه كلما وجد الحد وجد المحدود فلا يدخل فيه شئ ليس من افراد المحدود فيكون مانعا والانعكاس هو انه كلما وجد المحدود وجد الحد ويلزمه كلما انتفى الحد انتفى المحدود فلا يخرج عنه شئ من افراد المحدود فيكون جامعا اه وفي حواشيه للمولى التفتازاني مانصه السادس أي من الابحاث ان تفسير الانعكاس بانه كلما وجد المحدود وجد الحد موافق للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس اه وفي حواشيه للسيد مانصه ولما فسر الاطراد باستلزام الحد للمحدود كليا كان الانعكاس عبارة عن استلزامه للحد كذلك عرفا واصطلاحا أيضا لصدق حده عليه الخ اه وقال جمع من المحشين على حواشي السيد واللفظ لبعضهم مانصه قوله واصطلاحا أيضا لصدق حده عليه هذا رد على العلامة النحرير يعني التفتازاني حيث قال ان تفسير الانعكاس بانه كلما وجد المحدود وجد الحد موافق للعرف حيث يقال كل انسان ناطق وبالعكس وكل انسان حيوان ولا عكس فقوله موافق للعرف اى ليس هذا التعريف عكس الطرد بحسب اصطلاح المنطق بل بحسب العرف فقط فرده الفاضل المدقق بانه عكسه بحسب ذلك الاصطلاح لصدق حده عليه وهو كما سيأتي تحويل مفردي القضية على وجه يصدق على تقدير صدق الاصل لا يقال معنى قوله على وجه يصدق كما سيأتي أيضا ان يلزم صدقه صدق الاصل واللازم للموجبة مطلقا الايجاب الجزئي لانه مع ذلك يصدق عليه لثبوت اللزوم في مادة المساواة الا ان المنطقيين اعتبروا كون صدق الاصل لازما لهيئة القضية بلا اعتبار أمر آخر معها من مساواة وغيرها الخ اه وفي توضيح صدر الشريعة مانصه وشرط لكلا التعريفين أي الحقيقي والرسمي الطرد أي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود والعكس أي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد اه وقال العلامة التفتازاني في تلويحه وأما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها يقال كل انسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس أي ليس كل حيوان انسانا فلذا قال أي كل ما صدق عليه المحدود صدق عليه الحد عكسا كقولنا أي كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود وبعضهم أخذه من ان عكس الاثبات نفي ففسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود أي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها اه فانظر هذه النصوص من هؤلاء الائمة الذين هم العمدة في هذا الشان والحائزون قصب السبق في ذلك الميدان خصوصا مثل العضد والسيد والسعد وصدر الشريعة تجدها مبطلة لزعم الشيخ تعين الاخير الذي هو مدعى ابن الحاجب وهو ان المراد عكس الحد لا عكس الاطراد فانها

مصرحة بجعل العكس للاطراد لا للحد متفقة على ذلك كما رأيت ألا ترى قول العضد والانعكاس
هو انه كلما وجد المحدود وجد الحد فانه صريح فى ان المراد انعكاس الاطراد لا الحد فان هذا
الذى فسر به الانعكاس لا يتأتى ان يكون عكسا للحد بالمعنى الذى ذكره ابن الحاجب بل لا يتأتى
الا ان يكون عكسا للاطراد كما لا يخفى ووافقه السعد والسيد حيث قالا ما تقدم عنهما فانه
صريح أيضا فيما ذكر وقول صدر الشريعة ما تقدم عنه فانه لا يتصور ان يكون عكسا
الا للاطراد وقول التلويح وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف
الخ فصرح باضافة العكس الى الطرد وقدم المعنى الذى مشى عليه الشارح ثم حكى ما مشى عليه
ابن الحاجب بقوله وبعضهم أخذه الخ مؤخرا. وقول البعض السابق أى ليس هذا التعريف
عكس الطرد الى آخره فصرح باضافة العكس الى الطرد كما انها أيضا مصرحة على هذا بصحة
ارادة كل من معنى العكس العرفى والمنطقى أما العرفى فاتفق الجميع على صحته كما ترى وأما
المنطقى فخالف فيه المولى التفتازانى على ما يفهم من ظاهر عبارته كما تبين نعم انتصر له بعضهم
فقال فى حواشى التلويح فى قوله وأما العكس فأخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم
العرف الخ ما نصه اعترض عليه بانه عكس فى الاصطلاح أيضا لانه عكس مستو للكلية الاولى
نظرا الى خصوص مادتها لان المتصلة الموجبة الكلية اذا كان تاليها مساويا للمقدم انعكست
كلية وانما لم يعتبرها المنطقيون لعدم التفاتهم الى المادة وفيه بحث لان مساواة التالى
للمقدم انما تثبت اذا ثبتت مساواة المحدود للحد وهى انما تثبت اذا ثبت الاطراد والانعكاس
فاعتبار المساواة فى بيان معنى الانعكاس جزم بوجود الشئ قبل وجوده اه وهذا البحث
بتقدير لزومه لا يضر الشارح لاقتصاره على المعنى العرفى بل يحتمل ان اقتصاره عليه مع اطلاعه
على ما قاله السيد ومن وافقه كما هو الظاهر لملاحظته هذا البحث بان ظهر له أو اطلع عليه
فى كلام ذلك البعض او نظرا الظاهر طريق المنطقيين واذا تأملت ما تقرر على وجهه علمت بطلان
الزعم الاول وانه لا منشأ له الا عدم مراجعة كلام الائمة والامعان فى تأمله والتمسك بمجرد
ما ظهر له مع حب الاعتراض وحبك للشئ يعمى ويصم والعجب ان العضد ذكر ما تقدم
عنه فى شرح كلام ابن الحاجب وأشار بقوله السابق فيه وتلزمه الخ الا ان ابن الحاجب
انما فسر بما تقدم عنه لانه لازم العكس العرفى وفى ذلك اشارة الى ان الاصل هنا ذكر العكس
العرفى فهلا تدبر الشيخ الآمر لغيره بالتدبر كلام العضد فانه كثير الاعتناء به والاعتراض
على المصنف والشارح بمخالفتهما له فلم خالفه هو هنا وأما بطلان الزعم الثانى فلان الشارح
فسر المنعكس فى كلام المصنف بقوله أى الذى كلما وجد المحدود وجد هو اه ولا يخفى ان
هذا التفسير ليس فيه اضافة العكس الذى هو قولنا كلما وجد المحدود وجد هو الى الحد ولا
جعله عكسا له بل الذى فيه ليس الا وقوع هذه القضية التى هى عكس الطرد متعلق وصف
الحد وحاصله وصف الحد بانه الشئ الذى يلزم من وجود المحدود وجوده وليس فى هذا اضافة
ذلك العكس الى الحد بوجه كما ترى فالمراد بانعكاس الحد كونه بحيث يلزم من وجود المحدود
وجوده أى كونه بحيث يلزمه هذه القضية التى هى عكس الطرد اعنى قولنا كلما وجد
المحدود وجد هو وقد أشار الشارح الى ان هذا العكس للطرد بقوله المراد به عكس المراد بالمطرد

ثم قوله فى اطلاق العكس عليه فيه مسامحة المراد فى اطلاق العكس على ما تضمنه فان تفسير
المنعكس هو قوله أى الذى كلما الخ وهذا ليس هو العكس الموافق للعرف فان هذا مفرد
والعكس الموافق قضية بل العكس الموافق للعرف هو قوله كلما وجد الحدود وجد هو الواقع صلة
للموصول فى هذا التفسير فقد تبين ان عبارة الشارح سالمة من جعل هذا العكس للحد وانها
مشيرة لجعله للطرد وان اسناد المنعكس الى ضمير الحد لا ينافى المسامحة فيه ولا يستلزم ان العكس
المذكور عكس للحد حقيقة والحاصل ان الشارح حمل عبارة المصنف الموهمة ان الانعكاس
انعكاس الحد على ان المراد انعكاس طرده ليوافق نصوص الائمة ونبه على ايهام العبارة وان
المراد خلاف ما أوهمته بقوله المراد به الخ الذى هو صريح فى انه ملاحظ لايهام العبارة
متعمد لصرفها عن ظاهرها الى ما يوافق نصوص الائمة الواضحة القطعية فزعم الشيخ انه جعله
للحد وان ذلك من الاشتباه هو الاشتباه بلا اشتباه ولا حول ولا قوة الا بالله فان أراد بالاشتباه ان
الشارح ظن ان المراد عكس الاطراد وانه ليس بصحيح فهو باطل لما تقرر من نصوص الائمة
المصرحة بانه المراد وان أراد بالاشتباه انه انتقل نظره من عكس الحد الى عكس اطراده فهو باطل
بقول الشارح المراد به عكس المراد بالطرد فانه صريح فى ان حمله العكس على عكس الاطراد
انما كان عن قصد منه وملاحظة لحقيقة الحال على انا لو تنزلنا عن جميع ذلك وسلمنا ان
الشارح جعل ذلك العكس عكسا للحد كان صحيحا حملا على ان المعنى المنعكس من حيث وصفه
وهو الاطراد والشئ قد يكون الحكم عليه باعتبار ذاته وقد يكون باعتبار وصفه وغاية ما يلزم
من الحمل على ذلك ارتكاب مسامحة فى العبارة وهى سبيل مسلوك فلا محذور فى الحمل عليها
وخصوصا اذا دعا اليها داع كما هنا فان الحمل عليها هو الموافق لنصوص الائمة كما تقرر مع ان
المعنى حينئذ أقرب الى اتحاد هذا الحد مع ما قبله الدال عليه التعبير بقال لان المعنى حينئذ
أظهر فى معنى الجامع كما قال الشارح وبالجملة فقد ثبت تصريح هؤلاء الائمة بان المراد عكس
الاطراد وحينئذ فاما ان يسلم الشيخ صحة ذلك أو يدعى بطلانه فان ادعى بطلانه سقطت مكالمته
لان تخطئة هؤلاء الائمة بلا مستند صحيح من الجنون الصريح كما لا يخفى وان سلم صحته فان سلم مع
ذلك صحة ما قاله الشارح لزمه الرجوع عن دعوى الاشتباه والاستغفار منها لثبوت بطلانها
وان لم يسلم صحة ما قاله الشارح سقطت أيضا مكالمته لان ما قاله الشارح هو عين ما قاله الائمة
والفرض انه سلم صحة ما قالوه فتسليم صحة المدعى الواحد لهم دونه جزاف قبيح وان سلم صحة
المعنى فى نفسه وادعى عدم احتمال عبارة المصنف له فهذه الدعوى من المكابرة التى لا التفات
اليها مع انها لا تصحح دعوى الاشتباه كما لا يخفى على ذوى الانتباه اذ حمل العبارة على معنى صحيح
لكونها تحتمله ليس من قبيل اشتباه المعنى فان وجه الاشتباه حينئذ بانه ظن ان العبارة
المذكورة لعكس الاطراد مع انها انما هى لعكس الحد قلنا هذا لا يصح مع قوله المراد به
عكس المراد بالطرد فانه صريح فى أنه ملاحظ لما يدل عليه ظاهر العبارة وانه أراد صرفها
عنه كما هو ظاهر مع ادنى ذوق وان سلم احتمال العبارة وادعى لزوم مخالفة ظاهرها وارتكاب
المسامحة فيها رجع اعتراضه الى مناقشة فى العبارة وليست من دأب المحصلين ولا تسوغ له
دعوى الاشتباه الذى تجرأ بدعواه على هذا الامام بل يلزمه حينئذ الرجوع عنه والاستغفار

منهم

منه فان وجه الاشتباه هنا ماذكرفيما قبله فجوابه جوابه حرفا بحرف وهذا كله بناء على التنزل المذكور والافقد علمت معنى عبارة الشارح وبراءتها مما توهمه الشيخ عليها واستغناءها عن ارتكاب المسامحة فأحسن التأمل فى جميع ماقررناه واعجب معه غاية العجب من تبجحه وقوله واعرف الرجال بالحق ولاتعرف الحق بالرجال ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومضلات آرائنا (قوله فى الانعكاس التلازم فى الانتفاء وفى الاطراد التلازم فى الثبوت) قال شيخنا العلامة المناسب للتعريف بذلك التطارد والتعاكس لا الاطراد والانعكاس المناسب لهما التعريف بالملازمه (وأقول) ماعبر به الشارح عبارة القوم المناسبة للمطرد والمنعكس المعبر بهما فى الحد فلذا آثرها والحكمة فى ذلك قصد الايضاح لان العدول عن العبارة المألوفة مظنة الاشتباه بل قديمتنع العدول عن تعبيرهم لان اطلاق هذه الالفاظ على تلك المعانى اصطلاح لهم فالعدول عنها يجر الى التجوز أو الاصطلاح الجديد ولايخفى مافيه (قوله والكلام فى الازل الخ) ينبغى جعل الظرف حالا من الكلام أو من الضمير المستترفى يسمى أى حال كونه ملحوظا كونه فى الازل أى هل يطلق لفظ الخطاب حقيقة فيما لايزال على الكلام النفسى باعتبار ملاحظة كونه فى الازل ولعل المراد باعتبار كونه قبل وجود من يخاطب بقرينة قوله وانما يسماه حقيقة فيما لايزال عند وجود من يفهم الخ ولايجوز تعلقه بيسمى اذ التسمية حادثة فلايتصور كونها فى الازل اللهم الاعلى القول بقدم الالفاظ أو على سبيل الفرض بمعنى انه لوفرض اطلاق هذا اللفظ عليه فى الازل هل يكون حقيقة (قوله وقيل سمعه بلفظ من جميع الجهات) لعل وقوع السماع من جميع الجهات أمر اتفاقى لامحذور فى السماع من جهة واحدة لانه لاينافى تعاليه تعالى عن الجهة وانما ينافيه لو كانت تلك الالفاظ المسموعة قائمة بذاته تعالى وليس كذلك بل هى مخلوقة فى محل فيجوز أن يخلق الله تعالى سماعها من جهة واحدة على ان المنافاة على ذلك التقدير محل بحث فليتامل (قوله وعلى كل اختص) فيه اشعار بان منشا الاختصاص بانه كليم الله هو الاختصاص بسماع المعنى أو لكون سماع اللفظ من جميع الجهات وقوله حقيقة حال من خطابا بيان لمحل الخلاف (قوله والاصح انه يسماه حقيقة بتنزيل المعدوم الذى سيوجد منزلة الموجود) اعترضه الكورانى حيث قال قد اختلف فى ان الكلام فى الازل أى المعنى القديم القائم بذاته تعالى هل يسمى خطابا أولا وهذا بحث لفظى اذ هو مبنى على تفسير الخطاب وهو ان من فسر الخطاب بتوجيه الكلام نحو الغير للافهام يسمى خطابا ومن فسره بالكلام الموجه نحو المتهيئ للافهام فلا لان حاصل المعنى الاول انه الذى شانه أن يفهم فى الجملة وحاصل الثانى انه الذى أفهم بالفعل اذ اسم الفاعل حقيقة فى الحال فيلزم أن يكون فى الازل مفهما بالفعل وهو محال ويتفرع على كونه خطابا فى الازل كونه حكما فيه فحيث لاخطاب لاحكم هكذا قيل وأقول التعريف الثانى لايصح على مذهب الاشعرى القائل بقدم الحكم وتنوعه الى أمر ونهى فى الازل اذ يستحيل ان يكون أمرا فى الازل ويكون خطابا بالمعنى المذكور ثانيا وماذكره بعض الشارحين من ان الاصح انه خطاب فى الازل حقيقة بتنزيل المعدوم منزلة الموجود فشئ لايعقل ولايلتفت اليه اه وشيخنا العلامة حيث قال قوله بتنزيل المعدوم الخ هذا ينافى ان التسمية حقيقة مقتض لانها مجاز

تطرا الى ان الانعكاس التلازم فى الانتفاء كالاطراد التلازم فى الثبوت (والكلام) النفسى (فى الازل قيل لايسمى خطابا) حقيقة لعدم من يخاطب به اذ ذاك وانما يسماه حقيقة فيما لايزال عند وجود من يفهم واسماعه اياه باللفظ كالقرآن أو بلا لفظ كما وقع لموسى عليه الصلاة والسلام كما اختاره الغزالى خرقا للعادة وقيل سمعه بلفظ من جميع الجهات على خلاف ماهو العادة وعلى كل اختص موسى بانه كليم الله والاصح انه يسماه حقيقة بتنزيل المعدوم الذى سيوجد منزلة الموجود (و) الكلام النفسى فى الازل (قيل لايتنوع) الى أمر ونهى وخبر وغيرها

لعلاقة الاول واطلاق ما بالفعل على ما بالقوة والصحيح ما قاله العضد من ان مبنى الخلاف تفسير الخطاب فان قلنا انه الكلام الذى علم انه يفهم كان خطابا وان قلنا انه الكلام الذى أفهم لم يكن خطابا اه (واقول) أما قول الكورانى وما ذكره بعض الشارحين الخ فاما ما نسبه الى بعض الشارحين فهو أدل دليل على المجازفة وعدم احسان معرفة مواقع الكلام أو على قصد التلبيس على جهلة العوام فانه أراد ببعض الشارحين سيد الشارحين المحقق المحلى ومعلوم انه انما حكى ذلك على لسان المصنف وعما أفاده متنه لان هذا الاصح هو مقابل قول المصنف قيل لا يسمى خطابا والمراد التسمية حقيقة اذ هى محل الخلاف فاشار أعنى المصنف بتعبيره بقيل الى تضعيف هذا القول والى أن الاصح خلافه وهو انه يسمى خطابا حقيقة كما هو المعتاد فى التعبير بقيل فالمحقق لم يزد على التصريح بمراد المصنف ومعنى كلامه وفاء بحق الشرح فالاقتصار على نسبة ذلك الى بعض الشارحين من الجزاف الصريح او التلبيس القبيح واما المصنف فليس منفردا بهذا التصحيح بل هو ناقل له عن القوم فلا غبار عليه أيضا واما قوله فشئ لا يعقل لجوابه اما أولا فهذا بتقدير تسليمه لا يرد على المحقق لانه حاك له عن غيره كما تبين والحاكى لا اعتراض عليه كما شاع وذاع ما قرروه انه لا تعترض الحكاية فان طلب منه تصحيح النقل فسنده هذا المتن لما تبين واما ثانيا فزعمه انه لا يعقل ممنوع بل هو معقول على وجه صحيح لطيف يحتاج للطفه الى طبع شريف وذلك انه لما نزلهم منزلة الموجودين وخاطبهم فقد وجد الخطاب بالفعل بعد هذا التنزيل فيكون خطابا حقيقة والمجاز انما هو فى التنزيل وكون الخطاب حقيقة لا يستدعى وجود المخاطب حقيقة أى وجوده بالفعل وهذا مما لا يصد عنه عقل ولا يرده نقل ومجرد المدافعة فيه بلا سند مما لا التفات اليه واما قول الكورانى وحاصل الثانى انه الذى أفهم بالفعل فقد يمنع ولم لا يكون حاصله انه الذى أفهم بالفعل حقيقة أو حكما بناء على أن قولهم فى التفسير الثانى نحو المتهيئ للافهام المتهيئ له حقيقة أو حكما لا بد لنفى ذلك من دليل صحيح ثم رأيت عن تقرير شيخنا العلامة فى درسه ما حاصله انه قد يقال ان ظاهر هذا يقتضى أن يكون الخطاب مجازا لا حقيقة وجوابه انه ليس كذلك بل هو حقيقة لانه نزلهم منزلة الموجودين وخاطبهم فوقع الخطاب بعد التنزيل المذكور بالفعل وانما المجاز فى التنزيل لا فى الخطاب وكون الخطاب حقيقة لا يستلزم وجود المخاطب حقيقة أى بالفعل انتهى وأما قوله فلا يلتفت اليه فهو مما لا يلتفت اليه بل هو من الجزاف الصريح لان حاصله التهاون بمنقول الائمة والاجتراء على المبالغة فى رده بمجرد انه لم يعلمه أو لم يفهمه ولم يعرف وجهه واما قول شيخنا هذا ينافى ان التسمية حقيقة الخ فقد علم جوابه مما بيناه حتى مما نقلناه عنه واما قوله والصحيح ما قاله العضد فان كان مستنده هذا التصحيح نقلا فلم يأت به أو مجرد اشكال ما قاله الشارح فقد زال اشكاله بما بيناه على ان الكمال فى حاشيته حمل ما قاله الشارح على ما قاله العضد فراجعه (قوله لعدم من تتعلق به هذه الاشياء) شرح ذلك وبين ما فيه شيخنا العلامة بقوله يعنى وعدمه يستلزم عدم تعلقها وهو يستلزم عدمها لان الامر والنهى منهما قسمان من الحكم المعتبر فى مفهومه التعلق كما مر وفى هذا اشكال لان عدم التعلق ان أريد به عدم مجموع التعلقين المعنوى والتنجيزى صح قولنا وعدمه يستلزم عدم

لعدم من تتعلق به هذه الاشياء اذ الذى انما يتنوع اليها فيما لا يزال عند وجود من تتعلق به فتكون الانواع حادثة مع قدم المشترك بينها



والاصح تنوعه فى الازل اليها بتنزيل المعدوم الذى سيوجد منزلة الموجود وما ذكر من حدوث الانواع مع قدم المشترك بينها يلزمه محال

تعلقهما وبطل قولنا وهو يستلزم عدمها بثبوت الامر فى الازل متعلقا بالمعدوم تعلقا معنويا وان أريد به عدم جميعهما أى كل منهما انعكس الامر أى صح قولنا وهو يستلزم عدمها وبطل قولنا وعدمه يستلزم عدم تعلقها بعين ما تقدم من ثبوت الامر فى الازل متعلقا بالمعدوم انتهى (وأقول) الوجه ان ليس المراد الا التعلق التنجيزى لعدم كفاية المعنوى فى تحقق تلك الانواع عند هذا القائل وحينئذ فقوله لعدم من تتعلق به هذه الاشياء معناه وعدمه يستلزم عدم تعلقها أى التعلق التنجيزى وعدم التعلق التنجيزى يستلزم عدمها لاعتباره فيها وعدم كفاية المعنوى فيها وحينئذ فلا اشكال وعلى هذا فقوله لان الامر والنهى منهم اقسمان من الحكم المعتبر فى مفهومه التعلق كما مر أى التعلق التنجيزى وسيعلم جواب ذلك من جهة الاصح (قوله والاصح تنوعه فى الازل اليها وقوله بتنزيل المعدوم منزلة الموجود) قال شيخنا العلامة كل منهما يقتضى وجود الامر والنهى متعلقا كل منهما التعلق المعنوى والتنجيزى فى الازل ووجود ذلك يستلزم وجود الحكم فيه لكونه فى ضمنها ووجوده فيه نقيض قوله فيما مر ولا حكم قبل الشرع وقوله ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا أى لا تنجيزيا اه (وأقول) ما زعمه من اقتضاء كل منهما وجود الامر والنهى متعلقا كل منهما التعلق التنجيزى فى الازل ممنوع وحينئذ فلا تناقض اما أولا فالتنوع فى الازل لا يتوقف على التعلق التنجيزى بل يكفى فيه التعلق المعنوى ولهذا اصرح الشارح فى شرح قول المصنف ويتعلق الامر بالمعدوم تعلقا معنويا بمفهوم قوله معنويا حيث قال لا تعلقا تنجيزيا بان يكون حالة عدمه مأمورا ثم قال وسيأتى تنوع الكلام فى الازل الى الامر وغيره فنبه الكمال وغيره على ان قوله وسيأتى الخ تنبيه على ان التعبير بالامر فى قوله ويتعلق الامر بالمعدوم انما يتمشى على الاصح من المذهبين فى تنوع الكلام فى الازل الى أمر ونهى وكذا تنزيل المعدوم منزلة الموجود فى الازل لا يقتضى التنجيزى بل ولا يصححه لان كونه مأمورا حال العدم ولو بعد التنزيل معلوم الفساد واعاذ كر الشارح التنزيل المذكور دفعا لتمسك الخصم فى عدم التنوع بعدم من تتعلق به هذه الاشياء فاشار الى انه يكفى فيه تقدير وجود من تتعلق به ولا يشترط وجوده بالفعل واما ثانيا فقد ذكر الائمة هنا ما يصرح بان التعلق الثابت فى الازل لتلك الانواع هو المعنوى فقط وبنوا على ذلك دفع التناقض بين ما هنا وقولهم السابق لا حكم قبل الشرع قال القرافى فى شرح المحصول ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قولنا لا حكم للاشياء قبل ورود الشرع فان الازل قبل ورود الرسل بالضرورة وقد نفينا الاحكام قبل الرسل وههنا اثبتناها فى الازل الى ان قال وقد تقدم الجواب عند قولنا لا حكم للاشياء قبل ورود الشرع وان معناه ان الخطاب لما تعلق فى الازل انما تعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها فالمنفى تعلق الاحكام لا ذواتها وههنا الذى ندعيه فى الازل ذواتها فلا تناقض اه وقال المصنف فى شرح المنهاج قد يسئل عن الفرق بين هذه المسئلة وبين قولنا لا حكم للعقل قبل ورود الشرع فان الازل قبل ورود الرسل بالضرورة وقد نفينا الاحكام قبل ورودهم ثم أثبتناها ههنا فى الازل والجواب ما تقدم فى خلال الكلام من ان معنى قولنا لا حكم قبل ورود الشرع ان الخطاب انما يتعلق بما بعد البعثة لا بما قبلها فالمنفى هنالك تعلق الاحكام لا ذواتها والذى ندعيه ههنا فى الازل ذواتها فلا تناقض بين الكلامين

اه ومعلوم ان المراد بتعلق الاحكام فى قولهما فالمنفى تعلق الاحكام هو التعلق التنجيزى
الثبوت المعنوى عندهما كغيرهما بلا اشكال فقد اتضح انه لاغبار على ماذكره الشارح
كالمصنف وانه لاتناقض فى كلامهما أيضا وانه لامنشأ لاعتراض الشيخ الا الاشكال المقام عليه
مع عدم وقوفه على ما بينه الائمة فيه مما يدفع الاشكال ويظهر به حقيقة الحال لعدم نظره غالبا
فى غير العضد وحاشيته ومن هنا يظهر ان الامر والنهى أعم من الحكم وحينئذ يتوجه منع
دعواه السابقة قبل هذه القولة انهما قسمان منه (قوله من وجود الجنس مجردا عن أنواعه)
فى بعض العبارات التعبير بالافراد بدل الانواع وعبارة الخبى وأورد عليه ان المشترك لايمكن
وجوده فى الخارج بدون الافراد فيلزم قدم واحد من الافراد وحدوث المشترك اه (قوله
الا ان يراد انها أنواع اعتبارية أى عوارض له) فيه أمران * الاول ان مجرد هذا الجواب
لايخلص من الاشكال مع فرض ان الكلام جنس بل فيه تسليم وجود الجنس مجردا مع ان
وجوده كذلك يمتنع سواء كان له أنواع وتأخر وجودها عنه أو لم يكن له أنواع أصلا بل النوع
نفسه لايتصور وجوده مجردا عن فرده كما هو ظاهر والظاهر انه لايخلص الا بملاحظة كونه ليس
جنسا حقيقة بل هو صفة واحدة لاتحتمل التعدد فى نفسها كالعلم وغيره من بقية الصفات
فليتامل * والثانى ان شيخنا العلامة حمل الانواع فيه على ان المراد انها أنواع للتعلق وبسط
بيانه فراجعه ثم قال هكذا افهم هذا الموضع واياك أن تفهم قول الشارح انها أنواع اعتبارية
على انها أنواع اعتبارية للكلام لان ذلك ينافيه قوله أى عوارض له لان النوع مركب من
الجنس لاعارض له وقول العضد واعلم أن ابن سعيد يمنع كونها أنواعه بل عوارضه بحسب
التعلق ويجوز خلوه عن التعلق ولا يجعل التعلق من حقيقته اه اذا ظهر لك ذلك علمت أن
تعبيره فى أول هذا القول بقوله وانما يتنوع اليها فيما لايزال صوابه وانما يتصف أى الكلام
بها فيما لايزال كما عبر به ابن الحاجب والعضد الى آخر اعتراضه (وأقول) هذا كله مما يتعجب منه
فانه بالغ فى الامر مع بناء تلك المبالغة على غير أساس وذلك لانه لامانع من فهم كلام الشارح
على ما هو الظاهر منه من انها أنواع اعتبارية لنفس الكلام قوله لان ذلك ينافيه قوله أى
عوارض له قلنا المنافاة ممنوعة قطعا قوله لان النوع مركب من الجنس لاعارض له قلنا
هذا استدلال ممنوع لان النوع المركب من الجنس هو النوع الحقيقى لا الاعتبارى أى
العارض والنوع هنا ليس هو الحقيقى بل هو الاعتبارى بمعنى العارض ولانسلم ان العارض
لشئ يتركب منه ومن غيره وقد فسر الشارح مراده ومرادهم بالانواع الاعتبارية هنا بقوله
أى عوارض له فحاصل الكلام انهم عبروا عن عوارض الكلام بالانواع الاعتبارية وأى
منافاة فى ذلك وأى شئ يمنع من ذلك ويوجب ارادة أنواع التعلق فان غاية ما يمكن وروده على
ذلك لزوم التجوز فى اطلاق أنواع الكلام الاعتبارية على عوارضه وهذا بتقدير تسليمه
لامنافاة فيه بوجه والا لزمت فى كل تجوز وهو ضرورى البطلان على انا لو سلمنا ان النوع
الاعتبارى لشئ بمعنى العارض له يتركب منه أمكن ان يدعى ان مجموع الكلام النفسى
والتعلق من حيث هو مجموع خارج عن ذات الكلام لان المركب من الخارج والداخل خارج
عارض لها ضرورة ان هذا المجموع ليس ذاتا ولا جزأ مع ثبوته لها فيكون عارضا لها ويصح أن

من وجود الجنس مجردا عن أنواعه الا ان يراد انها أنواع اعتبارية أى عوارض له يجوز خلوه عنها

يوصف

يوصف به اذ يصح أن يقال هذا الكلام كلام متعلق بكذا وقوله وقول العضد الخ قلنا دعوى منافاته له ممنوعة بل سهو اما أولا فلان العضد نفسه صرح قبيل مانقله عنه من قوله واعلم الخ بنحو سطر بانها أنواع الكلام حيث قال وأورد عليه أى على ابن سعد ان هذه الاقسام انواع لجنس الكلام والجنس لا يوجد الا فى ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام بدون هذه الاقسام اه وأما ثانيا فلانه أعنى العضد أراد بقوله يمنع كونها أنواعه الانواع الحقيقية كما يصرح بذلك قوله فى المواقف وأورد عليه أى على ابن سعيد انها أنواعه فلا يوجد دونها والجواب منع ذلك فى أنواع تحصلت بحسب التعلق اه فانظر قوله فى أنواع تحصلت بحسب التعلق حيث صرح فيه بانها أنواع له اعتبارية فى جواب الايراد على ابن سعيد بانها أنواعه فلا يوجد دونها فانه نص فى ان الانواع الممنوعة عند ابن سعيد هى الانواع الحقيقية ولهذا شرحه السيد بقوله يعنى انها ليست أنواعا حقيقية حتى يلزم ماذكرتم بل هى أنواع اعتبارية تحصل له بحسب تعلقه بالاشياء فجاز ان يوجد جنسها بدونها ومعها أيضا اه فتأمل جميع ذلك الذى منه اضافة الجنس اليها فهل بقى مع هذا شبهة لعاقل فقد بان بما لامزيد عليه بطلان التصويب الذى ادعاه وما عطفه عليه وانه لا منشأ لذلك الا الوهم المحض والتساهل فى التأمل وعدم العض على ما يجب العض عليه بالنواجذ من كلام الائمة المحرر المحقق ولهذا عبر علامة المتبحرين مولانا سعد الدين فى حاشيته بمثل قول الشارح فن حيث تعلقه فى الازل الخ الصريح فى انها أنواع الكلام مع ان تعبير الشارح فى أول هذا القول بقوله وانما يتنوع اليها فيما لا يزال شرح لكلام المصنف لان قول المصنف وقيل لا يتنوع أى فى الازل من تتمة هذا القول انه يتنوع فيما لا يزال فاحتاج الشارح الى بيانه وفاء بشرحه فكيف مع ذلك أيضا يصح هذا التصويب بالنسبة للشارح بل لو قطعنا النظر عن اضطرار الشارح فى التوفية بشرح كلام المصنف الى التعبير بالانواع كان فى تعبير الشارح بها غاية الفائدة لان الائمة عبروا بالانواع فعبر بها الشارح للتوسل الى بيان مرادهم بها وانهم أرادوا بها العوارض فاى فائدة وراء بيان مرادهم الذى يتوهم خلافه من تعبيرهم فكيف يتأتى التصويب المذكور مع قيام هذا الغرض الصحيح المهم (قوله تحدث) قال شيخنا العلامة الاولى تجدد لان الامور الاعتبارية لا توصف بالحدوث لانه الوجود بعد العدم والامور الاعتبارية لا وجود لها ويطلق عليها التجدد كما يقال انه تعالى تجدد له المعية مع العالم والبعدية ولا يقال حدثت له لان البعدية والمعية أمران اعتباريان اه وقد عبر بالحدوث غير الشارح كالسعد فقال فى حواشى العضد حيث قال فى قوله وهذه الاقسام حادثة مانصه لتوقفها على التعلقات الحادثة اه (قوله بحسب التعلقات) قال شيخنا العلامة ولك أن تقول حدوثها هو تعلقها بعينه اه ولعله مبنى على قوله السابق انها أنواع التعلق (قوله كما ان تنوعه اليها الخ) فهى أنواع اعتبارية على القولين الا انها على الاصح أمور لازمة غير مفارقة بخلافها على الآخر (قوله وقدم هاتين المسئلتين الخ) أورد شيخ الاسلام ان هذا الكلام يشعر بان تأخيرهما عن النظر هو الاصل وليس كذلك بل تقديمهما يقتضى توجيه المذكور على الدليل هو الاصل فكان حقه أن يوجه تأخيرهما عن الدليل اه وأورد الكمال ان الاستتباع المذكور لا يقتضى كون تقديم المسئلتين أنسب من وضعهما فيما بعد مع

تحدث بحسب التعلقات كما ان تنوعه اليها على الثانى بحسب التعلقات أيضا لكونه صفة واحدة كالعلم وغيره من الصفات فن حيث تعلقه فى الازل أو فيما لا يزال بشىء على وجه الاقتضاء لفعله يسمى أمرا أو لتركه يسمى نهيا وعلى هذا القياس وقدم هاتين المسئلتين المتعلقتين بالمدلول فى الجملة على النظر المتعلق بالدليل الذى الكلام فيه لاستتباعه ما يطول

(والنظر الفكر)

المسائل المتعلقة بالمدلول اه (وأقول) يمكن توجيه كلام الشارح بحيث يندفع عنه الامران بان يقال انه اشارة الى جواب سؤال مقدر تقدير السؤال ان هاتين المسئلتين متعلقتان بالمدلول فذكرهما بعد الدليل وان كان مناسبا لان الدليل أصل للمدلول والمدلول فرع له واذكر الفرع بعد الاصل تمام المناسبة لكن كان المناسب أيضا تأخيرهما عن النظر لانه متعلق بالدليل والمناسب تأخير المدلول عن الدليل وما يتعلق به فلم خالف ذلك وتقرير الجواب ان النظر المتعلق بالدليل لما استتبع ما يطول ناسب تقديمهما عليه ليلي ذكرهما ذكر الدليل فان ذلك أدل على الارتباط وقد يوجه ذكرهما هنا دون مسائل المدلول السابقة ومسائله الآتية بان ذلك اشارة الى أن ما يتعلق بالمدلول يناسب ان يقدم من حيث انه المقصود بالذات وان يؤخر من حيث انه فرع عن الدليل وان يوسط فى أثناء الكلام عليه من حيث انه لشدة ارتباطه به واحتياجه اليه كانه منه وكانهما شئ واحد (قوله والنظر الفكر الخ) قال الكورانى هذا التعريف للقاضى أبى بكر الباقلانى وعبارته النظر الفكر الذى يطلب به علم أو ظن قيل تفسيره بانه الذى يطلب به علم أو ظن ينتقض بالقوة العاقلة وسائر آلات الادراك لصدقه عليها قلت المتبادر من باء السببية السببية القريبة فلا انتقاض ولو حمل فى عبارة المصنف الفكر على التفسير كان الانتقاض ظاهرا لعدم الباء اه (وأقول) كيف تصح دعوى ظهور الانتقاض مع اخذ الفكر جنسا وهو حركة للنفس مخصوصة لا تصدق على القوة العاقلة ولا على سائر آلات الادراك وبهذا يعلم اندفاع الانتقاض عن القاضى مع قطع النظر عن باء السببية فليتامل واعلم ان ابن الحاجب عبر بقوله والنظر الفكر الذى يطلب به علم أو ظن اه قال العضد بعد شرح هذا التعريف ما نصه وبهذا صرح الامام فى الشامل وقول الآمدى مراده ان النظر هو الفكر ثم تفسيره بانه الذى يطلب به علم أو ظن بعيد اه قال السعد فى بيان ذلك زعم الآمدى ان مراد القاضى أبى بكر فى هذا التعريف ان التفسير للنظر بالفكر تنبيها على اتحادهما معنى ثم يعرف بما يطلب به علم أو ظن ولا شك انه بعيد الى ان قال مع أن التفسير بالذى يطلب به علم أو ظن ينتقض بالقوة العاقلة وكثير من آلات الادراك وبالدليل نفسه اه وعبارة السيد فى بيان ذلك قال الآمدى فى الابكار مراد القاضى ان النظر هو الفكر أى هما مترادفان وما بعدهما تعريف لهما قال الشارح وهو بعيد عن الصواب اذ لا يناسب المقام ولم يعهد مثله فى التعريفات ويوجب الالباس وبالجملة المتبادر من العبارة خلافه فتبعد ارادته قيل وينتقض الحد أيضا بالقوة العاقلة وكثير من آلات الادراك وبالدليل نفسه اه ولا يخفى عليك ظهور هذا الكلام فى ان الانتقاض المذكور انما هو على تقدير ان المراد ما قاله الآمدى من ان الفكر لم يذكر جنسا للنظر بل لبيان مرادفته له وان ما بعدهما تعريف لهما أو للنظر ويعرف منه تعريف الفكر بل هذا صريح قول السعد مع ان التفسير بالذى الخ لا على التقدير الاول المتبادر من الكلام من أخذ الفكر جنسا لتعريف النظر مع تفسيره أعنى الفكر بما ذكره الشارح وغيره والظاهر ان الكورانى توهم هذا فاورد الانتقاض عليه وأجاب عنه بالنسبة لعبارة القاضى والزم الانتقاض على عبارة المصنف وحينئذ يظهر ان ايراده هذا غلط على غلط فليتامل ثم اعلم ان ما اجاب به الكورانى منقول عن السيد خلافا لما أفهمه قوله قلت

الخ وعبارته المنقولة عنه ربما يجاب بان الباء اما للسببية أو الآلة وعلى التقديرين يتبادر القرب فلا انتقاض قال بعضهم وهذا الجواب لا يدفع الانتقاض بالدليل نفسه على الاصطلاح المنطقي وبالمعرف نفسه اذ لا خفاء في قربهما قال واعلم انه يندفع بالجواب المذكور النقض بالحركة الاولى وببعضها لكن يبقى النقض بالحركة الثانية وببعضها الاخير وبالترتيب اللازم لها ويمكن ان يقال المتبادر من التعريف ما يكون له نوع استقلال واختصاص بالطلب وليس ذلك الا في مجموع الحركتين لا في غيره وحينئذ يندفع جميع النقوض بحذافيره قال يعني يندفع النقض بالقوة العاقلة ونحوها وبالحركة الاولى وببعضها لعدم الاستقلال والاختصاص وبالدليل والمعرف لعدم الاستقلال في الطلب بل باعتبار تمام النظر فيهما وبالحركة الثانية وببعضها لعدم الاستقلال أو لعدم الاختصاص بالطلب اه (قوله أي حركة النفس في المعقولات) فيه أمران ٭ الاول قال العضد الفكر هو انتقال النفس في المعاني انتقالا بالقصد قال السيد حركة النفس في المحسوسات تسمى تخيلا وفي المعقولات تسمى فكرا هذا هو المشهور وانما أبدل الحركة بالانتقال الذي هو أعم منها زيد القصد احترازا عن الحدس وأيضا الحركة فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى فكرا ولعل المراد بالمعاني ههنا هو المعقولات المقابلة للمحسوسات الشاملة للموهومات لان الفكر بهذا المعنى هو الذي عد من خواص الانسان وذلك الانتقال الفكري قد يكون بطلب علم أو ظن ويسمى نظرا وقد لا يكون كذلك فلا يسمى به اه وقوله وفي المعقولات تسمى فكرا قال بعضهم ينبغي أن يقيد هذا بالقصد بقرينة قوله الآتي الحركة فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى فكرا اه فقول الشارح أي حركة النفس في المعقولات ينبغي زيادة قيد القصد فيه وقوله الذي هو أعم منها أي لشموله الحدس وقوله لان الفكر بهذا المعنى هو الذي يعد من خواص الانسان قد يخرج الجواب عن قول شيخنا العلامة لقائل أن يقول ان أريد بالمعقولات ما يدركه العقل بذاته بلا واسطة خرج منه الوهميات والخياليات فتخرج عن حد النظر مع ان مثل قولنا هذا عدو زيد وكل عدو لا تقبل شهادته على من عاداه فهذا لا تقبل شهادته على زيد نظر بلا شبهة وهكذا في الخياليات وان أريد بها ما يدركه العقل بذاته أو بواسطة فيشمل الوهميات والخياليات فقوله بخلاف حركتها في المحسوسات فتسمى تخيلا لا فكرا مشكل والظاهر ان الشارح وغيره ممن عبر بهذه العبارة ذاهب مع الاقدمين القائلين بان العقل لا يدرك المحسوسات أصلا وانما تدركها الحواس واما على طريق المتأخرين القائلين بان العقل يدرك المحسوسات أيضا لكن بواسطة الحواس فينبغي أن تسمى حركتها في المحسوسات فكرا أيضا اه ٭ والامر الثاني قال السيد (فان قلت) ماذا أريد بالنظر المعرف بما ذكر أمجموع الحركتين كما هو رأي القدماء أم الحركة الثانية كما هو مذهب المتأخرين وهل يتناول النظر في التصورات أولا (قلت) الظاهر حمله على المعنى الاول اذ به يحصل المطلوب لا بالحركة الثانية وحدها والتصور مندرج في العلم على ما فسر به فيتناول الحد الانظار التصورية والتصديقية في اليقينيات والظنون وما يجري مجراها اه وذكر بعضهم انه في المواقف لم يحمل على المعنى الاول قال وهذا أوجه كيف وقد اعترف نفسه في مواضع بحصول المطلوب بالحركة الثانية وحدها بدون الحركة الاولى فاذا حمل على الاول لم يكن

أي حركة النفس في المعقولات بخلاف حركتها في المحسوسات فتسمى تخيلا

هذا المطلوب نظريا اﻫ (قوله المؤدى الى علم أوظن) ينبغى أن يراد بالظن مايشمل الاعتقاد لان الفكر قد يؤدى اليه (قوله بمطلوب خبرى فيهما أو تصورى فى العلم) أقول قوله فيهما خبر عن مبتدا محذوف والتقدير هذا أى تقييد المطلوب بالخبرى جار فيهما أى فى العلم والظن لان كلا منهما يصح أن يتعلق بالمطلوب الخبرى وقوله أو تصورى عطف على خبرى وقوله فى العلم خبر عن مبتدا محذوف والتقدير هذا أى تقييد المطلوب بالتصورى جار فى العلم دون الظن اذ الظن لا يتعلق بالمطلوب التصورى وهذا التقرير فى غاية السهولة والظهور معنى وصناعة وبه يظهر ان اطناب شيخنا العلامة فى استشكال هذا التركيب استصعاب لغير صعب واما ما أجاب به فان أراد به ما أجبنا به فلله الحمد على الوفاق وكان مقتضاه عدم الاستصعاب وان أراد به شيأ آخر فلا حاجة اليه فليتامل فيه (قوله وشمل التعريف النظر الصحيح القطعى والظنى) فيه أمران * الاول ان مقابلة القطعى بالظنى قد تدل على ان المراد به مايشمل الاعتقادى * والثانى ان السعد قال وعلى هذا التعريف يعنى تعريف ابن الحاجب السابق ذكره أسئلة أقواها ان الظن الغير المطابق جهل لا يطلبه عاقل وما تعلم مطابقته علم فلا حاجة الى ذكر الظن والجواب ان المطابق قد يطلب لا من حيث الجزم بل من حيث الرجحان اﻫ وهذا الثانى من اصله لا يرد على المصنف لانه لم يعتبر الطلب (قوله والفاسد فانه يؤدى الى ماذكر بواسطة اعتقاد أوظن) قال شيخنا العلامة فيه نظر فان التادية هى الايصال لغة وعرفا وقد وقع فى تعريف الفكر المنطقى انه ترتيب أمور معلومة للتادى الى مجهول تارة وللتوصل الى مجهول أخرى وقد عرفت ان التوصل لا يمكن الا بصحيح النظر لاشتماله على الجهة التى من شانها أن ينتقل الذهن بها الى المطلوب والتادية مثله فالتقييد بالمؤدى يخرج الفاسد قطعا اﻫ (وأقول) مازعمه من ان التادية هى الايصال لغة وعرفا ومن ان التادية مثل الايصال فى انه لا يمكن الا بصحيح النظر ممنوع لا دليل عليه بل كلام الائمة مصرح بخلافه غير ان عادة الشيخ الاعتمادى على مايظهر له من غير مراجعة كلام الائمة ومما يوضح لك منعه ان العضد لما عرف كابن الحاجب الدليل بانه مايمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى ثم قال وقيد النظر بالصحيح لان الفاسد لا يتوصل به اليه وان كان قد يفضى اتفاقا تكلم المولى سعد الدين على قوله وقيد النظر بالصحيح الى أن قال فلو أطلق النظر لفهم منه ان الدليل يجب أن يمكن التوصل به الى المطلوب الخبرى باى نظر كان ولا خفاء فى ان العالم دليل الصانع ولا يمكن التوصل به الى المطلوب بالنظر الفاسد أما صورة فظاهر واما مادة كقولنا العالم بسيط وكل بسيط له صانع فلانتفاء وجه الدلالة اذ ليست البساطة مما ينتقل منه الى ثبوت الصانع وان أفضى اليه فى الجملة (فان قيل) الافضاء الى المطلوب يستلزم امكان التوصل اليه لا محالة (قلنا) ممنوع فان معنى التوصل يقتضى وجه دلالة بخلاف الافضاء اﻫ فتامل قوله كالعضد وان أفضى اليه فى الجملة وقوله بخلاف الافضاء تجد كلا منهما صريحا فى الفرق بين التوصل والافضاء ولا خفاء فى ان التادية فى كلام الشارح بمعنى الافضاء فى كلام العضد والسعد وذكر السيد فى حواشيه نحو ماذكره السعد وزاد مانصه والحكم بكون الافضاء فى الفاسد اتفاقيا انما يصح اذا لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلى يصير به بعضها وسيلة الى بعض أو يختص بفساد الصورة وبوضع ماليس بدليل مكانه اﻫ وأما

(المؤدى الى علم اوظن) بمطلوب خبرى فيهما أو تصورى فى العلم لتخرج الفكر غير المؤدى الى ماذكر كاكثر حديث النفس فلا يسمى نظرا وشمل التعريف النظر الصحيح القطعى والظنى والفاسد فانه يؤدى الى ماذكر

استدلاله على مازعمه بقوله وقد وقع في تعريف الفكر المنطقي الخ فلا ينتج به مازعمه بل يبطله
اما أولا فلجواز أن يريدوا التادية بلا واسطة اعتقاد أوظن فلا ينافي ان مطلق التادية قد
تكون بالفاسد واما ثانيا فلان المنطقيين لما عرفوا الفكر بما ذكره عقبوه بان ذلك الترتيب
ليس بصواب دائما قال القطب كغيره لان بعض العقلاء يناقض بعضا في مقتضى أفكارهم
فن واحد يتادى فكره الى التصديق بحدوث العالم ومن آخر الى التصديق أي يتادى فكره
الى التصديق بقدمه بل الانسان الواحد يناقض فكره بحسب وقتين فقد يفكر فيؤدي فكره
الى التصديق بقدم العالم ثم يفكر فينساق الفكر الى التصديق بحدوثه اه فمست الحاجة الى
قانون يفيد الاحاطة بالصحيح والفاسد من الفكر الواقع في طرق الاكتساب فهذا تصريح
منهم باستعمال التادية في الفاسد وبانها توجد فيه والا لما صح قولهم ان ذلك الترتيب ليس
بصواب دائما وانه قد يؤدي الى قدم العالم وقد يؤدي الى حدوثه وفي المواقف وشرحه بعد ان
نقل تعريف النظر بقوله ترتيب أمور معلومة أومظنونة للتأدي الى أمر آخر مانصه وعليه
اشكالان ثم قال وثانيهما انه أي الحد المذكور تعريف لمطلق النظر الشامل لجميع أقسامه
لا للصحيح منه فقط والا وجب تقييد الظن المذكور في الحد بالمطابقة ليخرج عنه النظر الفاسد
بحسب مادته و وجب أيضا ان يوضع في الحد مكان قوله للتأدي قولنا بحيث يؤدي ليخرج عنه
النظر الفاسد بحسب صورته واذا كان هذا التعريف لمطلق النظر فمقدماته قد لا تكون
معلومة ولا مظنونة أيضا بل مجهولة جهلا مركبا فلا يكون التعريف جامعا اه فتأمل تصريحه
بان هذا الحد الواقع فيه لفظ التأدية شامل للفاسد أيضا وبان مقدماته قد تكون مجهولة جهلا
مركبا وفي شرح المقاصد ومن قال ترتيب أمور معلومة أومظنونة للتأدي الى مجهول أراد بالعلم
التصور والتصديق الجازم المطابق الثابت على ماهو معنى اليقين وبالظن مايقابل اليقين
فيتناول الظن الصرف والجهل المركب والاعتقاد على ماصرح به في شرح الاشارات وحينئذ
لا يرد ماذكر في المواقف الخ اه فتأمل تصريحه بكون تلك الامور قد تكون مظنونة أو مجهولة
جهلا مركبا أو معتقدة مع اعتبار التأدية في ذلك الحد مع انها حينئذ لا يلزم أن تشتمل على وجه
الدلالة وقال الامام الرازي في المحصول اما النظر فهو ترتيب تصديقات في الذهن ليتوصل بها
الى تصديقات آخر ثم قال ثم تلك التصديقات التي هي الوسائل ان كانت مطابقة لمتعلقاتها فهو
النظر الصحيح والا فهو النظر الفاسد اه فانظر تصريح هذا الامام الذي هو امام الانام بلا
كلام بتناول هذا التعريف الواقع فيه قيد التوصل للنظر الفاسد وقد يوافقه في ذلك ماتقدم
عن المنطقيين باعتبار العبارة الاخرى التي نقلها الشيخ بقوله وللتوصل الى مجهول آخر
ولكن يحمل ذلك على التوصل في الجملة أي ولو بواسطة وقد اقره شراحه مع كثرتهم وجلالتهم
على تناول هذا التعريف للفاسد وعبارة الاصفهاني في شرحه واعلم ان ماذكره من حد النظر
يتناول مطلق النظر الاعم من الصحيح والفاسد فهل بقي مع هذه النصوص من هؤلاء الائمة
وجه صحة لزعمه القطع بان قيد المؤدي يخرج الفاسد ثم رأيت شيخنا اعترف بالحق في موضع
آخر فاني رأيته فيما سبق فسر التادية في عبارة الشارح في الكلام على الدليل بالافضاء ثم حكى
عن المولى التفتازاني ماحكيناه عنه فيما سبق من السؤال والجواب وكتب بهامش ذلك مانصه

قوله وان أدى السر فيه ان التوصل بالشئ لا يكون الا فى الموصل بنفسه وتأدية الشئ أعم مما بنفسه أو بغيره اه على انه قد يتوقف فى الفرق (فان قلت) ذكر السيد فى شرح المواقف فى مبحث النظر ان النظر الصحيح يؤدى الى المطلوب والفاسد لا يؤدى اليه (قلت) أراد التادية لا بواسطة فلا ينافى ما قاله هؤلاء ولهذا قال فى حواشى العضد وقيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائطه مادة وصورة لان الفاسد لا يمكن أن يتوصل به الى مطلوب خبرى اذ ليس هو فى نفسه سببا للتوصل ولا آلة له وان كان قد يفضى اليه فذلك افضاء اتفاقى ليس من حيث انه وسيلة له اه واعلم ان قول الشارح وان كان منهم من لا يستعمل التادية الا فيما يؤدى بنفسه كاف فى سقوط الاعتراض لان هذا نص منه على انهم مختلفون فى استعمال التادية وان بعضهم يستعملها فيما يؤدى مطلقا أعم من ان يكون بنفسه أو بواسطة ومنهم من لا يستعملها الا فيما يؤدى بنفسه فهو ناقل عنهم جواز استعمالها فيما يؤدى بالواسطة فان سلم الشيخ له هذا النقل بطل اعتراضه عليه وقوله ان التأدية هى الايصال لغة وعرفا وانها مثل الايصال فى انها لا تكون الا بصحيح النظر وان رده احتاج فى رده الى نقل صحيح صريح بخلافه دال على نفيه ودون ذلك خرط القتاد وأما رده بمجرد فهمه فهو تجاوز للحد اذ كيف يسوغ لعاقل رد نقل هذا الامام المتفق على علو قدره علما وتحقيقا وأمانة بمجرد ذلك واما تمسكه بعبارة المنطقيين فقد تبين سقوطه (قوله بواسطة اعتقاد) قال شيخنا العلامة فى جعل التعريف المذكور شاملا للمؤدى بواسطة اعتقاد نظر لا يخفى لان المؤدى اليه فى ذلك هو الاعتقاد لا العلم الذى هو أخص منه اذ هو اعتقاد مطابق لموجب أى برهان أو حس والنتيجة تابعة فى الادراك لمقدمات البرهان اه (وأقول) لا يخفى سقوط هذا الاعتراض لانه ليس فى عبارة الشارح المذكورة ان المؤدى اليه فيما ذكر هو العلم حتى يتوجه عليه هذا النظر بل محصل عبارته ان النظر الفاسد قد يؤدى الى أحد الامرين من العلم والظن بواسطة الاعتقاد ولا شبهة فى أنه يؤدى الى الظن بالمعنى الشامل للاعتقاد على ما تقدمت الاشارة اليه بواسطة الاعتقاد والظن أحد الامرين فصح انه يؤدى بواسطة الاعتقاد الى أحد الامرين وهذه عبارته والفاسد فانه يؤدى الى ما ذكر بواسطة اعتقاد أو ظن اه فقوله الى ما ذكر أى الى العلم أو الظن المذكور فى قول المتن الى علم أو ظن والتأدية الى أحد الامرين لا تستلزم التادية الى كل منهما ويصدق على التادية الى الظن التادية الى العلم أو الظن أى الى أحدهما ومما يوضح ذلك ان قولهم الى علم أو ظن ليس المراد به الا أحدهما بمعنى واحد منهما اذ لو كان المراد الى كل منهما لم يصدق التعريف على شئ مطلقا اذ ليس لنا فكر يؤدى الى كل منهما اذ المؤدى الى الظن لا يؤدى الى العلم وبالعكس لتباين العلم والظن كالمؤدى اليهما وكان الشيخ حمل ما فى قوله ما ذكر على العموم وهو غير لازم لان المشار اليه بما ذكر أحد الامرين وتعليق الحكم بأحد الامرين لا يقتضى ثبوته لكل منهما وبذلك يعلم اندفاع قول الكمال قوله فانه يؤدى الى ما ذكر محل نظر باعتبار عموم ما اه فان قيل العموم هو ظاهر العبارة قلنا لو سلم فهو عام أريد به الخصوص بقرينة حالية هى وضوح انه لا يتصور حصول العلم بواسطة اعتقاد أو ظن فغاية ما يلزم التجوز مع قرينة ولا اشكال عليه (قوله والادراك بلا حكم معه تصور) قال شيخنا العلامة يخرج به ادراك النسبة وطرفيها أو أحدهما

بواسطة اعتقاد أو ظن كما تقدم بيانه فى تعريف الدليل وان كان منهم من لا يستعمل التادية الا فيما يؤدى بنفسه (والادراك) أى وصول النفس الى المعنى

مع الحكم وانه تصور فهو غير منعكس ويدخل الحكم نفسه بناء على انها ادراك مع انه ليس بتصور فهو غير مطرد اه (وأقول) كان ينبغي ان يبين أولا ان هذه العبارة التي عبر بها المصنف وقعت في كلام القوم وانهم تكلموا عليها ايرادا وجوابا لئلا يتوهم انفراد المصنف بها واختصاصه بالايراد وانه لا جواب عنه وكأنه لم يستحضر ذلك أو لم يطلع عليه أو أحب ايهام لزوم الايراد اما الاعتراض الاول فقد وقع في كلام جماعة منهم المولى التفتازاني فان العلامة قطب الدين لما فسر في شرح الشمسية قول الشمسية اما تصور فقط من قولها العلم اما تصور فقط بقوله أي تصور لا حكم معه أورد عليه المولى التفتازاني انه يلزم عليه ان يكون التصور المقيد بالحكم مثل مجرد تصور المحكوم عليه أو به في القضية خارجا عن القسمة ضرورة انه ليس بتصديق ولا تصور لا حكم معه وان يكون المجموع الذي اعتبرناه مركبا من تصور المحكوم عليه والحكم مع قطع النظر عن تصور المحكوم به تصديقا ضرورة انه تصور معه حكم اه وأجاب بعضهم فقال يمكن ان يجاب عنه بان المراد من التصور الذي لا حكم معه تصور لا يكون حصوله مع الحكم معية زمانية فقد دخل التصور المقيد بالحكم في قسم التصور ولا يكون خارجا عن التقسيم المذكور لان كل واحد من تصور المحكوم عليه وبه تصور متقدم على الحكم في الحصول وان كان مقارنا له في الزمن الثاني اه وهذا الجواب مأخوذ من شرح المطالع وذلك لانه لما قال صاحب المطالع العلم اما تصور ان كان ادراكا ساذجا واما تصديق ان كان مع الحكم بنفي أو اثبات فسره العلامة القطب في شرحه بقوله أي العلم اما ادراك يحصل مع الحكم أو ادراك لا يحصل معه فان كان ادراكا يحصل مع الحكم فهو التصديق والا فهو التصور ثم قال وههنا ايرادات أحدها ان هذا التوجيه لا يكاد يتم لان التصديق ان كان نفس الحكم لا يصدق عليه انه ادراك يحصل مع الحكم وان كان هو المجموع المركب من التصورات الثلاثة والحكم فكذلك لان الحكم حينئذ يكون سابقا عليه فلا يكون معه وجوابه ان المصنف اختار ان التصديق مجموع الادراكات الاربعة ولما كان الحكم جزأ أخيرا للتصديق فحالة حصول الحكم يحصل التصديق فيكون ادراكا يحصل مع الحكم معية زمانية وتقدم الحكم عليه بالذات لا ينافي ذلك اه فقد أشار الى ان المراد بالادراك الذي لا حكم معه الذي هو معنى التصور هو الادراك الذي لا يحصل مع الحكم معية زمانية وقال السيد في حاشيته حمل المعية على الزمانية لانها تتبادر منها عند الاطلاق والمراد هو المعية دائما فلا يرد ان ادراك أحد الطرفين أو النسبة قد يحصل مع الحكم دفعة فكأنه قيل العلم اما ادراك يكون حصوله دائما مع الحكم أو لا يكون كذلك فلا اشكال اه ولا خفاء في ان الادراك الذي يكون حصوله دائما مع الحكم ليس الا المجموع المركب من التصورات الثلاث والحكم كما أفصح به بعضهم وان الادراك الذي لا يكون حصوله دائما مع الحكم يشمل أيضا تصور المحكوم عليه او به أو النسبة مع الحكم وتصور اثنين منها كذلك وعلى هذا فمعنى قوله والادراك بلا حكم معه الادراك الذي لا يقارن الحكم دائما بحسب الزمان فيندفع عنه ما أورده الشيخ وغيره وكأن الشارح أراد سلوك هذا الجواب فزاد لفظة معه اشارة الى ان المعنى ما ذكرناه بقرينة مقابلته بقوله وبحكم أي معه بالمعنى المتقدم في كلام السيد (فان قيل) لا دليل على ارادة ذلك المعنى من عبارة المصنف

فلا يتاتى الجواب المذكور فيها (قلت) المصنفون اعتادوا المسامحة بأمثال ذلك والاكتفاء
بمجرد صلاحية عبارتهم لحملها على المراد وكفاك شاهدا على ذلك ماتقدم عن القطب والسيد
فانظر الى الاول مع جلالته وكون شرحه ومشروحه فى ذلك الفن المبنى على غاية التحقيق
والتدقيق والمضايقة فى أمر التعاريف كيف عد حمل المتن على وجه يقبله مع ايهام ظاهره
خلافه جوابا يحل الاشكال وقول الثانى والمراد المعية دائما الى ان قال فلا اشكال تجد ذلك
دليلا قاطعا على ماقلنا من الاعتياد المذكور وتامل قول المطالع العلم اما تصور ان كان ادراكا
ساذجا تجده مطابقا لعبارة المصنف فى المعنى فان حاصلها ان التصور هو الادراك الساذج أى
الذى لاحكم معه وهذا بعين قول المصنف والادراك بلا حكم تصور ومع ذلك فقد أجاب عن
اشكاله شارحه ذلك الامام بما علمته مما يجرى فى عبارة المصنف كما تبين (فان قلت) لايفيد
ماذكرت شيأ مع كون شارحه رد عليه بعد ذلك مامشى عليه وقال السيد قبل ذلك ان مقصود
الشارح حمل عبارة المتأخرين أى كصاحب المطالع على ماتحتمله من المذهبين ويؤيده بما
يمكن تاييده ثم يبطله (قلت) بل هو مفيد لانه انما رد عليه من جهة أخرى تتعلق بالتصديق
لاتعلق لها بما ذكرناه كما هو معلوم للواقف على كلامه المتأمل فيه ولولا الاطالة بينا ذلك واما
الاعتراض الثانى فبناه على انه لايمكن التزام كون الحكم من قسم التصور على هذا المذهب
الذى ذهب اليه المصنف وهو ممنوع ولهذا ذكر العلامة القطب فى شرح المطالع ان الحكم
لابد ان يكون تصورا عنده أى عند صاحب المطالع فانه أورد عليه انه يلزم على مختاره
فى التصديق اكتساب القول الشارح من الحجة وعلل ذلك بقوله لان الحكم لابد ان يكون
تصورا عند صاحب المطالع واكتسابه من الحجة ووجه السيد قوله لابد ان يكون تصورا عنده
بقوله لان الحكم ادراك كما عرفت وليس عنده تصديقا فلابد ان يكون تصورا ساذجا
والا لم ينحصر الادراك فيما ذكره من القسمين اه فجعل المحذور لزوم اكتساب التصور من
الحجة لامجرد كون الحكم تصورا فيجوز ان يلتزم المصنف كونه من قسم التصور فيندفع عنه هذا
الاعتراض واما ورود الاعتراض عليه بانه يلزمه اكتساب التصور من الحجة كما لزم اكتساب
الحجة من القول الشارح فهذا شئ آخر غير ما اعترض به الشيخ وارد على نفس الامام فى هذا
المذهب الذى تابعه المصنف وغيره عليه والكلام عليه مبسوط فى محله ولو سلم فلعل المصنف
أراد بالادراك الذى بلا حكم التصور الذى لايتناول الحكم بناء على ان المتبادر من تقييد
الادراك بكونه بلا حكم الادراك الذى لايكون حكما ومن الادراك المقسم الى مالايكون بلا
حكم والى مايكون بحكم مطلق التصور لانه القابل لان يكون مع الحكم تارة وبدونه أخرى
بخلاف الحكم فانه لايتصور مقارنته للحكم اذ المقارن لابد ان يكون غير المقارن لان المغايرة
لكونها نسبة تقتضى تغاير المنتسبين لكن يرد حينئذ الاعتراض من وجه آخر وهو لزوم عدم
انحصار الادراك فى القسمين فليتأمل (قوله بتمامه) مناسب لمعنى الادراك لغة اذ هو بلوغ
غاية الشئ ومنتهاه ومنه الدرك والدرك الاسفل قاله شيخنا العلامة (قوله اما وصول النفس
الى المعنى لابتمامه فيسمى شعورا) اعترضه الكورانى حيث قال فالتصور هو ادراك الشئ سواء
كان بكنهه أو بوجه ما وماقيل ان وصول النفس الى المعنى ان لم يكن بتمامه يسمى شعورا

بتمامه من نسبة أو غيرها
(بلا حكم) معه من ايقاع
النسبة أو انتزاعها
(تصور) ويسمى علما
أيضا كما علم مما تقدم
اما وصول النفس الى
المعنى لابتمامه فيسمى
شعورا (وبحكم) يعنى

لايوافق كلام المنطقيين والمصنف ماش على اصطلاحهم اه (وأقول) اما أولا فلا نسلم عدم موافقة ذلك كلام المنطقيين والشارح ثقة ناقل لما قاله فلا يرد نقله بمجرد الدعوى فان أراد انه لايوافق كلام جميعهم فلا أثر لذلك اذ يكفى فى صحة ما قاله موافقة البعض واما ثانيا فسلمنا انه لايوافق كلام المنطقيين لكن ذلك لايضر قوله والمصنف ماش على اصطلاحهم قلنا ان أردت انه ماش على اصطلاحهم فى كل من الادراك وتقسيمه الى القسمين فهو ممنوع ومادليلك على ذلك أو فى الثانى فقط فسلم وحينئذ يبطل اعتراضك لكن ما المراد بتمام المعنى هنا وكلام الكورانى السابق يقتضى انه الكنه فليحرر (قوله والادراك للنسبة وطرفيها الخ) قال شيخنا العلامة يشير به الى ان ظاهر المتن والادراك بحكم فيرد عليه ان ادراك النسبة أو أحد طرفيها أو اثنين منها مع الحكم يصدق عليه التعريف وانه ليس بتصديق فلا ينعكس فقدر لدفع ذلك ماذكره وهذا التقدير ان سلم لايتناول الا التصورات الثلاثة المصحوبة بالحكم لاهذه التصورات والحكم كما هو مراده فلا يصدق على شئ من التصديق على رأى أحد اه (وأقول) قد اتضح بما بيناه آنفا فى الكلام على التصور ان معنى قول المصنف و بحكم والادراك بحكم والباء للمعية والمعنى والادراك المقارن دائما فى الحصول للحكم تصديق وان الادراك المقارن دائما فى الحصول للحكم لايصدق الا على مجموع الامور الاربعة وهى التصورات الثلاثة والحكم وهذا مراد الشارح بقوله يعنى والادراك للنسبة وطرفيها مع الحكم أى مجموع هذه الاربعة لا لمجموع الثلاثة فقط بشرط مقارنتها الحكم وان حمل العبارة على ذلك صحيح لامانع منه وان مثل العلامة القطب ارتكبه فى عبارة المطالع وغيره فاندفع ما أشار اليه من المنع بقوله ان سلم واندفع قوله لايتناول الا التصورات الثلاثة المصحوبة بالحكم وقوله لاهذه التصورات والحكم وقوله فلا يصدق على شئ من التصديق على رأى أحد اذ قد اتضح انه بهذا المعنى الذى بيناه لايتناول الا مجموع التصورات الثلاثة والحكم وهذا هو رأى الامام ومراد المصنف على انا لو سلمنا انه لايتناول الا التصورات الثلاثة المصحوبة بالحكم منعنا قوله فلا يصدق على شئ من التصديق على رأى أحد فقد قال العلامة القطب فى رسالة له فى تحقيق معنى التصور والتصديق مانصه وفسر التصديق بأمور أحدها بانه عبارة عن الحكم ونسب هذا التفسير الى الحكماء ثم قال وثانيها بانه عبارة عن مجموع تصور المحكوم عليه والمحكوم به والنسبة والحكم وهو مذهب الامام رحمه الله وثالثها بانه عبارة عن تصور معه حكم فيكون التصور بشرط الحكم تصديقا وهو مذهب صاحب المطالع وغيره ويمكن ان يكون مراده مذهب الامام اه فانظر هذا العلامة كيف عد هذا الثالث مذهبا ثالثا ونسبه الى صاحب المطالع وغيره وغاية الامر انه يجوز ان يكون مراد صاحب المطالع مذهب الامام وان كان خلاف ظاهر عبارته ولهذا حمل عبارته فى شرحه على مذهب الامام وحينئذ يسقط هذا الاعتراض على هذا التقدير لجواز ثبوت هذا المذهب الثالث واختيار المصنف له فيكون ما اقتضاه ظاهر عبارته صادقا على سائر افراد التصديق على رأى أصحاب هذا المذهب الثالث ومن المشهور ان الاعتراض لايصح ايراده بمجرد الاحتمال بخلاف الجواب وبالجملة فالمصنف غير منفرد بهذه العبارة بل هى عبارة كثيرين من أهل المنطق فهما قيل عليهم أولهم كان له بهم اسوة فيه وانما قال العلامة فيما سبق

والادراك للنسبة وطرفيها مع الحكم المسبوق بالادراك لذلك (تصديق) كادراك الانسان والكاتب وكون الكاتب ثابتا للانسان وايقاع ان الكاتب ثابت للانسان أو انتزاع ذلك أى نفيه فى التصديق بان الانسان كاتب أو انه ليس بكاتب

ونسب للحكماء لانه نازع فى تلك الرسالة فى انه عندهم نفس الحكم وان ظنه المتأخرون ونسبوه
اليهم (قوله الصادقين فى الجملة) نبه به على ان فى تسمية الادراك المخصوص بالتصديق مناسبة
لصدق متعلقه فى الجملة وهذا معنى صحيح لاغبار عليه ولا مانع منه فان أراد شيخنا العلامة بقوله
هنا فى اخر كلامه ولا مدخل فى التصديق للصدق الاعتراض عليه فى ذلك كان مدفوعا اذ لم يدع
الشارح المدخلية بل المناسبة ولا اشكال عليه (قوله وقيل الحكم ادراك) قال شيخنا العلامة
يقتضى أن تفسيره بما قدمه من الايقاع والانتزاع مبنى على انه فعل من افعال النفس الصادرة
عنها وليس كذلك بل التفسير بذلك صالح لما ذكر ولانه الادراك المذكور ولهذا ترى كثيرا ممن
ذهب اليه عرفه بما سبق وأشار كما نبه عليه الشارح الى ان هذه الالفاظ عبارات اه (وأقول)
مقابلة قول الشارح وقيل الحكم ادراك لما قبله بحسب الظاهر فان الظاهر مما قبله انه فعل بل
نسب كونه فعلا للمتأخرين ومنهم الامام الذاهب فى التصديق الى ما ذكره المصنف فان
العلامة القطب قال فى شرح الشمسية ما نصه وعند متأخرى المنطقيين ان الحكم أى ايقاع
النسبة أو انتزاعها فعل من أفعال النفس فلا يكون ادراكا اه وقال بعضهم المراد بالمتأخرين
الامام وأتباعه فان الحكم عندهم هو الفعل اه وقال العلامة الدوانى الظاهر ان المصنف يعنى
صاحب الشمسية تبع الامام فى تركب التصديق وكون الحكم فعلا من أفعال النفس اه وحيث
كان ظاهر العبارات المذكورة انه فعل وجزم مثل العلامة القطب بنسبة انه فعل الى المتأخرين
وفسرهم بعضهم بالامام وأتباعه وحمل مثل الدوانى على مذهبهم فى تركب التصديق وكون الحكم
فعلا كلام صاحب الشمسية فلا محذور ولا توجه على الشارح فى التعويل على ذلك فى تقرير كلام
المصنف الجارى على طريقة الامام وأتباعه ثم مقابلته بذلك القول وصلاحية التفسير المذكور
لحمله على الادراك لا ينافى ذلك اذ الصلاحية لاحد المعنيين لا تنافى الظهور فى المعنى الآخر
ونسبته اليهم خصوصا مع جزم الائمة بنسبته اليهم وذلك كاف فى التعويل عليه ومقابلته بالقول
الآخر كما هو جلى بجزم الشيخ بقوله وليس كذلك لا محل له بعد ما سمعته ولا حامل عليه الا حب
الاعتراض واما قوله ولهذا ترى كثيرا ممن ذهب اليه الخ فلا يرد لان هؤلاء الكثير من علم ذهابه
الى القول الثانى الذى هو التحقيق فتأمل (قوله قال بعضهم وهو التحقيق) قال شيخنا العلامة
(أقول) كون الحكم هو الادراك يستلزم استحالة حكم النفس بغير مدركها فلا يكون
فى الكذب عمدا حكم فلا يكون قسما من الخبر وهو ظاهر البطلان اه (وأقول) هذا الكلام
من العجائب الغرائب اما أولا فلان تفريع قوله فلا يكون فى الكذب عمدا حكم فى غاية السقوط
لانه ان أراد انه لا يكون فيه حكم بالمخبر به فمجرد هذا لا يتفرع عليه انتفاء كونه قسما من الخبر
لجواز ان يكون فيه حكم بنقيض المخبر به مثلا وغاية الامر انه كلام كاذب وهو من أقسام
الخبر وان أراد انه لا يكون فيه حكم مطلقا فتفريع هذا على ما قبله فى غاية السقوط اذ لا يلزم من
استحالة حكم النفس بغير مدركها انتفاء الحكم عن الكذب عمدا على الاطلاق بل من لازم تعمد
الكذب فى الاخبار وجود حكم مخالف هناك فان ادعى ان شرط الخبر وجود حكم بالمخبر به
فهو ممنوع لا دليل عليه بل الدليل عليه واما ثانيا فلان تفريع قوله فلا يكون قسما من الخبر
على ما قبله فى غاية السقوط أيضا لان الخبر لا يتوقف تحققه على تحقق الحكم بدليل كلام

الصادقين فى الجملة وقيل الحكم أدراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة قال بعضهم وهو التحقيق والايقاع والانتزاع ونحوهما كالايجاب والسلب عبارات ثم كثيرا ما يطلق التصديق على الحكم وحده كما قيل ان مسماه ذلك على القولين فى معنى الحكم ومن هذا الاطلاق قول المصنف كغيره (وجازمه) أى جازم التصديق بمعنى الحكم اذ هو المنقسم الى جازم وغيره أى الحكم الجازم

الشاك

الشاك فانه خبر كما صرح به فى المطول فى بحث الصدق والكذب فى كلام طويل من جملته مانصه لايقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا أو كاذبا لانه لاحكم معه ولاتصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به أرباب المعقول لانا نقول لاحكم ولاتصديق للشاك بمعنى انه لم يدرك وقوع النسبة أولا وقوعها وذهنه لم يحكم بشئ من النفى والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد فى الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لامحالة بل اذا تيقن أن زيدا ليس فى الدار فكلامه خبر وهذا ظاهر اه (قوله الذى لايقبل التغير) عبر غيره بدل ذلك بالثابت ومنهم السعد ثم فسر الثابت بما هو بمعنى قول الشارح الذى لايقبل التغير فقال فى شرح الشمسية وأراد باليقين الاعتقاد الجازم المطابق الثابت أعنى الذى لايمكن للحاكم به أن يحكم بخلافه اه فانه اذا لم يمكن للحاكم به أن يحكم بخلافه فهو لايقبل التغير كما هو ظاهر وفسر حفيده قول التهذيب اليقينيات بقوله أى المقدمات المفيدة للتصديقات الجازمة المطابقة للواقع الثابتة لاستنادها الى موجب من ضرورة أو برهان اه ثم أورد انه ان أريد بالثبوت عسر الزوال على ماقيل ففيه انه قد يعسر زوال التقليد أيضا وان أريد به عدم الزوال أصلا على ما هو المشهور ففيه ان العقلاء كثيرا ما يعتقدون خلاف معتقدهم الاول مع ان الحق هو الاعتقاد السابق وانما وقعوا فى ذلك لمعارضة الوهم للعقل فى بعض مقدمات الدليل قال بل نقول جاز ذلك فى الضروريات أيضا كما وقع للاطباء خلاف فى أمزجة الادوية المعلومة بالتجربة اه وكتب فى حاشية المقام يحتمل ان يقال المراد بالثبوت ان يكون مأخوذا من ضرورة أو برهان وقولهم لاستنادها بمنزلة التفسير والاولى ماقيل ان المراد انه لايزول بتشكيك المشكك اه ويمكن حمل قول الشارح بان كان لموجب الخ على التفسير لعدم قبول التغير (قوله من حس أو عقل أو عادة) شرح ذلك شيخنا العلامة بما يتعين الوقوف عليه وأطلق فى الحس فقال فى قول الشارح من حس ويسمى الحكم الحاصل منه حكما بالمشاهدات فان كان الحس من الحواس الظاهرة سميت حسيات كالحكم بان الشمس مضيئة وان كان من الحواس الباطنة سميت وجدانيات كالحكم بان لنا جوعا وغضبا اه وقيد العقل بقوله أى وحده وقيد العادة بقوله من غير اقتضاء عقلى وقال انها لاتستقل بايجاب الحكم بل لابد معها من انضمام الحس اليها فى ذلك الايجاب ثم قال اذا ظهر لك ماقلنا فقد انجلى لك ان قول الشارح من حس أو عقل أو عادة منفصلة حقيقية لامانعة خلو فقط كما قيل اه وهذا القيل الذى أشار اليه ذكره شيخ الاسلام فقال قوله من حس أو عقل أو عادة مانعة خلو اذ قد يكون الموجب مركبا من حس وعقل كالتواتر أو من حس وعادة كالحكم بان الجبل حجر ممن شاهده اه وكان وجه انجلاء ماذكر بما قرره شيخنا كما يفهم بتأمله ان الثلاثة المذكورة على الوجه الذى قرره لايمكن اجتماعها ولا اثنين منها لان ظاهر ماقرره فى الحس انه يستقل بالموجبية وقد صرح الاصفهانى فى شرح المحصول باستقلال الحس فى الحسيات وهو صريح قول القطب فى شرح الشمسية وان كان الحاكم هو الحس فهى المشاهدات فان كان من الحواس الظاهرة سميت حسيات كالحكم بان الشمس مضيئة الى ان قال وان كان مركبا من الحس والعقل الخ لكن فى شرح الشمسية للمولى التفتازانى ثم ان الاحكام الحسية كلها جزئية فان الحس لايفيد الا أن هذه النار حارة وأما الحكم بان كل نار

(الذى لايقبل التغير) بان كان لموجب من حس أو عقل

حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف على علته
وبهذا يظهر ان الحاكم بالمشاهدات مركب من الحس والعقل لاحس مجرد كما توهمه الشارح
يعني القطب اه وقد قيد العقل بكونه وحده وصرح في العادة باشتراط أن لا يكون معها
اقتضاء عقلي وبانه لابد معها من الحس وحاصله ان الموجب مجموع العادة والحس وحينئذ
لا يمكن الاجتماع لان العقل بقيد انفراده عن غيره لا يجتمع مع غيره من حس أو عادة ومجموع
العادة والحس الذي يحتاج الى انضمامه اليها لا يجتمع مع الحس الذي هو القسم الاول لانه
حس مخصوص مستقل بالموجبية ولا يخفى ان ذلك لا يرد القيل المذكور لبنائه على ظاهر كلام
الشارح الذي لا يستدعنه عقل ولا نقل لانه أطلق كل واحد من الثلاثة ولا خفاء في ان
مطلقاتها يجتمع بعضها مع بعض وتفسيرها بما ذكره الشيخ مع مخالفته الظاهر مما لا حاجة اليه
فليتامل (قوله أو عادة) يرد عليه ان العلوم العادية تحتمل النقيض لجواز خرق العادة كان
ينقلب الحجر ذهبا فهي قابلة للتغير وجوابه ان احتمالها النقيض بمعنى انه لو فرض وقوع نقيض
المعلوم كان يصير الحجر ذهبا لم يلزم منه محال لذاته لا بمعنى انه يحتمل الحكم بالنقيض في الحال كما
في الظن أو في المآل كما في الجهل المركب والتقليد ومنشؤه ضعف الادراك اما لعدم الجزم
أو لعدم المطابقة أو لعدم استناده الى موجب والموجب لقبول التغير هو الاحتمال الثاني دون
الاول كذا يؤخذ الايراد والجواب مما أورداه في المواقف وشرحه على تعريف العلم بانه صفة
توجب تمييزا الخ (قوله فيكون مطابقا للواقع) فيه أمران * الاول ان ذكر هذا اشارة الى أن
حكمة تقسيم المصنف الاعتقاد الى مطابق وغيره دون العلم ان العلم لا يكون الا مطابقا * والثاني
قال شيخنا العلامة فيه نظر دقيق لان المطابق للواقع وغيره انما هو الحكم بمعنى النسبة التامة
التي هي مدلول الكلام وهي ثبوت المحمول للموضوع لا الحكم بمعنى الايقاع أو الانتزاع اذا
كان فعلا لا ادراكا اذ ليس في الواقع شئ يخالفه تارة ويوافقه أخرى بل هو ثابت في الواقع
لموصوفه دائما صحيحا كان أم لا اه (واقول) قد حرر شيخنا الشريف في شرح الفوائد معنى
المطابقة على أحسن وجه وأحكمه فقال ما نصه اعلم ان كل أمرين بينهما في حد ذاتهما مع
قطع النظر عن اعتبار معتبر حالة اما بالثبوت أو الانتفاء ضرورة استحالة ارتفاع النقيضين
وسنبين مصداقه والخبر دال وضعا على صورة ذهنية على وجه الاذعان تحكي تلك الحال
الواقعية وتبينها والحكاية تدل على المحكي دلالة غير قطعية فالخبر يدل عليه أيضا ويجوز
تخلفه عن كلامه لوليه ثم ان كان الطرفان على ما حكي ويفهم من تلك الصورة المعبرة بالايقاع
أو الانتزاع فبالضرورة تكون الصورة موافقة للحالة الواقعية في الكيفية موافقة الحكاية
للمحكي فهما ثبوتيان أو سلبيان وان لم يكونا كذلك فهي مخالفة للحالة في الكيفية فالصدق
مطابقة الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع لما في الواقع في الكيفية والكذب مخالفته اياه فيها
ولك ان تقول الحالة المحكية المعبرة بالوقوع واللاوقوع من حيث انها مدركة مفهومة من اللفظ
ان طابقت في الكيفية ما في الواقع لذاته مع قطع النظر عن كونها مدركة فصدق والا فكذب
والتغاير الاعتباري كاف في المطابقة وبه اعترف المحقق في الاصول الا أن فيه تكلفا فظهر
صحة حمل الحكم على الايقاع والوقوع اه ومنه تعلم ان المشهور عندهم اعتبار المطابقة

أو عادة فيكون مطابقا للواقع

بين الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع وبين النسبة الواقعية وأن تلك المطابقة معناها توافقهما
فى كونهما ثبوتيين أو سلبيين وهذا المعنى متحقق سواء جعلنا الحكم فعلا أو ادراكا كما هو
بديهى وانه ليس معناها اتحادذاتيهما لاستحالة ذلك ضرورة تباينهما وأن حمل الحكم المطابق
على الوقوع واللاوقوع انما يصح بتكلف أى لاتحاد المتطابقين ذاتا واختلافهما بمجرد
الاعتبار بخلاف ذلك على الاول فانهما متغايران حقيقة لتباينهما كما هو حق المتطابقين ومن
هنا يظهر انه لادقة فى نظر الشيخ وكيف لا ومبناه على ما لاصحة له الا بالتكلف وليت شعرى ماذا
تخيل الشيخ فيما أفاده قوله اذا كان فعلا لا ادراكا اذ ليس فى الواقع شئ يخالفه تارة ويوافقه
أخرى من ان الحكم اذا كان فعلا لم يكن فى الواقع شئ يخالفه تارة ويوافقه أخرى حتى يتأتى
وصفه بالمطابقة فانه ان أراد بذلك الشئ المنفى عن الواقع حكما آخر هو فعل فنفيه مسلم لكن
ذلك لا يمنع اعتبار المطابقة بينه وبين النسبة الواقعية ثبوتا أو سلبا تارة وعدم المطابقة بينهما
أخرى فان الحكم وان كان فعلا اذا انتسب للنسبة الواقعية طابق تارة وخالف أخرى من غير
حاجة الى وجود حكم آخر واقعى تعتبر المطابقة معه وان أراد بذلك الشئ ما يشمل النسبة
الواقعية فنفيه باطل قطعا لثبوت النسبة الواقعية قطعا وصحة اعتبار المطابقة وعدمها بينها
وبين الحكم وان كان فعلا وكانه توهم ان الحكم اذا كان فعلا لا تتصور مطابقته الا لحكم فعلى
فى الواقع يطابقه تارة ويخالفه أخرى مع انتفاء ذلك عن الواقع وهو توهم فاسد كما لا يخفى ومن
ان الحكم اذا كان ادراكا كان فى الواقع ما يخالفه تارة ويوافقه أخرى فانه ان أراد بما
فى الواقع حكما ادراكيا آخر حتى يكون التطابق بين الحكمين الادراكيين فهو غلط واضح
اذ ليس فى الواقع حكم آخر تكون المطابقة بالنسبة اليه اذ الحكم سواء كان فعلا أو ادراكا
ليس الا ما صدر عن الحاكم ومع قطع النظر عنه لا حكم فى الواقع قطعا وان أراد بما فى الواقع
النسبة الواقعية فهو اعتراف بصحة وصف الحكم بمعنى الادراك بانه مطابق فيبطل الحصر
فى قوله لان المطابق للواقع وغيره انما هو الحكم بمعنى النسبة التامة الا ان يجعل حصرا اضافيا
فليتأمل (قوله علم) قال شيخنا العلامة اطلاق العلم على الايقاع والانتزاع الذى هو فعل
لا ادراك كما مشى عليه الشارح لا يعرف لاحد فيما أعلم ثم العلم الالهامى كعلم الملائكة والانبياء
يتناوله تعريف المتن بدون زيادة الشارح أى قوله بأن كان لموجب فتركها أصوب ثم كل علم قابل
للتغير أى الزوال بما يضاده كالنوم والغفلة فان لم يرد فى التعريف قولنا بالتشكيك لم يصدق على
علم أصلا اهـ (وأقول) اما قوله اطلاق العلم الخ فجوابه * أولا يمنع الجزم بان الشارح مشى عليه
لانه يجوز جوازا قريبا أنه لم يرد بقوله وقيل التمريض بل مجرد الحكاية وانه مرتض للتحقيق
الذى نقله عن بعضهم وانه أشار به الى ان القول بانه فعل ظاهرى مبنى على المسامحة وحينئذ
فلا اشكال * وثانيا يمنع ان ذلك لا يعرف لاحد وكيف لا وهو لازم لما ذهب اليه المتأخرون من
ان الحكم فعل كما تقدم ايضاحه قريبا مع كون المشهور أن مسمى التصديق الذى هو أحد
قسمى العلم نفس الحكم اذ يلزم من ذلك اطلاق العلم على ما ذكر وأى مانع من اطلاق العلم على
فعل القلب خصوصا وليس هو كالافعال الظاهرة بل ذلك لازم على غير المشهور أيضا لان الحكم
جزء التصديق الذى هو أحد قسمى العلم * وأما قوله ثم العلم الالهامى الخ فجوابه اما أولا فبأن قول

(علم) كالتصديق اى الحكم بان زيدا متحرك ممن شاهده متحركا أو ان العالم حادث أو ان الجبل حجر

الشارح بان كان لموجب ليس زيادة فى الحد وانما هو بيان لسبب عدم قبول التغير ويجوز أن
يكون المراد بيان سببه الغالبى فان الغالب استناد عدم القبول لاحد الامور الثلاثة ويسهل
حمل قوله بان كان الخ على بيان السبب الغالبى ويؤيده ان عادته كالرافعى والنووى استعمال
بان بمعنى كأن للتمثيل واما ثانيا فيمنع ان زيادة الشارح المذكورة وهى غير مختصة به بل هى
مذكورة فى كلامهم لا تتناول الانبياء والملائكة كما يستفاد من كلام الاصفهانى فى شرح
المحصول فان الامام فى المحصول لما اعتبر فى العلم أن يكون الحكم لموجب وحصر الموجب
فى الحسى والعقلى والمركب منهما اعترضه القرافى بان هذا الحد يبطل بامور أحدها الوجدانيات
فانها ليست من الحسيات لان من فقد حواسه وجد فى نفسه ألمه ولذته وليست من العقليات
لان البهائم التى لا عقول لها تجد جوعها وعطشها وثانيها اذا خلق الله سبحانه علما ضروريا
فى بعض مخلوقاته اما بطريق الكشف فيما عادته يقع للاولياء أولا من هذا القبيل كما يخلق
فى نفس جبريل علما ضروريا بانه تعالى طلب منه الرسالة الخاصة لبعض الانبياء فان الموجب
هو القدرة الالهية فقط وهى غير الثلاثة الخ اه فأشار الاصفهانى الى جواب الاول بقوله
ويقرب من هذا أى العلم المستفاد من الحواس الخمس الوجدانيات لانه احساس بامر باطن
وذلك كعلم الانسان بلذته وشهوته ونفرته اه وقد صرح القطب وغيره بشمول الحسيات
للمدركات بالحواس الباطنة وهى الوجدانيات والى جواب الثانى بقوله واما ما يخلق الله تعالى
من العلوم بطريق المكاشفات أى مثلا فربما يخلق لهم الحدود الوسطى أو قضايا مترتبة من غير
طلب بل بمجرد التصفية والتوجه الى كعبة القدس اه ويؤيده قول المواقف وشرحه جوابا
عن منع أن معرفة الله الواجبة بالاجماع لا تتم الا بالنظر بل قد تحصل المعرفة بالالهام أو التعليم
كما يقول به الملاحدة أو التصفية كما يقول به الصوفية ما نصه قلنا كل ذلك يحتاج الى معرفة
النظر الى ان قال والالهام على تقدير ثبوته لا يأمن صاحبه أنه من الله فيكون حقا أو من غيره
فيكون باطلا الا بعد النظر وان لم يقدر على تقريره وتحريره اه فيكون الموجب فى الالهاميات
العقل لانها حينئذ قضايا قياساتها معها كما فى الاربعة زوج ولا يخفى حصول الجواب بقوله فربما
الخ وان كان على سبيل الاحتمال لان مادة النقض لا بد ان تكون معلومة ولا يكفى فيها مجرد
الاحتمال فظهر اندفاع الاعتراض على الشارح بالوجدانيات وبالالهاميات * واعلم ان الامام
جعل جنس العلم حكم الذهن فاعترضه القرافى بانه يقتضى اختصاص العلم باحكام العقول
وتصديقاتها مع ان العلم القديم ليس كذلك قال بل العقل يمكن ان يقال انه ليس حاصلا
للملائكة وان كانوا من سادات العلماء لان العقل سجية خاصة تنشأ عن الامزجة البشرية الخ
اه ويجاب عن الاول بان الكلام فى العلم الحادث وعن الثانى بمنع أن الملائكة لا عقل لهم ولا
ينحصر تفسير العقل بما ذكره ثم رأيته فى شرح المواقف صرح بان للملائكة عقلا حيث قال
استدلالا على شئ ذكره الرابع الانسان ركب تركيبا بين الملك الذى له عقل بلا شهوة الخ اه وفى
حاشية الكمال لشرح العقائد لا اشكال فى اثبات العقل للملائكة ثم قال واما الحواس
فظواهر الاحاديث تدل على اثباتها للملائكة اه * واما قوله ثم كل علم قابل للتغير أى الزوال بما
يضاده الخ فجوابه من وجهين الاول ما علم مما تقدم عن السعد من ان المراد بقبول التغير ان يمكن

الحاكم به أن يحكم بخلافه لامطلق امكان الزوال أو عن حفيده من ان المراد به أن لايكون
مستندا لموجب أو أن يزول بتشكيك المشكك لامطلق امكان الزوال وعلى هذا فلا يتوجه
الاشكال بانه قد يعرض النسيان فيزول المعلوم والثانى ان المراد قبول التغير حقيقة وحكما
والعلم مع نحو النوم والغفلة فى حكم الثابت كالايمان مع ذلك فلا يتغير حكما فليتأمل وفى شرحه
للمقاصد واعترض على اعتبار الثبات فى اليقين بانه ان أريد به عسر الزوال فربما يكون
اعتقاد المقلد كذلك وان أريد به امتناع الزوال فاليقين من النظريات قد يذهل الذهن عن بعض
مباديه فيشك فيه بل ربما يحكم بخلافه والجواب أنه ان أريد بالذهول مجرد عدم الحضور بالفعل
عند العقل فامكان طريان الشك حينئذ ممنوع وان أريد الزوال بحيث يفتقر الى تحصيل
واكتساب فلا يقين حينئذ بالحكم النظرى ونحن انما نحكم بامتناع الشك فى اليقين مادام
يقينا اه وفيه دلالة على جواز زوال اليقين بزوال بعض مباديه واذا علمت جميع ذلك ظهر لك
اندفاع جميع ما أورده الشيخ (قوله كاعتقاد المقلد ان الضحى مندوب) قال شيخنا العلامة
فى جعلهم التقليد يفيد المقلد الاعتقاد والدليل يفيد المجتهد الظن الذى هو أضعف من الاعتقاد
اشكال لايخفى وجهه اه (وأقول) لا اشكال والفرق فى غاية الظهور وذلك لان المقلد خال من
المزاحمات بخلاف المجتهد لانه ينظر فى الادلة التى تتعارض وتتزاحم عنده فغاية ما يتم له ترجيح
أحد الجانبين على الآخر بخلاف المقلد فانه لاشغل له بالمزاحم فلا يزال يأنس بمعتقده فلا يزال
يقوى اعتقاده ومن ثم قال فى الاحياء بعد أن بسط مضرة الجدل فقس عقيدة أهل الصلاح
والتقى من عوام الناس بعقيدة المتكلمين والمتجادلين فترى اعتقاد العامى فى الثبات كالطود
الشامخ لاتحركه الدواهى والصواعق وعقيدة المتكلم الحارس اعتقاده بتقسيمات الجدل
كخيط مرسل فى الهواء تفيئه الرياح مرة هكذا ومرة هكذا انتهى (قوله بان كان معه احتمال
نقيض المحكوم به) قال شيخنا العلامة مقتضاه ان الظن معه احتمال النقيض بالفعل ثم نقل
عن المختصر وشرحه للعضد ما حاصله انه لايشترط فى الظن خطور النقيض بالبال لكن ينبغى
ان يكون بحيث لو أخطر نقيضه بالبال لجوزه وان ذلك مخالف لكلام الشارح من غير امتراء
اه (وأقول) اما أولا فياليت شعرى هل يعتقد الشيخ اطلاع الشارح على ما فى المختصر
وشرحه للعضد أو عدم اطلاعه عليه فان كان الاول فكان الواجب سعيه فى بيان نكتة مخالفة
الشارح التى زعمها لا أن يقتصر على بيان المخالفة فانه بعد اطلاعه على ما فى المختصر وشرحه
لايخالفهما الا لمقتض قوى كما لايخفى على عاقل وان كان الثانى فهو من العظائم حيث نسب
هذا الامام المتفق على جلالته الى عدم اطلاعه على ما فى المختصر وشرحه مع احتياجه
فى شرح هذا الكتاب الى ملاحظتهما فى كل قليل وكثير لغاية التعلق بينه وبينهما كما هو معلوم
كما أن من العظائم أن يعتقد اطلاعه عليهما ومخالفتهما سدى ولا حول ولا قوة الا بالله وأما
ثانيا فلا نسلم ان مقتضاه ما ذكر لان الاحتمال يشمل ما بالقوة وبعبارة أخرى يشمل ما هو بحسب
نفس الامر والحاصل ان المراد بالاحتمال بالنسبة للظن أعم مما بالفعل وما بالقوة أو نقول اعم
مما بحسب الظاهر وما بحسب نفس الامر وبالنسبة للشك والوهم ما بالفعل ولعل هذا هو الحامل
للشارح على هذه العبارة ثم رأيت السيد فى حاشية العضد قال ما نصه المذكور فى عبارة القوم

(و) التصديق أى الحكم
الجازم (القابل) للتغير
بان لم يكن لموجب طابق
الواقع أولا اذ يتغير الاول
بالتشكيك والثانى به
أو بالاطلاع على ما فى نفس
الامر (اعتقاد) وهو
اعتقاد (صحيح ان طابق)
الواقع كاعتقاد المقلد أن
الضحى مندوب (فاسد ان
لم يطابق) أى الواقع
كاعتقاد الفلاسفة أن
العالم قديم (و) التصديق
أى الحكم (غير الجازم)
بان كان معه احتمال
نقيض المحكوم به من
وقوع النسبة أولا وقوعها

ان الظن هو الحكم باحد النقيضين مع تجويز الآخر ويتبادر منه انه مركب من اعتقادين فأشار يعنى ابن الحاجب الى انه بسيط وان خطور النقيض الآخر لا يجب ان يكون بالفعل ولعل مرادهم هو هذا لكن التصريح به أولى اه ومنه يظهر ان تعبير الشارح موافق لما عبر به القوم وانه يجوز ان يكون مرادهم ما ذكره ابن الحاجب وحينئذ فلا غبار على الشارح لانه قرر كلام القوم على ظاهره مع امكان حمل كلامه ككلامهم على ما قاله ابن الحاجب مع ان تعبيره أقرب الى الحمل المذكور كما لا يخفى والحامل له على موافقتهم فى التعبير الاحتياط على عادته لاحتمال انهم أرادوا ما هو ظاهر عبارتهم ولهذا ترجى السيد أن هذا مرادهم ولم يقطع به فهذا الاحتياط من محاسن الشارح فقول الشيخ وان ذلك مخالف لكلام الشارح من غير امتراء ان أراد بحسب الظاهر فهو مخالف لكلام القوم أيضا كذلك فلا وجه لتخصيص الشارح بالمخالفة وكان الشيخ لم يطلع على كلام القوم لاقتصاره غالبا على العضد وحاشيته للسعد فظن انفراد الشارح بذلك ولا يخفى ان مخالفة القوم انما تعود بالاشكال على المخالف لهم لا عليهم وان أراد تعين المخالفة وامتناع الموافقة فهو مردود من غير امتراء (قوله لرجحان المحكوم به على نقيضه) قال شيخنا العلامة اعلم ان المحكوم به ونقيضه لا رجحان لواحد منهما على الآخر بالنظر الى ذاته لما سيأتى من ان أحد طرفى الممكن ليس أولى به من الآخر فان أريد به هذا فقد ظهر بطلانه وان أريد به الرجحان من حيث الدليل فرجحان الدليل انما يفيد رجحان الحكم لا المحكوم به فلو قال امارابح لرجحان دليله لكان صوابا اه (وأقول) اما الشق الاول من ترديده فمن البديهى عدم ارادته واما الشق الثانى منه فحاصل ما ذكره فيه منع اتصاف أحد طرفى الممكن بالرجحان وهذا من العجائب بل من المصائب فان اتصافه بذلك واطباق الائمة على التنصيص عليه أشهر من الشمس بل أطبقوا على توقف وقوعه على رجحانه فمن عنده أدنى ارتياب فى ذلك فليطالع بحث الامكان من كتب الكلام وبحث الحسن والقبح العقليين من نحو التوضيح لصدر الشريعة والتلويح عليه ليعلم انه لا منشأ لوقوع الشيخ فى هذا الزعم بعد محبة الاعتراض الا مجرد تقليد مبادرة نظره مع عدم مراجعة كلام الائمة وهذا أمر مشكل يورث عدم الوثوق بكلامه فى كثير من المواضع ولولا خوف الاطالة مع سهولة مراجعة كلام الائمة لا كثرنا من نقل عباراتهم المصرحة بذلك لتطمئن قلوب الضعفة المرتابين لكن لا بأس بذكر بعضها الكفاية فى تنبيه طالب الحق قال فى شرح المقاصد من خواص الممكن انه يحتاج فى وجوده وعدمه الى سبب وأنه لا يترجح احد طرفيه الا لمرجح قال والجمهور على ان هذا الحكم ضرورى ثم قال واما ما ذهب اليه الكثيرون من أن الله تعالى خلق العالم فى وقت دون سائر الاوقات من غير مرجح وخص أفعال المكلفين باحكام مخصوصة من غير ان يكون فيها ما يقتضى ذلك وأن قدرة القادر قد تتعلق بالفعل أو الترك من غير مرجح فليس من ترجح الممكن بلا مرجح بل من ترجيح المختار أحد المتساويين من غير مرجح ونحن لا نقول بامتناعه ثم قال القائلون بان الحكم بامتناع الترجح بلا مرجح كسبى استدلوا عليه بوجهين ثم قال الثانى ان الممكن ما لم يترجح لم يوجد وفى شرح المواقف فان الممكن ما يتساوى طرفاه اى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته ومعنى كونه أى كون الامكان الذى هو ذلك التساوى محوجا للممكن الى السبب أنه لا يرجح

(ظن ووهم وشك لانه) أى غير الجازم (امارابح) لرجحان المحكوم به على نقيضه فالظن (أو مرجوح) لمرجوحية المحكوم به لنقيضه فالوهم

(أو مساو) لمساواة المحكوم به من كل من النقيضين على البدل للآخر فالشك فهو بخلاف ما قبله حكمان كما قال امام الحرمين والغزالي وغيرهما الشك اعتقادان يتقاوم سببهما وقيل ليس الوهم والشك من التصديق اذ الوهم ملاحظة الطرف المرجوح والشك التردد في الوقوع واللاوقوع قال بعضهم وهو التحقيق فما أريد مما تقدم من ان العقل يحكم بالمرجوح أو المساوي عنده

احد طرفيه على الآخر الا امر مغاير للممكن يرجح أحدهما على الآخر ثم قال لابد للممكن قبل الوجود ان يترجح طرفه وجوده على عدمه بحيث يجب لما سيأتي وذلك الترجح الخ وفي الطوالع لان الممكن لما استوى اليه طرفاه أي الوجود والعدم امتنع وجوده لا لمرجح أي يرجح وجوده على عدمه اه أفيبقى مع هذه النصوص أدنى ارتياب لعاقل في اتصاف أحد طرفي الممكن بالرجحان (فان قلت) هذا كله خارج عن محل النزاع لانه يتعلق بطرفي الممكن أي وجوده وعدمه وما نحن فيه ليس من هذا القبيل (قلت) بل هو منه لان المحكوم به أمر ممكن يقصد وجوده للمحكوم عليه فيتوقف وجوده له على ترجح وجوده له على عدم وجوده له مثلا الندب أي الطلب طلبا غير جازم أمر ممكن فيتوقف وجوده لنحو الضحى على ترجح وجوده له على عدم وجوده والقيام أمر ممكن فيتوقف وجوده لزيد على ترجح وجوده له على عدمه بل ترجح الحكم بالدليل تابع لترجح المحكوم به بالدليل بل ان لم يقم عند المستدل رجحان المحكوم به لم يمكنه الحكم به بل لا يتصور مع عدم رجحان المحكوم به عند المستدل على عدمه منه حكم به وكيف يتصور الحكم بثبوت الشئ مع اعتقاد عدم ترجحه على عدمه ولعمر الله ان ذلك في غاية الظهور وان منازعة الشيخ في ذلك لا منشأ لها الا عدم امعان التامل بل لو سلم أنه ليس منه كان مردودا لانه اذا توقف الوجود على الترجح فليتوقف الثبوت عليه وحينئذ فيختار الشق الثاني من ترديده قوله فرجحان الدليل انما يفيد رجحان الحكم لا المحكوم به قلنا هذا الحصر غير صحيح لا مستند له من معقول أو منقول بل رجحان الدليل يفيد رجحان المحكوم به أيضا كما صرحت به نصوص الائمة بل المعقول يقتضيه أيضا بل رجحان الحكم تابع لرجحان المحكوم به وعلى هذا فما دل عليه قوله فلو قال الخ من أن ما قاله الشارح غير صواب ليس بصواب اذ قد بان ان ما قاله الشارح لا امتراء في انه صواب دون التصويب عليه (قوله فهو بخلاف ما قبله حكمان) قال شيخنا العلامة فيه بحث بيانه ان قوله مساو بكسر الواو يستلزم مساوى بفتحها وأن الشك بسيط هو أحدهما على البدل وقوله فهو حكمان صريح في ان الشك مركب منهما معا فالعبارتان متنافيتان فكيف يكون مدلول احداهما لازما لمدلول الاخرى اه (وأقول) لم يرد الشارح ان مدلول احداهما لازما لمدلول الاخرى بحسب ما تصدق به مطلقا بل بحسب المراد منها فأشار الى ان المراد بالاولى هو المراد بالثانية وان المراد بالمساوي في قول المصنف أو مساو مجموع الطرفين أعني الحكمين غير الجازمين المتعلقين بالنقيضين كما أشار الى ذلك بقوله لمساواة المحكوم به من كل من النقيضين على البدل للآخر فان فيه اشارة الى ارادتهما معا وقوله على البدل لا ينافي ذلك لانه قيد للمساواة لا للارادة حتى يكون المراد أحدهما فقط فقوله فهو بخلاف ما قبله حكمان تفريع على ما قبله باعتبار المراد منه والتفريع كما يكون على الصريح يكون على المراد للتنبيه به على ارادته فهو قرينة عليها على انه يجوز أن لا تكون الفاء للتفريع بل لتعليل ما أشار اليه من ان المراد مجموع الطرفين كما يجوز أن يكون لمجرد العطف وحينئذ فلا اشكال مطلقا فان ادعى ان التفريع لا يكون الا على الصريح فعليه البيان الصريح الصحيح (قوله اعتقادان يتقاوم سببهما) قال شيخنا العلامة قد علمت ان الاعتقاد يطلق عند المنطقيين وغيرهم على مطلق الادراك فالممكن حمله في عبارة الامام والغزالي على ذلك فلا يصح الاستشهاد به على ان

الشك حكمان على ان الاعتقاد فى كل منهما لو أريد به معناه المتقدم فى المتن لم يصح جعل الشك قسما للاعتقاد لما فيه من جعل القسم قسيما اه (وأقول) أما قوله فمن الممكن الخ فجوابه أن الحمل المذكور خلاف الظاهر لان المتبادر من عبارة الاصولى فى تقرير الاصول ارادة ماهو مصطلح الاصول وهذا كاف فى صحة الاستشهاد اذ لا يشترط فيه القطع على ان ارادة مطلق الادراك من الاعتقاد خلاف المتبادر حتى عند المنطقيين وغيرهم وأما قوله على ان الاعتقاد الخ فجوابه انه لا ضرورة بالمصنف ولا الشارح الى تلك الارادة اذ لم يذكرا ما يتوقف عليها ولا ما يقتضيها ومع ذلك فالاستشهاد صحيح لان عبارة المذكورين أفادت أن الشك حكمان غاية الامر انهم عبروا عن الحكمين بالاعتقادين والمصنف والشارح لم يعبرا بذلك ولو عبرا به لم يلزمهما جعل القسم قسيما لان الاعتقاد حينئذ من أقسام غير الجازم والاعتقاد المتقدم فى المتن من أقسام الجازم فغاية ما يلزم أن الاعتقاد غير الجازم قسيم للاعتقاد الجازم لكونه من أقسام ماهو قسيم لما الاعتقاد الجازم من أقسامه وانما يلزم جعل القسم قسيما لو أريد بالاعتقاد هنا معناه المتقدم فى المتن مع أنه لا يصح ارادته لعدم الجزم هنا مع اعتبار الجزم هنالك وهذا كله فى غاية الظهور للمتامل (قوله ممنوع على هذا) قال شيخنا العلامة هذا المنع حق لا شك فيه اذ الحكم هو ادراك أن النسبة واقعة أو لا واقعة وهذا الادراك منتف فى الشك والوهم قطعا والحق أحق أن يتبع اه (وأقول) فيه أمران * الاول انه ان أراد ان الادراك الجازم منتف فى الشك والوهم فمسلم ولا يفيد لان المصنف لم يحكم بان فيهما حكما جازما بل حكما غير جازم وان أراد أن الادراك مطلقا منتف فممنوع بل فيهما ادراك غير جازم والمقسم عند المصنف وغيره ممن سلك هذا المسلك هو الحكم بمعنى مطلق الادراك جازما أو لا بتسامح أو اصطلاح لهم فلا اشكال والثانى ان الاصفهانى فى شرح المحصول قال ما نصه فان قيل قول المصنف أى الامام الفخر ان لم يكن جازما فالتردد بين الطرفين ان كان على السوية فهو الشك والا فالراجح ظن والمرجوح وهم فيه اشكال وبيانه أن مورد التقسيم هو حكم الذهن بنسبة أمر الى آخر فيجب ان يكون مشتركا بين الاقسام كلها والا لم يصح التقسيم وحكم الذهن بنسبة أمر الى آخر غير موجود فى الشك والوهم ضرورة ان الشاك غير حاكم وكذا الواهم بل الشك والوهم ينافى الحكم بالشئ قلنا لا نسلم ان مورد التقسيم غير مشترك بين الوهم والشك بل الواهم حاكم وكذا الشاك وبيانه أن الظان حاكم فيلزم منه وجود الوهم وحكمه بالطرف الآخر حكما مرجوحا واما الشاك فله حكمان متساويان بمعنى أنه حاكم بجواز وقوع هذا النقيض بدلا عن النقيض الآخر وبالعكس اه ومنه يظهر مقصود هؤلاء الائمة من الحكم فى الشك والوهم وأنهم لم يريدوا به ماهو المشهور المتبادر والافهم أجل من ان يريدوا ما لا تحقق له فيهما وحينئذ فلا اشكال ولا احتياج الى ما عرض به من أن الحق أحق ان يتبع اذ لم يصدر عنهم ما يوجب ذلك وحاشاهم والله منه (قوله بقرينة السياق) قال شيخنا العلامة هى قوله فى الاستدلال الآتى ومنها تصور الخ وقوله فى جوابه بل يكفى الخ (أقول) لا يخفى ضعف هذا لان ذلك ليس فى كلام المصنف مع ان المقصود الاستدلال من كلامه على مراده فالوجه الصواب ما بينه الكمال وغيره (قوله ضرورى) قال شيخنا العلامة يجوز اطلاق الضرورى على العلم وعلى متعلقه كقولنا العلم بالوجودى ضرورى

ممنوع على هذا (والعلم) أى القسم المسمى بالعلم من حيث تصوره بحقيقته بقرينة السياق (قال الامام) الرازى فى المحصول (ضرورى) أى يحصل

وقولنا

وقولنا الوجود ضروري واطلاقه في المتن على العلم أي القسم المذكور من الاطلاق الثاني دون الاول والالتقال والعلم بالعلم ضروري الخ (وأقول) قوله من الاطلاق الثاني دون الاول هذا غفلة قطعا عن قول الشارح من حيث تصوره بحقيقته لانه يفيد أن المراد ان تصور حقيقة العلم ضروري فرجع الحال الى ان العلم بالعلم ضروري لان تصور الشئ علم له فتصور العلم علم بالعلم فقوله والالتقال الخ مبني على هذه الغفلة فانه قال ذلك تقديرا فتامله (قوله بمجرد التفات النفس اليه) قال شيخنا العلامة يعني بعد تصور الطرفين وهذا هو المسمى من الضروريات بالاوليات وبالبديهيات وهو أخص الضروريات المعرفة بما لا يتوقف على نظر واستدلال فقوله بعد ذلك من غير نظر واكتساب لا فائدة فيه اذ هو أعم بعد أخص اه (وأقول) قوله لا فائدة فيه ممنوع قطعا بل فائدته جليلة وهو بيان المراد هنا بالضروري الذي هو محل النزاع وأنه الضروري بالمعنى الاعم فافهمه واعجب من هذا الاعتراض (فان قلت) فكان يكفي الاقتصار على العبارة الثانية (قلت) لعله أشار الى ان الثانية هي مراد من يعبر بالاولى (قوله بجميع أجزائه) قال شيخ الاسلام أي وهي ادراك النسبة وطرفيها مع الحكم على ما جرى عليه المصنف تبعا للامام واذا ركبت القضية فيما ذكره قلت على باني موجود أو ملتذ أو متألم معلوم لي بالضرورة فقوله وهو أي العلم بانه موجود الخ علم تصديقي خاص متعلق بمعلوم خاص هو وجوده والتذاذه أو تألمه اه (وأقول) اعلم ان ههنا قضية هي قولنا مثلا أنا عالم باني موجود فالعلم واقع فيها محمولا وهو علم تصديقي متعلق بقضية هي أنا موجود ثم ان القضية الاولى أعني أنا عالم الخ متعلق التصديق المعبر عنه بلفظ علم في قوله لان علم كل أحد فالمصدق به بالنسبة لهذا التصديق هو النسبة في القضية المذكورة فان أراد بقوله واذا ركبت القضية التي هي متعلق هذا التصديق فقوله قلت على باني موجود الخ ممنوع والصواب ان يقال قلت انا عالم باني موجود أو يقال قلت علمي باني موجود حاصل وان أراد به مضمون ذلك التصديق المتعلق بتلك القضية فالتصديق ليس قضية ولا يقال فيه انه قضية بل القضية متعلقه ثم رأيت القرافي في شرح المحصول ذكر ما يعين ما قلته حيث قال وكونه يعلم انه عالم بهذه الامور تصديق فيه تصوران أحدهما موضوع القضية وهو زيد نفسه والثاني محمول القضية وهو كونه عالما بهذه الامور الخ اه وأما قوله هو وجوده الخ فالتحرير فيه ان يقال هو انه موجود أي النسبة في هذه القضية والا فالوجود ونحوه مفردات والمفرد لا يكون علمه تصديقا فتأمل (قوله ثم قال في المحصول هو حكم الذهن الخ) فيه أمور * الاول ان الكمال أورد ما حاصله ان هذه ليست عبارة المحصول لكنها تؤخذ من تقسيم ذكره فتعبيره بقال توسع (قلت) وصرح الرضي بجواز التصرف في الحكاية في لفظ المحكي عنه * والثاني انه لما نقل في المواقف تعريف المحصول المذكور قال ولا غبار عليه غير انه يخرج عنه التصور قال في شرحه لعدم اندراجه في الاعتقاد اه * والثالث انه أورد على حد المحصول المذكور ان قوله لموجب ان أراد به لموجب صحيح فقوله مطابق مستدرك لان الذي لموجب صحيح لا يكون الا مطابقا وأعم من الصحيح كان غير مانع لدخول الاعتقاد الجازم المطابق لموجب فاسد مع أنه ليس علما وأجيب باختيار الاول والقيد لا يجب أن يكون للاحتراز بل قد يكون لتحقيق الماهية * والرابع انه

بمجرد التفات النفس اليه من غير نظر واكتساب لان علم كل أحد حتى من لا يتأتى منه النظر كالبله والصبيان بانه عالم بانه موجود أو ملتذ أو متألم ضروري بجميع أجزائه ومنها تصور العلم بانه موجود أو ملتذ أو متألم بالحقيقة وهو علم تصديقي خاص فيكون تصور مطلق العلم التصديقي بالحقيقة ضروريا وهو المدعى وأجيب بأنا لا نسلم انه يتعين أن يكون من أجزاء ذلك تصور العلم المذكور بالحقيقة بل يكفي تصوره بوجه فيكون الضروري تصور مطلق العلم التصديقي بالوجه لا بالحقيقة الذي هو محل النزاع (ثم قال) في المحصول أيضا (هو) أي العلم (حكم الذهن الجازم المطابق لموجب) وقد تقدم شرح ذلك

خرج بقوله فى هذا الحد حكم الذهن نحو الشك والوهم بناء على انه لا حكم فيهما وبقوله الجازم الظن وبقوله المطابق الاعتقاد التقليدى الغير المطابق وبقوله لموجب التقليد المطابق (قوله نحده مع قوله انه ضرورى) فيه أمران * الاول قال شيخ الاسلام أى عنده (وأقول) يرد عليه ان هذا التقييد لا ينبغى لان المساق للاعتراض على الامام بتنافى كلامه حيث حد الضرورى مع ان الضرورى لا يحد فاللائق الاطلاق والاجمال ليتوجه الاعتراض والا فاذا ذكر أن ضروريته انما هى عنده لم يتوجه ذلك أولم يقو توجهه * والثانى ان الشارح أشار بهذا الكلام الى بيان مقصود المصنف من قوله قال الامام ضرورى ثم قال الخ وهو الاعتراض على الامام بتنافى كلامه حيث جمع بين دعوى ضروريته وحده لان حده ينافى انه ضرورى لان الضرورى لا يحد ثم أجاب عن التنافى بقوله الآتى وصنيع الامام لا يخالف الخ مع تأييد جوابه بكلام الامام فى كتاب آخر ولا يخفى حسن ذلك ودقته ولما لم يعرف الكورانى مقصود المصنف الذى هو عين ما أشار اليه الشارح لعدم المامه بهذا الكتاب ومقاصده مع استيلاء الانحراف عليه أول كلام الامام بتأويل بارد ركيك تمجه الاسماع وتنفر عنه الطباع ثم وقع فى قبيح البهتان وتكلم فى حق الشارح المحقق بما لا يصدر عن عاقل ولا يخفى بطلانه وأنه من أقبح الافتراء على فاضل فقال ما نصه وقال الامام تارة ضرورى فلا يحد ويترك وتارة عرفه بانه الحكم الجازم المطابق لموجبه أى لو كان كسبيا كذا كان يعرف والتبس هذا على بعض الناس فقال نحده مع قوله انه ضرورى لكن بعد حده فثم هنا للترتيب الذكرى لا المعنوى فتامله اه ثم قال ثم قول المصنف وقيل ضرورى لا يحد فيه حزازة لانه يشعر بان الامام مع أنه قائل بانه ضرورى يجوز تحديده وقد عرفت انه ليس كذلك اه (قوله بناء على قول غيره من الجمهور) أورد شيخ الاسلام انه لا يتعين بناؤه على ذلك لجواز بنائه على ان المقصود بحده افادة العبارة عنه ويجاب بان اقتصار الشارح على الاول لدلالة كلام المحصل عليه مع ان الثانى مفهوم مما ذكره بعد (قوله مع سلامة حده عما ورد على حدودهم الكثيرة) قد يرد عليه ان ما أورده فى المواقف عليه بعد أن نقل عنه التحديد بانه اعتقاد جازم مطابق لموجب اما ضرورة أو دليل من انه يخرج عنه التصور لعدم اندراجه فى الاعتقاد وبين السيد أن هذا الايراد يرد على بعض التعاريف الذى نقله فى المواقف عن بعض المعتزلة وأورد عليه أيضا ان حكم الذهن يخرج التصور ويجاب بأن المراد عن مجموع ما أورد على حدودهم الكثيرة أو لا يعتبر عموم ما فى عما ورد (قوله وعندى ان تصوره بديهى أى ضرورى) قال شيخنا العلامة فيه أنه تفسير للاخص بالاعم الخ (وأقول) هذا من التغيير فى الوجوه الحسان لانه بين بذلك التفسير محل النزاع وهو المعنى الاعم فذلك التفسير من ضروريات البيان فكيف يورد عليه أنه تفسير للاخص بالاعم فان قيل فهلا اقتصر على الثانى كما اقتصر عليه فى المواقف (قلت) أشار الى أنه مراد من عبر بالاول فتأمل (قوله لافادة العبارة عنه) أقول قد يتوهم منه انحصار مجوزه فى ذلك وليس مرادا فقد ذكروا له وجوها كثيرة منها ما أشار اليه المولى الدوانى ان البديهى ما لا يحتاج الى نظر لا ما لا يمكن حصوله منه فلم لا يجوز أن يحصل بديهى خفى من نظر بحد أو رسم فله طريقان يختار المعلم أحدهما تعليما ومنها ما ذكره العضد فى الفوائد ان ذلك ليس تعريفا حقيقيا يراد به

نحده مع قوله انه ضرورى لكن بعد حده فثم هنا للترتيب الذكرى لا المعنوى (وقيل) هو (ضرورى فلا يحد) اذ لا فائدة فى حد الضرورى لحصوله من غير حد وصنيع الامام لا يخالف هذا وان كان سياق المصنف بخلافه لانه حده أولا بناء على قول غيره من الجمهور انه نظرى مع سلامة حده عما ورد على حدودهم الكثيرة ثم قال انه ضرورى اختيارا دل على ذلك قوله فى المحصل اختلفوا فى حد العلم وعندى أن تصوره بديهى أى ضرورى نعم قد يحد الضرورى لافادة العبارة عنه (وقال امام الحرمين) هو نظرى

تحصيل مجهول لئلا يلزم ما ذكر بل هو تنبيه يراد به الالتفات الى ما علم ليصدق بانه المراد بلفظ العلم فيكون تعريفا لفظيا لا ينافي البداهة (قوله عسر) قال شيخنا العلامة نسب ابن الحاجب هذا القول للامام واصطلاحه كغيره أن الامام اذا أطلق فالمراد به الرازي اه وفيه نظر يعرف باستقراء كلام ابن الحاجب (قوله فالرأي الخ) قال شيخنا الشهاب الذي فهمه شيخنا الاسلام العراقي وزكريا ان هذا كلام المؤلف وهما تابعان في ذلك للزركشي وهو محتمل لكن قول الشارح الآتي قال الخ صريح أو كالصريح في ان ذلك من تتمة كلام امام الحرمين اه (قوله كما أفصح به الغزالي تابعا له ويميز عن غيره الملتبس به من أقسام الاعتقاد بانه اعتقاد جازم مطابق ثابت) استبعد ذلك في المواقف بانه ان أفاد تمييزا لماهية العلم عما عداها صلح معرفا وحدا لها اذ لا نعني بتحديدها سوى تعريفها والا لم يحصل به معرفة لماهية العلم لان محصل المعرفة بشئ لا بد ان يفيد تميزه عن غيره لامتناع معرفته بدون تميزه ورده السيد فقال واعلم ان الغزالي صرح في المستصفى بانه يعسر تحديد العلم بعبارة محررة جامعة للجنس والفصل الذاتيين فان ذلك متعسر في اكثر الاشياء بل في أكثر المدركات الحسية فكيف لا يعسر في الادراكات الخفية الخ قال أعني السيد فظهر انه انما قال يعسر التحديد الحقيقي دون التعريف مطلقا وهذا كلام محقق لا بعد فيه لكنه جار في غير العلم كما اعترف به اه وفي قول الشارح فليس هذا حقيقته عندهما اشارة الى هذا الرد فتامله (قوله ثم قال المحققون لا يتفاوت) أي سواء قلنا باتحاد العلم عند تعدد المعلوم أو بتعدده حينئذ كما يستفاد من اطلاق المصنف ومن قول الكمال وعلى كل من القولين فلمطلق العلم جزئيات الخ ثم قوله ولا تفاوت في هذه الجزئيات من حيث الجزم ثم قوله في آخر القولة التي ذكرها ثم التفاوت على هذا بقلة الغفلة الى قوله وهذا هو المراد بالف النفس الخ فقول الشارح الآتي بناء على اتحاد العلم متعلق بقوله وانما التفاوت الخ دون ما قبله ويدل عليه قوله لا يقال يتفاوت العلم بما ذكره ولم يقل لا يقال يتفاوت العلم في الجزم ولا فيما ذكره فتامل لكن قول الكمال انما يتفاوت بكثرة المتعلقات ان أراد على القولين كما يسبق من العبارة نافى قوله بعد ذلك وقوله وعلى هذا أي قول الاشعري الخ اذ حاصله انه على القول الاول لا يتفاوت العلم بحسب المتعلقات وان أراد على القول الثاني فقط فصحيح لكن كان ينبغي له التقييد به فليتامل (قوله في جزئياته) اعلم ان الجزئيات اما بحسب المحال التي يقوم بها العلم كزيد وعمرو فالقائم بزيد جزئي العلم والقائم بعمرو جزئي آخر واما بحسب المتعلقات كالعلم بشئ والعلم بشيئين فالاول جزئي للعلم والثاني جزئي آخر فان قلنا باتحاد العلم فالمراد الجزئيات باعتبار المحال كعلم زيد وعلم عمرو مثلا ولا يتاتى ارادتها باعتبار المحل الواحد كزيد اذ لا يكون له الا علم واحد ولا معنى لنفي التفاوت في العلم الواحد وان قلنا بتعدده فالمراد الجزئيات باعتبار المحال كعلم زيد وعلم عمرو مثلا وباعتبار المحل الواحد أيضا كعلم زيد بهذا الشئ وعلمه بذلك الشئ الآخر ولا يخفى ان تفسير العلم بالصورة الحاصلة من الشئ كما هو المنقول عن الحكماء لا يناسب القول باتحاده لاختلاف صور الاشياء فان فرض ان أحدا من أصحاب هذا التفسير قال باتحاده وجب تاويل تفسيره بنحو انه مبدأ الصورة لا نفسها (قوله فليس بعضها وان كان ضروريا أقوى في الجزم الخ) فان قلت من أين يستفاد من عبارة المصنف ان المراد التفاوت في الجزم (قلت)

(عسر) أي لا يحصل الا بنظر دقيق لخفائه (فالرأي) بسبب عسره من حيث تصوره بحقيقته (الامساك عن تعريفه) المسبوق بذلك التصور العسر صونا للنفس عن مشقة الخوض في العسر قال كما أفصح به الغزالي تابعا له ويميز عن غيره الملتبس به من أقسام الاعتقاد بانه اعتقاد جازم مطابق ثابت فليس هذا حقيقته عندهما وظاهر ما تقدم من صنيع الامام الرازي انه حقيقته عنده (ثم قال المحققون لا يتفاوت) العلم في جزئياته فليس بعضها وان كان ضروريا اقوى في الجزم من بعض وان كان نظريا

من أطلاق التفاوت واسناده الى ضمير العلم لان المتبادر منه التفاوت فى نفسه ولا معنى له الا التفاوت فى جزمه فتامله (قوله وانما التفاوت بكثرة المتعلقات) قال شيخنا العلامة التفاوت بهافى التحقيق انما هو فى المتعلقات دون العلم اه (وأقول) لم يرد المصنف خلاف ذلك ولا دلت عبارته على خلافه (قوله بناء على اتحاد العلم) فان قلت من أين يستفاد ذلك (قلت) من المعنى فان استحالة تفاوت العلم بالمتعلقات أى المعلومات بان يتعلق جزئى بمعلوم واحد وجزئى آخر بأكثر من واحد مع فرض تعدد العلم وان كل معلوم له علم يخصه وانه لا يتعلق شئ من جزئياته بأكثر من معلوم واحد فى غاية الظهور (قوله والجهل انتفاء العلم بالمقصود) فان قلت ان أراد بالعلم ماتقدم فى معناه وهو الحكم الجازم الذى لا يقبل التغير دخل فى حد الجهل المذكور المطابق من الاعتقاد الجازم ومن الظن مع ان واحدا منهما ليس جهلا كما هو ظاهر وان أراد به مطلق الادراك جازما أو غير جازم فادراك المقصود على خلاف هيئته ادراك له اذ الادراك يعم المطابق وغيره ولهذا قسم المصنف فيما سبق الاعتقاد الى مطابق وغير مطابق فكيف يتناول انتفاء العلم بالمقصود ادراك الشئ على خلاف هيئته الذى هو القسم الثانى للجهل قلت المراد الثانى ولا نسلم ان ادراك المقصود على خلاف هيئته ادراك له أى من حيث تلك الهيئة كما هو المراد فان من ادرك قدم العالم انما يحكم عليه بالجهل من حيث تلك الصفة لا من حيث ذات العالم فانه غير جاهل بها وقولكم لان الادراك يعم المطابق وغيره قلنا هذا فى الادراك مطلقا دون الادراك المضاف لشئ معين وكذا تقسيم المصنف الاعتقاد هو فى الاعتقاد مطلقا لا الاعتقاد المضاف لشئ معين هذا هو التحقيق فان وقع فى عبارة أحد خلاف ذلك وجب حمله على المسامحة كما لا شبهة فى ذلك مع التامل الصحيح (فان قلت) هل يشمل العلم التصور الساذج حتى يكون انتفاؤه جهلا بسيطا (قلت) قول المواقف وشرحه ويقرب منه أى من الجهل البسيط السهو وكأنه جهل بسيط سببه عدم استثبات التصور أى العلم تصوريا كان أو تصديقيا فانه اذا لم يتمكن التصور ولم يتقرر كان فى معرض الزوال فيثبت مرة ويزول أخرى ويثبت بدله تصور آخر فيشتبه احدهما بالا خر الخ اه مما يشعر بان السهو عن المعلوم المتصور بالتصور الساذج قريب من الجهل البسيط شبيه به فلولا ان انتفاء التصور الساذج جهل بسيط لما تأتى ذلك التقريب والتشبيه لانه لو لم يكن انتفاء التصور الساذج جهلا بسيطا فلا فرق بين استثبات التصور وعدم استثباته فلا ينافى ذلك التقريب والتشبيه فان قلت هل يتأتى الجهل المركب فى التصور الساذج كما لو تصور الانسان بانه حيوان صاهل مثلا (قلت) الظاهر لا بناء على ان التصور لا يكون الا مطابقا وعدم المطابقة فى تصور الانسان بانه حيوان صاهل انما هى للتصديق بان هذه الصورة للانسان لا فى نفس تصور تلك الصورة وعلى هذا فالحكم على التصديق بناء على انه مركب كما مشى عليه المصنف بعدم المطابقة وبانه جهل ليس الا باعتبار جزئه الذى هو الحكم بخلاف بقية أجزائه لانها تصورات وهى لا يقع فيها خطا كما تقرر وفى رسالة تحقيق التصور والتصديق للقطب الرازى نقلا عن النصير الطوسى لا يقال التصور الساذج لا يمكن ان يعتبر فيه المطابقة والا فلم يكن ساذجا لانا نقول التصور ينقسم الى حقيقى يتقدمه العلم بوجود المتصور ويشترط فيه ان يكون مطابقا للموجود والا لكان تصورا لغير ذلك التصور

(وانما التفاوت) فيها (بكثرة المتعلقات) فى بعضها دون بعض كما فى العلم بثلاثة أشياء والعلم بشيئين بناء على اتحاد العلم مع تعدد المعلوم كما هو قول بعض الاشاعرة قياسا على علم الله تعالى والاشعرى وكثير من المعتزلة على تعدد العلم بتعدد المعلوم فالعلم بهذا الشئ غير العلم بذلك الشئ وأجيب عن القياس بانه خال عن الجامع وعلى هذا لا يقال يتفاوت العلم بما ذكره وقال الاكثرون يتفاوت العلم فى جزئياته اذ العلم مثلا بان الواحد نصف الاثنين أقوى فى الجزم من العلم بان العالم حادث وأجيب بان التفاوت فى ذلك ونحوه ليس من حيث الجزم بل من حيث غيره كالف النفس بأحد المعلومين دون الا خر (والجهل انتفاء العلم بالمقصود) أى ما من شانه ان يقصد ليعلم بان لم يدرك أصلا ويسمى الجهل البسيط

أو ادراك على خلاف هيئته في الواقع ويسمى الجهل المركب

وهو جهل والى غير حقيقى يتقدم على العلم بوجود المتصور ولا وجوده وهو تصور بحسب الاسم اه (فان قلت) اذا حصل علم تصورى ساذج بشئ ولم يحصل علم تصديقى به أو حصل علم تصديقى به على خلاف ماهو به فهل يعلم باعلا به جهلا بسيطا أو مركبا بالنسبة لعدم العلم التصديقى مع انه غير جاهل به بالنسبة للتصورى (قلت) الوجه انه يعد كذلك لاختلاف متعلق العلمين لان متعلق التصورى ذات الموضوع بنفسها أو وجهها ومتعلق التصديقى غيرذاته كثبوت وجودها وكونه كذا ثم لقائل ان يقول اطلاق العلم على مطلق الادراك اما من باب المجاز او الاشتراك وكلاهما ممتنع فى الحدود الامع قرينة واضحة ولا قرينة هنا الا ان نحو الاصوليين كثيرا ما يتساهلون فى امثال ذلك فليتامل (قوله أو ادراك على خلاف هيئته فى الواقع) فيه أمور الاول انه يشمل ظن المجتهد للاحكام من الامارات أى الغير المطابق وعلى هذا فالظاهر انه لا محذور فى تسليم انه جهل مركب ولا ينافيه انه ظن يفضى الى العلم بموجب الامارة لان افضاءه الى ذلك لا يمنع صدق الحد به ضرورة انه ادراك الشئ على خلاف هيئته وان ترتب عليه العلم بان هذا حكم الله فى حقه ظاهرا لان الكلام بالنسبة للحكم فى الواقع وبذلك يظهر قوة السؤال الذى أورده شيخنا العلامة هنا وضعف ما أورده فى الجواب نعم تعبير المواقف وغيره بقوله الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق ومثله قول المحصول الجازم الغير المطابق فهو الجهل يخرج الظن اذ لا جزم فيه فلا يسمى جهلا وان لم يطابق وهو قضية ما فى شرح المقاصد من قوله وقد يخص العلم باحد أقسام التصديق أعنى اليقين منه وهو ما يقارن الجزم والمطابقة والثبات فيسمى غير الجازم ظنا وغير المطابق جهلا مركبا وقوله وقد يراد بالظن ماليس بيقين فيعم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد وقوله فالتصديق على ماذكرنا ينحصر فى العلم والجهل المركب والاعتقاد الصحيح والظن اه فان اطلاق مقابلة الظن للجهل فى هذه المواضع يقتضى خروجه عنه وان لم يطابق لكن هذا الاستنباط قد يقتضى خروج التقليد مطلقا عن الجهل الا ان قول السيد عقب قول المواقف الجهل المركب عبارة عن اعتقاد جازم غير مطابق ما نصه سواء كان مستندا الى شبهة أو تقليد اه صريح فى اتصاف التقليد بالجهل وفى شرح المواقف قال أى الآمدى والجهل البسيط يمتنع اجتماعه مع العلم لذاتيهما فيكون ضدا له وان لم يكن صفة اثبات وليس أى الجهل البسيط ضدا للجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلا منها لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شأنه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور فى حالة النوم وأخواته وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة اه * والثانى انه قد يقال الادراك أمر وجودى فكيف يصدق عليه انتفاء العلم الذى هو عدمى ويمكن ان يجاب بان الشارح لم يقصد حمل انتفاء العلم على الادراك اذ قوله أو ادراك ليس بيانا للانتفاء المذكور حتى يكون الانتفاء محمولا عليه وانما قصد بيان سبب الانتفاء وملزومه فيكون الجهل نفس الانتفاء الحاصل بسبب الادراك المذكور لا نفس الادراك المذكور وقد أورد شيخنا العلامة السؤال وأجاب بغير ما قلناه أخذا من حاشية المطول للسيد فى الكلام على الفصاحة وما أخذ منه متعين هناك لحمل نفس الخلوص على الفصاحة فراجعه تعرفه * والثالث انه اذا كان المراد بالعلم فى قوله انتفاء العلم بالمقصود مطلق الادراك فكيف يخرج عنه ادراك الشئ على خلاف

هيئته مع انه من جزئيات مطلق الادراك وجوابه ان مطلق الادراك اذا اطلق تعلقه بشئ كان المفهوم منه لغة وعرفا الادراك المطابق بخلاف ما اذا قيد تعلقه كما فى قولنا أو ادرك على خلاف هيئته فالعلم بالمقصود لا يفهم منه الا المطابق فلا يفهم من انتفائه الا انتفاء المطابق فلذا صدق هذا الانتفاء مع الادراك الغير المطابق فمن اعتقد قدم العالم يصح انه أدرك حال العالم على خلاف الواقع وانه أدرك قدم العالم على خلاف كيفيته لان كيفيته الانتفاء وقد أدرك ثبوته فليتأمل (قوله لانه جهل المدرك بما فى الواقع مع الجهل بانه جاهل) أقول هذه العبارة هى عبارة القوم ولفظ شرح المقاصد ما نصه ويسمى مركبا لانه جهل بما فى الواقع مع الجهل بانه جاهل به اه نصه بحروفه ولا اشكال فيها بوجه كما هو جلى للمتامل وذلك لان تسميته بالمركب غاية ما تقتضى تعدد الجهل فيه وقد ثبت بهذا التوجيه المطابق للحال تعدده لكن لما توهم الكورانى ان هذه ليست عبارة القوم حمله انحرافه على التغيير فى وجوه الحسان بما هو أشبه شئ بالهذيان مع مسخه هذه العبارة عند حكايتها وتحريفها عن مواضعها فقال قيل لانه مشتمل على جهلين لكونه جاهلا فى الواقع وجاهلا بانه جاهل وهذا غير صحيح لان الجهل المركب هو اعتقاد ما ليس بواقع واقعا وما ذكره هذا القائل لا يستلزمه لان الجهل بالجهل يصدق بانتفاء العلم بالشئ مع عدم الاعتقاد بشئ فتأمل بل الحق انه مركب لان انتفاء العلم حاصل فذلك جهل واعتقاده انه ليس بمنتف خلاف الواقع فهو جهل آخر اه ولا يخفى بادنى تامل فساد ما احتج به على ما تقوله بقوله وهذا غير صحيح وذلك لان قوله فى ذلك الاحتجاج وما ذكره هذا القائل لا يستلزمه يقال عليه انما يكون عدم استلزامه اياه محذورا لو ذكر لاثباته و بيان المراد به وليس كذلك وانما ذكر لبيان اشتماله على تعدد الجهل فيه لتتضح تسميته بالمركب وكأنه توهم ان المقصود بما ذكر اثباته و بيان المراد به وهذا غاية فى فساد التصور ومع ان هذا الاعتراض الفاسد لو صح كان واردا على ما زعم انه الحق لان انتفاء العلم لا يستلزم الاعتقاد لصدقه بانتفاء العلم بالشئ مع عدم الاعتقاد بشئ وأما قوله واعتقاده انه ليس بمنتف الخ فلا يفيده شيأ لان اعتقاده ان علمه ليس بمنتف ليس لازما فى الجهل المركب بل يكفى ان لا يعتقد انتفاءه وذلك حاصل اذا لم يعتقد شيأ من حصوله أو انتفائه على ان هذه العبارة فاسدة لان المفهوم منها ان قوله خلاف الواقع خبر عن قوله واعتقاده لان اعتقاده ان علمه ليس بمنتف ليس خلاف الواقع بل موافق للواقع انما المخالف للواقع عدم انتفاء علمه فاعجب كيف يتكلم بما لا يتصور معناه ولا حول ولا قوة الا بالله (قوله ما من شانه ان يعلم) فيه أمران * الاول ان فى تفسير المعلوم لما من شأنه ان يعلم فائدتين احداهما دفع اشكال تعلق قوله تصور بالمعلوم مع ان التصور هنا بمعنى العلم فيلزم ان التقدير علم المعلوم وهو محال لان المعلوم لا يعلم فاجاب بانه ليس المراد المعلوم بالفعل حتى يرد هذا الاشكال والثانية تقييد المعلوم بما من شانه ان يعلم ليخرج نحو أسفل الارض * والثانى قال شيخنا العلامة بينه و بين ما من شانه ان يقصد ليعلم عموم وخصوص من وجه فما من شانه ان يقصد ليعلم وان لم يعلم لتعذر أسباب علمه كذاته تعالى انتفاء العلم به جهل بسيط يصدق عليه الحد الاول وادراكه على خلاف ما هو به جهل مركب لا يصدق عليه الحد الثانى فلا يكون منعكسا اه (وأقول) حاصل ما أشار اليه أمران * الاول ان ما من شانه ان يقصد ليعلم يشمل ما يتعذر علمه ككنه ذات الحق جل وعلا وان

لانه جهل المدرك بما فى الواقع مع الجهل بانه جاهل به كاعتقاد الفلاسفة أن العالم قديم (وقيل) الجهل (تصور المعلوم) أى ادراك ما من شانه ان يعلم

انتفاء العلم بذلك جهل بسيط يصدق عليه الحد الاول وان ادراكه على خلاف ماهو به جهل مركب لا يصدق عليه الحد الثاني فلا يكون منعكسا * والثاني ان مامن شانه ان يعلم ومامن شانه ان يقصد بينهما عموم وخصوص من وجه ويجاب أما عن الاول فبمنع ان ما يتعذر علمه من شانه ان يقصد بل طلب علم ما يتعذر علمه لا يتصور من عاقل واستحالة قصد حصول ما لا يمكن حصوله من واضح البديهيات لا يقال قد يظنه ممكنا فيقصده لانا نقول هذا قصد فاسد لا اعتبار به والكلام في قصد صحيح أو نقول الكلام في قصد الشئ مع معرفة حاله وعلى هذا فيمكن ان يكون هذا كأسفل الارض حتى لا يعد انتفاء العلم به جهلا بسيطا ولا ادراكه على خلاف ماهو به جهلا مركبا وأما عن الثاني فبانه لم يظهر من تقريره ان بينهما عموما وخصوصا من وجه بل قد سبق منه الى الفهم ان الذي بينهما هو العموم والخصوص المطلق الا ان يريد انهما يجتمعان فيما يمكن علمه ويقصد وينفرد الاول فيما يمكن علمه ولا يقصد والثاني فيما يقصد ولا يمكن علمه وفيه نظر فليتأمل (قوله على خلاف هيئته في الواقع) قال شيخنا العلامة مخرج لتصور الشئ على خلاف حقيقته في الواقع كادراك الانسان بانه حيوان صاهل مع انه جهل قطعا فلو قال على خلاف ماهو به لكان أشمل اه (وأقول) هو وجيه ويمكن تاويل الهيئة بالشئ أي الامر الثابت للشئ أعم من صفته وذاته مجازا ويكفي التغاير الاعتباري في صحة نسبة حقيقة الشئ اليه لا يقال يلزم من اختلاف الحقيقة اختلاف الهيئة اذ لكل حقيقة هيئة ليست للحقيقة الاخرى فقوله على خلاف هيئته متناول لما كان على خلاف حقيقته لانا نقول هذا لا يفيد لان اختلاف الحقيقة وان استلزم اختلاف الهيئة لكن تصور الشئ على خلاف حقيقته لا يستلزم تصوره على خلاف هيئته اذ قد يطابق اعتقاده بالنسبة للهيئة مع عدم مطابقته بالنسبة للحقيقة ثم القطع الذي ادعاه الشيخ قد لا يقول به هذا القائل فان هذه أمور اصطلاحية ولم يعلم شمول اصطلاحه لما ذكره الشيخ ولعل هذا وجه سكوت الشارح عن التعرض لذلك ثم رأيت في منع الموانع ما صورته وأما سؤالكم عن الفرق بين قولنا تصور المعلوم على خلاف هيئته وقول امام الحرمين على خلاف ماهو به فانه سؤال جيد يستحق أن يعتنى بجوابه ثم ذكر ما ملخصه ان الامام ان أراد خلاف ماهو ظاهر عبارته فليصوره لنا وان اراد ماهو ظاهر عبارته وهو ان المعلوم تصور ولكن على خلاف ماهو به فهو متناقض لان تصور المعلوم يعطي وقوع تصوره وقولكم على خلاف ماهو به يعطي انه لم يقع تصوره وان أراد خلاف ماهو معلوم في نفسه على خلاف الواقع فذلك المعلوم في نفسه لم يتصور وانما تصور فيه كيفيته وهذا هو المعنى بقولنا على خلاف هيئته اه (وأقول) يجاب عن الامام بان مراده بالتصور الادراك التصديقي فالمعنى ادراك المعلوم أي مامن شانه ان يعلم أي التصديق المتعلق به على خلاف ماهو به أي الامر الذي هو متلبس به من حقيقته أو حاله بان يحكم باثبات ما ليس له منهما كان يحكم بان الانسان حيوان صاهل أو بان العالم قديم وحينئذ فعبارة الامام لا غبار عليها وهي أولى من عبارة المصنف لشمول ماهو له الحقيقة وقصور الهيئة على الكيفية والصفة فتخرج الحقيقة الا ان يلتزم المصنف ان الخطا فيها لا يسمى جهلا وفيه بعد (قوله والقولان مأخوذان من قصيدة ابن مكي في العقائد) عبارة تلك القصيدة

وان أردت ان تحد الجهلا * من بعد حد العلم كان سهلا

(على خلاف هيئته) في الواقع فالجهل البسيط على الاول ليس جهلا على هذا والقولان ماخوذان من قصيدة ابن مكي في العقائد واستغنى بقوله انتفاء العلم عن التقييد في قول غيره عدم العلم

وهوانتفاء العلم بالمقصود * فاحفظ فهذا أوجز الحدود
وقيل فى تحديده ماأذكر * من بعدهذا والحدود تكثر
تصوّر المعلوم هذا حرفه * وحرفه الآخر يأتى وصفه
مستوعبا على خلاف هيئته * فافهم فهذا القيد من تتمته اه

(قوله عما من شأنه العلم) قال شيخنا العلامة المقام لمن دون ما الآن وصفه بعدم العلم قربه الى غير العاقل اه (وأقول) وأيضا فانطلق أيضا على العاقل وان كان قليلا ولعل وجه ايثار ما فقل اجتماع من مع حرف الجر المماثل لها فى حرفيه ولا يخفى عليك ان الشارح ناقل لهذه العبارة عن غيره (قوله لاخراج الجماد والبهيمة عن الاتصاف بالجهل) أقول كما يخرج الجماد والبهيمة بقوله انتفاء العلم يخرج النائم والغافل ونحوهما كما قال فى شرح المواقف عن الآمدى وليس أى الجهل البسيط ضد الجهل المركب ولا الشك ولا الظن ولا النظر بل يجامع كلا منهما لكنه يضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم عما من شانه ان يقوم به العلم وذلك غير متصور فى حالة النوم وأخواته وأما العلم فانه يضاد جميع هذه الامور المذكورة اه ومقتضاه سلب الادراك عن نحو النائم والغافل وهو المرضى عندهم قال العضد فى بحث المشتق قالوا لو لم يصح اطلاق المشتق حقيقة وقد انقضى المعنى لم يصح مؤمن لنائم وغافل لانهما غير مباشرين له وانه باطل للاجماع على ان المؤمن لا يخرج عن كونه مؤمنا بنومه وغفلته ويجرى عليه أحكام المؤمنين وهو نائم أو غافل الجواب انه مجاز لامتناع كافر للمؤمن باعتبار كفر تقدم الخ قال السيد قوله لم يصح مؤمن لنائم وغافل حقيقة بل جاز السلب لانهما غير مباشرين للايمان سواء فسر بالتصديق أو بغيره وانه باطل للاجماع المذكور وكذا الحال فى عالم فانه يصح لنائم وغافل ولا يخرج العالم عن كونه عالما بنومه وغفلته الجواب أن مؤمنا وكذا عالما مجاز فى النائم والغافل والاجماع انما هو على اطلاق المؤمن عليهما فى الجملة وأما بطريق الحقيقة فلا واجراء أحكام المؤمنين على النائم مثلا لا يستلزم كون اطلاقه عليه حقيقة لغوية الخ اه (قوله وخرج بقوله المقصود ما لا يقصد كأسفل الارض وما فيه فلا يسمى انتفاء العلم به جهلا) فيه أمور * الاول انه يفيد نفى كلا قسمى الجهل البسيط والمركب عنه لانه فسر انتفاء العلم فى كلام المصنف بكلا القسمين فالمفهوم من عبارته أيضا كلا القسمين فتكون المقصودية شرطا فيهما * والثانى ان الكورانى اعترضه بانه مما لا يساعده عقل ولا نقل اه (وأقول) هذا الاعتراض مما لا يلتفت عاقل اليه ولا يعول فاضل عليه أما أولا فلان العقل وان لم يساعده لم يساعد عليه وأيضا فالعقل لا مدخل له فى الاصطلاحات على ان خروج ما ذكر قد يناسب حال العقل لان الجهل لما كان من أوصاف الذم والامور المستقبحة ينبغى اختصاصه بما من شانه ان يقصد لان غيره لما تعذر أو تعسر الاطلاع عليه كان ذلك مظنة العذر فى عدم ادراكه فلا يذم به فلم يجعل جهلا وأما ثانيا فالشارح ثقة مشهور بالتثبت والاحتياط فى النقل لاسيما الاصطلاحيات فلولا أنه اطلع من كلامهم على ما يفيد ذلك ما ذكره فلا يليق بذى عقل ان يرد ما ذكره بمجرد الدعوى التى لا سند لها من عقل أو نقل والثالث ان خروج ما ذكره ظاهر بالنسبة للانس وأما بالنسبة لسكان أسفل الارض من نحو الجن فلا وينبغى ان يكون كأسفل

الارض

عما من شانه العلم لاخراج الجماد والبهيمة عن الاتصاف بالجهل لان انتفاء العلم انما يقال فيما من شانه العلم بخلاف عدم العلم وخرج بقوله المقصود ما لا يقصد كاسفل الارض وما فيه فلا يسمى انتفاء العلم به جهلا واستعماله التصور بمعنى مطلق الادراك خلاف ما سبق صحيح وان كان قليلا

الارض ما فوق السموات وما فيها اى بالنسبة للانس مثلا دون سكان السموات فليتامل (قوله ويقسم حينئذ الى تصور ساذج أى لا حكم معه والى تصور معه حكم وهو التصديق) قال شيخنا العلامة ان كان الحكم فعلا للنفس كما مر فالتقسيم صحيح حاصر والا فلا لخروجه عنه وهو قسم من مطلق الادراك كما مر أيضا ثم على كلا التقديرين لا يصح جعل مسمى التصديق التصور المصحوب بالحكم والحكم خارج عن حقيقته كما هو قضية عبارته لما فيه من اتحاد التصور والتصديق فى طريق الافادة وهو القول الشارح وكذا والحكم داخل أما اذا كان فعلا فلان المركب من شئ وغيره ليس قسما من ذلك الشئ وأما اذا كان ادراكا فلان استفادته حينئذ من طريقين القول الشارح والحجة وهو خلاف الاتفاق على انها من الحجة وحدها فالصواب ان الحكم وحده مسمى التصديق وأنه ادراك كما مر الخ اه (وأقول) أما قوله ان كان الحكم فعلا الخ فجوابه ان الذى صدر به الشارح فيما سبق كما صرح به صنيعه هناك كما لا يخفى أنه فعل وحينئذ فهذا التقسيم الذى ذكره هنا صحيح حاصر وأما قوله وكذا والحكم داخل أما اذا كان فعلا فلان المركب من شئ وغيره ليس قسما من ذلك الشئ فجوابه أن لنا ان نختار هذا الشق وأما ما أورده عليه فهو مبنى على ان التصديق قسم من العلم وليس كذلك وانما القسم على هذا التقسيم التصور المقيد بمصاحبة الحكم على ان الحكم خارج ولهذا قال الجلال الدوانى فى حواشى شرح الشمسية وقد عبرت بقولها العلم تصور فقط وهو حصول صورة الشئ فى العقل أو تصور معه حكم وهو اسناد أمر الى آخر ايجابا أو سلبا ويقال للمجموع تصديق اه ما نصه لا يخفى أن من ذهب الى ان الحكم فعل لا يمكنه تقسيم العلم الى التصور والتصديق بل انما يقسم العلم الى التصور المقارن للحكم والغير المقارن له ومن ذهب مع ذلك الى مذهب الامام فى تركب التصديق لا بد أن يفعل كما فعله المصنف يعنى صاحب الشمسية من تقسيمه الى التصورين وجعل التصديق عبارة عن مجموع القسم الثانى مع الحكم أى كما فعل صاحب الشمسية كما رأيت اه وقال المولى سعد الدين فى شرحه ويقال لمجموع التصور والحكم تصديق وهو اصطلاح الامام فثانى قسمى العلم هو التصور المقيد بالحكم لا التصديق الذى هو المجموع المركب من التصور والحكم وحينئذ يسقط اعتراضان أحدهما ان الحكم ليس بعلم لانه فعل من أفعال النفس والعلم كيفية فلا يصح جعل التصديق المركب من العلم ومما ليس بعلم قسما من العلم اه فالضمير فى قول الشارح وهو التصديق راجع لمجموع التصور والحكم لا للتصور المقيد بالحكم كما ظنه الشيخ وبنى عليه ما بنى فهو كقول الشمسية ويقال للمجموع تصديق وان كانت عبارتها أوضح فان اعترض الشيخ بان عبارة الشارح موهمة وظاهرة فى رجوع الضمير للتصور المقيد لا للمجموع رجع اعتراضه الى المناقشة اللفظية وليست من دأب المحصلين كما اشتهر وأما قوله وأما اذا كان ادراكا الخ قلنا أيضا اختيار هذا الشق وأما ما أورده عليه فجوابه ان اتفاقهم على ان استفادة التصديق من الحجة فقط بعد ثبوت أن هذا الاتفاق من الجميع معناه ان المناسب ذلك لا ان غيره فاسد فان أراد بتصويبه المذكور معنى الاولوية فسلم أو الوجوب بحيث يكون غيره باطلا فممنوع ولهذا لما قال السيد ان كون التصديق هو الحكم فقط هو الحق ووجهه بان تقسيم العلم الى هذين القسمين انما هو لامتياز كل منهما عن الآخر بطريق يحصل

ويقسم حينئذ الى تصور ساذج أى لا حكم معه والى تصور معه حكم وهو التصديق

به الى آخر ما أطال به قال شيخنا الشريف (ان قلت) لاشك ان كلا من الامام والحكيم مصطلح
فى لفظ التصديق فكل منهما يقول مرادى بالتصديق هذا ولامشاحة فى الاصطلاح فلا وجه
للقول بان أحد الاصطلاحين باطل أى كما فهم من لفظ الحق قلت المراد أى بكون ذلك هو الحق
ان هذا هو المناسب للفن وغرض الواضع دون ذلك اه وقال أيضا أعنى شيخنا فى شرح الغرة
ولعل الامام لايسلم ان المقصود الامتياز أى امتياز كل من القسمين من الآخر بالمعنى
المذكور أى امتياز كل بطريق يخصه بل بمعنى مجرد المغايرة وهو حاصل لان كاسب التصديق
مركب من كاسب التصور وغيره والكل غير الجزء ولايخفى مافيه اه واذا علمت جميع ذلك
علمت اندفاع الاشكال عن الشارح على جميع التقادير وان لامنشأ لاقتصار الشيخ على
الاستشكال الا عدم اطلاعه على كلام الناس والله أعلم (قوله والسهو والذهول أى الغفلة
عن المعلوم الحاصل الخ) أقول فيه أمران * الاول قال شيخنا العلامة اسناد الحصول والزوال
الى المعلوم كما فى عبارته مجازى والى العلم نفسه حقيقى ان أريد بالعلم انه صفة ذات تعلق أو ذلك
التعلق وان أريد به ماقاله الحكماء من انه الصورة الحاصلة عند العقل فاسناد ذلك الى كل منهما
حقيقى اذ الصورة المعلومة علم ومعلوم باعتبارين كما بين فى محله ثم الذهول عن المعتقد والمظنون
والموهوم والمشكوك سهو على الثانى دون الاول فان قيل وصف المعلوم بالحصول مع الذهول
عنه تناقض قلت يدفع بان المراد الحصول فى الحافظة لا الحصول فى المدركة الذى هو العلم
والذهول ينافى الثانى لا الاول وهذا الجواب مبنى على اثبات القوى الباطنة والوجود الذهنى
الذى يقول به الحكماء وبعض المحققين من المتأخرين دون جمهور المتكلمين اه وقوله كما بين فى
محله أى ككتب الكلام قال فى المواقف وشرحه وقال الحكماء العلم هو الوجود الذهنى أى
الموجود الذهنى كما قالوا العلم حصول الصورة وأرادوا به أنه الصورة الحاصلة ثم قال وهو أى
ذلك الموجود الذهنى فى الذهن هو العلم وهو المعلوم أيضا فانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم
وباعتباره فى نفسه من حيث هو هو معلوم فالعلم والمعلوم متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار اه
وقوله على الثانى دون الاول فيه تأمل فان الزركشى نقل عن الشيخ أبى اسحق الشيرازى انه ذكر
التعريف الذى ذكره المصنف فى كتابه المسمى بالحدود وزيفه بان المعلوم ماتعلق به العلم فلا يصح
ذكره فى تعريف السهو قال واختاره وفى تعريفه مايضاد العلم والجهل والظن والشك اه
والظاهر ان الشيخ أبا اسحق لم يبن هذا على خصوص قول الحكماء وموافقيهم فى العلم وقضية ذلك
ان يكون السهو عنده شاملا للغفلة عن المعتقد والمظنون والموهوم والمشكوك أيضا ثم مازيف
به تعريف المصنف يندفع بما أجاب به شيخنا عن السؤال الذى أورده وذلك الجواب مأخوذ
مما نقله هنا عن شرح المواقف وهو قوله وقد فرق بين السهو والنسيان بان الاول زوال الصورة
عن المدركة مع بقائها فى الحافظة والثانى زوالها عنهما معا فيحتاج حينئذ فى حصولها الى سبب
جديد اه ويمكن ان يجاب أيضا بما لايبنى على قول الحكماء وموافقيهم وهو أن المراد بالحصول
هو الحصول فيما مضى احترازا عن الذهول أى الغفلة عما لم يتعلق به العلم لا فى الحال ولا فى الماضى
فلا يسمى سهوا لايقال هذا خارج بقوله المعلوم لانا نقول لما احتمل ان يراد به مامن شأنه ان يعلم
خصوصا والمصنف يستعمله فى هذا المعنى كما فى قوله السابق وقيل تصور المعلوم على خلاف

(والسهو والذهول) أى الغفلة (عن المعلوم) الحاصل فيتنبه له بادنى تنبيه بخلاف النسيان فهو زوال المعلوم فيستأنف تحصيله (مسئلة الحسن) فعل المكلف (المأذون) فيه (واجبا ومندوبا ومباحا) الواو للتقسيم

هيئته بين بالتقييد بالحاصل أن المراد المعلوم بالفعل فيما مضى • والثاني ان شيخنا العلامة أورد
ان مضمون كلام المصنف والشارح ان الذهول والغفلة مترادفان وانهما أعم مطلقا من السهو
وان الثلاثة مباينة للنسيان قال وهذا قول لا أعلم له سندا ثم حكى عن المواقف وشرحه ما يخالفه
ولا يخفى على العاقل المنصف سقوط هذا الاعتراض وبرودته أما قوله لا أعلم له سندا فجوابه انه
لا أثر لذلك فان نقل المصنف والشارح لا يتوقف على علمه بسنده فأى نسبة لاطلاعه مع
اطلاعهما بل لا نسبة لاطلاعه مع اطلاعهما عند من ألهم رشده وقد لخص المصنف كتابه هذا
من نحو مائة مصنف كما تقدم فى الخطبة فياليت شعرى أى عدد اطلع عليه الشيخ من هذا
القدر العظيم ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وأما ما نقله عن المواقف وشرحه فجوابه ان المصنف
والشارح لم يلتزما موافقة المواقف وشرحه ولا يلزمهما موافقته ما فى اصطلاحهما ولم تنحصر
الاصطلاحات فى موافقة ما فى المواقف وشرحه فأى محذور فى مخالفته ما خصوصا فى أمر
اصطلاحى قد اشتهر انه لا حجر فيه وخصوصا ونحن على قطع بان المصنف لم يبتدع ذلك بل هو ناقل
له عن غيره وقد تقدم نقل الزركشى له عن الشيخ أبى اسحق على وجه يقتضى ان الشيخ أبا اسحق
ناقل له عن غيره وهذا من دأب الشيخ يورد على المصنف مخالفته للكتاب الذى جرت عادته
بمراجعته كالمواقف وشرحه ومختصر ابن الحاجب وشرحه للعضد وحاشيته للسعد وهذا
لا ينبغى أن يورد الا على من التزم تقليد هؤلاء أو اذا انحصر القول فيما قاله هؤلاء وليس كذلك
كما هو معلوم خصوصا ومن البديهى تكرر اطلاع الشارح على ما فى المواقف وشرحه فلو اثر
عنده لاورده وبالله المستعان (قوله والمندوبات أحوال لازمة) اعترضه شيخنا العلامة
فقال اللازمة غير المنفكة عن صاحبها ومن البين ان كلا من الوجوب وغيره ينفك عن المأذون
بان يتصف المأذون بواحد من الآخرين فاللازم واحد منها لا بعينه لا كل واحد منها ولا
مجموعها اه (وأقول) قوله لا كل واحد منها الخ ممنوع منعا لا خفاء فيه مع أدنى تأمل اذ
لا اشتباه على عاقل فى أن كل واحد منها لازم لقسم من أقسام الحسن بمعنى ان الواجب لازم
لاحد أقسامه وان المندوب لازم لقسم آخر وان المباح لازم للقسم الباقى فجميعها لازم لجميع
الاقسام بهذا المعنى ولا فى ان مجموعها لازم لمجموع الاقسام اذ المجموع لا ينفك عن المجموع
وكأن الشيخ ظن ان المراد انها لازمة لمفهوم الحسن وليس كذلك وكيف يتوهم ذلك مع قول
الشارح أتى بها لبيان أقسام الحسن فانه صريح فى توزيعها على أقسامه وان المراد لزوم جميعها
لجميع الاقسام على التوزيع أو لزوم مجموعها لمجموعها لا لزومها لمفهومه والا لقال لازمة للحسن
ثم رأيت الكمال ذكر ما هو حاصل ما ذكرته وقال فى لزوم الجميع للجميع انه نظير ما مثل به النحاة
من قولهم حبذا المال فضة وذهبا اه لكن الشيخ مطمح نظره الاعتراض فيقف مع ما يتبادر
اليه منه (قوله قيل وفعل غير المكلف) أقول فعل غير المكلف يتناول عباداته وقضية ذلك أنها
لا توصف بالحسن على القول الاول كما لا توصف بالقبح فتكون واسطة على هذا القول وقول
الزركشى وأما فعل غير المكلف كالنائم والساهى والبهيمة ففيه خلاف مرتب على الخلاف فى
المباح وأولى بالمنع وهو الذى اختاره امام الحرمين وكلام المصنف يشعر بترجيحه ومنهم من قال
لا يسمى حسنا ولا قبيحا اذ لا يتوجه اليه مدح ولا ذم بسبب الفعل اه يقتضى ان كلام المصنف

والمنصوبات أحوال لازمة
أتى بها لبيان أقسام
الحسن (قيل وفعل غير
المكلف) أيضا كالصبى
والساهى والنائم والبهيمة
نظرا الى ان الحسن ما لم ينه
عنه (والقبيح) فعل المكلف
(المنهى) عنه (ولو) كان
منهيا عنه (بالعموم) اى
بعموم النهى المستفاد
من أوامر الندب كما تقدم
(فدخل) فى القبيح (خلاف
الاولى) كما دخل فيه الحرام
والمكروه

لا يفيد أنه واسطة وفيه نظر و يتناول أيضا فعله المنهى عن نوعه نحو زناه وسرقته وفيه نظر اذ من أبعد البعيد ذهاب أحد الى حسن ذلك فالوجه استثناء ذلك ثم رأيت قول الرافعي في باب الزنا لو مكنت البالغة العاقلة مجنونا أو صبيا فعليها الحد خلافا لابي حنيفة قال لان فعله والحالة هذه ليس بزنا قلنا لا نسلم انه ليس بزنا ولكن لا يوجب الحد اه وفيه ما يؤيد الاستثناء ولا يضرنا الفرق بين افعاله التي بصورة العبادات والتي بصورة المعاصي لانا مامورون بتحريضه على الاولى في الجملة ومنعه من الثانية وتأديبه عليها اجملة فليتامل ولو أريد بقوله مالم ينه عنه ما يشمل مالم ينه عن نوعه خرج ذلك (قوله اى بالمعنى الشامل لخلاف الاولى) قال الكمال هو الظاهر اذ بتقدير ارادة معناه الاخص يستفاد نفي القبح عن خلاف الاولى بمفهوم الموافقة فادخاله في المنطوق أولى اه وقد يقال استفادة نفي القبح بمفهوم الموافقة لا يكفي في جعله واسطة اذ نفي الحسن عن خلاف الاولى لا يستفاد من نفيه عن المكروه لا بالاولى ولا المساواة لان المكروه أعلى وأغلظ والمفهوم لا يكون أدون على ما يأتي في محله فكيف يصح قوله فادخاله في المنطوق أولى أى من ادخاله في المفهوم بل الواجب ابدال أولى بواجب الا ان يراد أولى من عدم ادخاله في المنطوق أيضا واعلم يجب لان غاية ما يلزم ترك مسئلة وهو غير محذور (قوله ترتب المدح والذم) قال شيخنا العلامة الترتب لزوم شئ على آخر وفعل المدح والذم ليس لازما للحسن والقبيح فالمراد ترتب طلبهما أو جوازهما فترتب المدح والذم محتمل لهما فقوله كما تقدم الخ ليس بظاهر اه (وأقول) لا يخفى ان المفهوم من صنيع الشارح ان الامر بالثناء على الشئ تابع للامر بذلك الشئ الا ترى الى قوله فانه يسوغ الثناء عليه وان لم يؤمر به ثم قوله نظرا الى ان الحسن ما أمر بالثناء عليه فانه دل على ان عدم الامر بالثناء على المباح لعدم الامر بالمباح وذلك لان ادخال المباح في الحسن بمعنى ما يسوغ الثناء عليه وان لم يؤمر به ثم اخراجه عن الحسن بمعنى ما امر بالثناء عليه صريح في ان سبب خروجه عدم الامر به وان الامر بالثناء على شئ تابع للامر بالشئ وعلى هذا فيكون المراد في قوله السابق وبمعنى ترتب المدح والذم شرعي أن الشئ الحسن بذلك المعنى وما أمر بالثناء عليه لكون ذلك الشئ مامورا به بدليل ذكر ترتب الثواب عليه لانه انما يكون على المأمور به وحينئذ فقوله كما تقدم تنظير للمراد بالحسن عند هذا البعض بالمراد به فيما تقدم والتقدير نظرا الى ان الحسن ما امر بالثناء عليه كالحسن الذى تقدم في ضمن أن الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم شرعي فانهم نظروا فيه الى ما ذكر ولا اشكال في هذا المعنى وليس حوالة على ما تقدم حتى يشكل بان ما تقدم لم يصرح فيه بذلك حتى تصح الحوالة عليه كما ظنه الشيخ فاستشكله على انه قد يمنع توقف الحوالة على التصريح بالمعنى الذى تقع الحوالة باعتباره ولم لا يكفي في الحوالة ارادته ويكون تنبيها على ارادته بل قد يمنع حصر الترتب في اللزوم أخذا مما يأتي عن المصنف في قوله وبصحة العقد ترتب أثره فيصح على قياسه أن يراد هنا ان فعل المدح والذم مترتب على الحسن والقبيح بمعنى انه حيث وجد كان ناشئا عن الحسن او القبح وان لم يوافق غرض الشارح فليتأمل (قوله والا لكان ممتنع الترك وقد فرض جائزه) أى وذلك اجتماع النقيضين ويجاب بمنع ذلك لان المنافي للوجوب هو جواز الترك مطلقا لا جوازه وقت العذر فقط كما هو المراد هنا أكثر

(وقال امام الحرمين ليس المكروه) أى بالمعنى الشامل لخلاف الاولى (قبيحا) لانه لا يذم عليه (ولا حسنا) لانه لا يسوغ الثناء عليه بخلاف المباح فانه يسوغ الثناء عليه وان لم يؤمر به على أن بعضهم جعله واسطة أيضا نظرا الى ان الحسن ما أمر بالثناء عليه كما تقدم في أن الحسن والقبح بمعنى ترتب المدح والذم شرعي (مسئلة جائز الترك) سواء كان جائز الفعل أيضا أم ممتنعه (ليس بواجب) والا لكان ممتنع الترك وقد فرض جائزه

الفقهاء فيما ذكرنا اللازم كونه جائز الترك وقت العذر وغير جائز الترك في سائر الاوقات أو نقول في غير وقت العذر وليس هذا اجتماع النقيضين لاختلاف زمني النفي والاثبات وفي قول الشارح الآتي وجواز الترك لهم لعذرهم اشارة الى ذلك ويمكن ان يحمل على ذلك قول شيخنا العلامة وقد يدفع التناقض بان شرطه وهو اتحاد الجهة منتف هنا كما أومأ اليه الشارح في تقرير دليل المخالفة اه (قوله وقال أكثر الفقهاء الخ) قال صدر الشريعة في التنقيح ثم هو اى الوقت سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو رتب الحكم على شئ ظاهر فكان هذا أى الشئ الظاهر وهو الوقت سببا لها أى لنفس الوجوب بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشئ أى الوقت فيكون أى لفظ الامر سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشئ والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيأ يثبت الثمن في الذمة أى وثبوته في الذمة نفس الوجوب اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على أصل الوجوب وأيضا القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر ولا اداء عليهم لعدم الخطاب ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه أى سبب نفس الوجوب شيأ غير الخطاب وهو الوقت اه وقوله ثم هو سبب لنفس الوجوب الخ قال في التلويح يريد ان هنا وجوبا ووجوب اداء ووجود اداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد أى قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام ولهذا أى ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه أو مع وجوب الاداء وقد عرف ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين أن يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم نشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية أما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل اه وقوله والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء الخ قال في التلويح اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى انه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وانه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى الاتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي أو عقلي من حيض أو نوم أو نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وحينئذ افترقوا ثلاث فرق فذهب الجمهور الى ان الفعل في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك الشخص

(وقال أكثر الفقهاء يجب الصوم على الحائض والمريض والمسافر) لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهؤلاء شهدوه وجواز الترك لهم لعذرهم أى الحيض المانع من الفعل أيضا والمرض والسفر اللذين لا يمنعان منه ولانه يجب عليهم القضاء بقدر ما فاتهم فكان المأتى به بدلا عن الفائت

فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى
لا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز
الترك وبعضهم يقول بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا
المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة ثم حكى اختلاف الحنفية
وان بعضهم ذهب الى عدم الفرق بين الوجوب ووجوب الاداء فى العبادات البدنية وبعضهم
ذهب الى الفرق بينهما وأطال فى بيان ذلك ثم نازع فى الفرق اه وقوله وحينئذ افترقوا أى على
تقدير القول بتأخير الوجوب الى زمان ارتفاع المانع كما فى الحواشى الخسروية وقوله وليس
ذلك الا تغيير عبارة أى لانه ليس الا مذهب الحنفية لان مرادهم بتحقق اللزوم تحقق لزوم
الاداء لولا المانع فاذا وجد المانع لم يتحقق وجوب الاداء وقد قالوا بالوجوب عليهم عند المانع
فيكون عين مذهبهم فلا يصح عد هذا البعض من الفرق القائلين بتأخر الوجوب الى زمان
ارتفاع المانع كذا فى الحواشى الخسروية أيضا واذا تقرر ذلك فالقول الاول الذى مشى عليه
المصنف يوافق المنقول عن الفرقة الاولى التى هى الجمهور فيكون الوجوب قد تأخر الى زمان
ارتفاع المانع ويكون ثبوت القضاء بعد ذلك لسبق الوجوب فى الجملة لكن قضية تقرير
التلويح انهم لا يقولون بوجوب انعقاد السبب وقضية تقرير الشارح خلافه حيث أجاب من
جهتهم عن دليل أكثر الفقهاء بان وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب وقال فى شرح
تعريف القضاء السابق تمثيلا للمسبوق له مقتض من غير المستدرك كما فى قضاء النائم الصلاة
والحائض الصوم فانه سبق مقتض لفعل الصلاة والصوم من غير النائم والحائض لا منهما
وان انعقد سبب الوجوب أو الندب فى حقهما لوجوب القضاء عليهما أو ندبه لهما اه
الا ان يفرق بين قولنا وجوب انعقاد سبب وقولنا انعقد السبب فالاول مبنى على ثبوت المخاطبة
حال العذر والثانى على عدم ثبوتها حال العذر لكن السابق الى الفهم من تصرفهم انهم
لا يريدون بوجوب انعقاد السبب ثبوت المخاطبة حال العذر بل مجرد ادراك السبب الذى
يترتب عليه وجوب القضاء من غير مخاطبة حال العذر ومما يدل على ذلك ان الصحيح عندهم أن
الحائض غير مخاطبة فى الحال فقد قال النووى فى شرح المهذب اجمع المسلمون على انه لا يجب
على الحائض الصوم فى الحال ثم قال الجمهور ليست مخاطبة به فى زمن الحيض وانما يجب
القضاء بامر جديد وذكر بعض أصحابنا وجها انها مخاطبة به فى حال الحيض وتؤمر بتأخيره اه
ويوافق هذا الوجه ما نقله المصنف عن أكثر الفقهاء والزركشى عن المذهب نقلا عن الشيخ ابى
حامد حيث قال وقد قال الشيخ أبو حامد الاسفراينى فى كتابه الاصول ان مذهبنا انه يجب عليهم
أى الحائض والمريض والمسافر فى الحال الا انه يجوز لهم تأخيره الى زوال العذر اه ومع ذلك
قد يعبرون بانه يجب عليها وجوب انعقاد سبب ولهذا قال شيخ الاسلام فى شرح منهجه بعد ان نفى
وجوب الصوم على الحائض ونحوها ووجوبه على السكران والمغمى عليه والحائض ونحوها
عند من عبر بوجوبه عليهم وجوب انعقاد سبب كما تقرر ذلك فى الاصول لوجوب القضاء عليهم
كما سيأتى ومن ألحق بهم المرتد فى ذلك فقد سها فان وجوبه عليه وجوب تكليف اه فانظر
كيف حمل التعبير بالوجوب على وجوب انعقاد السبب حتى لا يخالف ما قرره أولا من نفى

الوجوب

الوجوب فانه صريح فى انهم لم يريدوا بوجوب انعقاد السبب المخاطبة حال العذر والا كان منافيا لذلك النفى فلا يكون ذلك الحمل مفيدا ولا يصح أن يكون اراد بنفى الوجوب نفى وجوب الاداء مع الاعتراف باصل الوجوب لانه خلاف الصحيح فى مذهبه كما تقدم عن النووى وحينئذ يمنع تفرقة التلويح بين الفرقة الاولى والفرقة الثالثة لانه لا مخالفة بينهما وقوله وليس هذا الا تغيير عبارة لانه على هذا ليس تغيير عبارة بل تغيير معنى اللهم الا أن يريد بالفرقة الثالثة الوجه المحكى فى كلام النووى السابق عن بعض أصحابنا لكن يشكل حينئذ اطلاقه حمل وجوب السبب على المخاطبة حال العذر فليتأمل وأما مانقله عن أكثر الفقهاء فالمناسب حمله على القول بالفرق بين الوجوب ووجوب الاداء الذى نقله التلويح عن بعض الحنفية ويوافقه الوجه المحكى فى كلام النووى المذكور لكن يشكل حينئذ الجواب الآتى فى كلام الشارح كما ستأتى الاشارة اليه وأما ما يأتى عن الامام فله مناسبة بالمنقول عن الفرقة الثانية فليتامل (قوله وأجيب بان شهود الشهر الخ) قال شيخنا العلامة يعنى ان وجوب الصوم له سبب ومانع ولا يتحقق الا بوجود سببه وانتفاء مانعه وهو العذر المذكور فالاستدلال بالآية على الوجوب فى محل العذر غير صحيح اه (وأقول) يمكن أن يقال ان هذا الاعتراض لا يصح على القول بالفرق بين الوجوب ووجوب الاداء السابق بيانه وتقدم انه المناسب لقول أكثر الفقهاء وذلك لان المانع انما يمنع وجوب الاداء لا اصل الوجوب وقد يؤيد ذلك ان المعسر اذا اشترى مثلا فى ذمته يتحقق أصل الوجوب دون وجوب الاداء فلم يكن عذره الذى هو الاعسار مانعا من أصل الوجوب فتأمل (قوله وبان وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب الى قوله لا على وجوب الاداء الخ) فيه بحث من وجهين * أحدهما لشيخنا العلامة قال هذا لا يلاقى ما اجيب به عنه وهو الدليل الثانى لان الاستدلال به من حيث ان وجوب القضاء بقدر الفائت يدل على أن القضاء بدل عن الفائت وكونه بدلا عنه يدل على ان الفائت واجب كبدله والا لم يكن بدلا بل مقتضيا اه وهو اشكال حسن * والثانى ان قوله فى الجواب لا على وجوب الاداء يقتضى ان أكثر الفقهاء يقولون بوجوب الاداء وهو ممنوع لما تقدم ان المناسب لهم القول بالفرق بين الوجوب ووجوب الاداء فهم لا يقولون بوجوب الاداء حال العذر بل باصل الوجوب وتعلق الخطاب مع تأخر وجوب الاداء فهلا قال لا على الوجوب ويمكن أن يجاب عن الاول بان المراد بالقضاء فى قوله بان وجوب القضاء معناه وجوب القضاء على الوجه المذكور أعنى كونه بقدر ما فات م المشعر ذلك بدليته فحاصل الجواب لا نسلم ان كون القضاء بقدر ما فات المشعر بالبدلية يتوقف على سبق نفس الوجوب بل يكفى فيه سبق ادرا السبب الوجوب أى لم لا يجوز ان يكون مجرد ادرا السبب الوجوب مصححا لكون القضاء بقدر ما فات وللبدلية اذ يكفى فى تحققها انه كان يجب لولا العذر لا بد لنفى ذلك من دليل وعن الثانى بان المراد بوجوب الاداء هنا وجوبه متاخرا الى زوال المانع بمعنى انه يجب فى الحال أى يخاطب و يلزم الآن بوجوب الفعل عند زوال المانع وبانه اشارة الى منازعتهم فى الفرق وانا لا نعقل من الوجوب الا وجوب الاداء وقد نازع فى التلويح فى الفرق بعد ان حققه حيث قال وذهب المصنف الى ان نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل أو مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان

وأجيب بان شهود الشهر موجب عند انتفاء العذر لا مطلقا وبان وجوب القضاء انما يتوقف على سبب الوجوب وهو هنا شهود الشهر وقد تحقق

للفعل معنى مصدرياهو الايقاع ومعنى حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك
الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من العدم الى الوجود هو وجوب الاداء
وكذا فى المالى لزوم المال وثبوته فى الذمة وجوب ولزوم تسليمه الى من له الحق وجوب اداء
فالوجوب فى كل منهما صفة لشئ آخر فهذا وجه افتراقهما فى المعنى ثم انهما يفترقان فى الوجود
أما فى البدلى فكما فى صلاة النائم والناسى وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة
التى هى الصلاة أو الصوم لازم نظرا الى وجود السبب وأهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم
لعدم الخطاب وقيام المانع وأما فى المالى فكما فى الثمن اذا اشترى الرجل شيأ بثمن غير مشار
اليه بالتعيين فانه يجب فى الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب اداؤه الا بعد المطالبة هذا
حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم
وجودها من ذلك الشخص كالصائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختيارى من
الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل ولزوم الوقوع عنه فى تلك الحالة ليس بمشروع
و بعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان أريد وجود تلك الحالة فى الجملة فهذا ما ذهب اليه
جمهور الشافعية من ان القضاء قد يكون بغير سابقة الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف
على وجوب فى الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون
وجوب الاداء فكان بينهما فرق يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه فى حال قيام العذر أن
يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه والمشترى يلزمه قبل المطالبة ان يؤدى الثمن عند المطالبة
ولا يلزمهما الايقاع والاداء فى الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل واداء المال فى
زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه فى زمان مخصوص لم يكن بعيدا اه لكن أجيب
عن النظر باختيار الشق الاول ومنع قوله فلزوم وقوع الفعل الخ لان ما ذكر انما يكون غير
معقول أو غير مشروع لو كان المقصود لزوم وقوع الفعل الاختيارى منه فى تلك الحالة وليس
كذلك بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر كما صرحوا به بل هو صرح به أيضا فى آخر كلامه
وقوله كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع ممنوع لانه كثيرا ما يلزم الوقوع ولا يلزم الايقاع فى تلك الحالة كما
اذا زال العذر فى وسط الوقت بحيث يوجد الوجوب الموسع ويؤخر وجوب الاداء الى آخر الوقت
بدليل انه لا يأثم بالتاخير فى الاول بل فى الثانى اه (وأقول) لا يخفى ان العلامة أشار فى الشق
الاول الى امرين أحدهما انه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقب السبب لزوم وجودها
من ذلك الشخص فى الحال أى قبل زوال العذر فلزوم وقوع الفعل الاختيارى من الشخص
بدون لزوم ايقاعه ليس بمعقول ولا مشروع وعلى هذا يكون قوله عقيب السبب أى قبل
زوال العذر متعلقا بكل من اللزوم والوجود والثانى انه ان اريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة
لزوم وجودها بعد زوال العذر على أن يكون زمان اللزوم هو الحال أى قبل زوال العذر وزمان
الوجود اللازم بعد زوال العذر فبعد زوال العذر كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع فاما الامر الاول
فقد اشار اليه بقوله ان أريد بلزوم الحالة المخصوصة عقب السبب الخ على ان عقب أى قبل زوال
العذر متعلق بكل من اللزوم والوجود وأما الثانى فقد اشار اليه بقوله وبعدها أى وبعد تلك الحالة
التى هى حالة العذر أى بعد زوال العذر كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وحينئذ فللعلامة ان يدفع

قول المجيب بل المقصود لزوم وقوعه بعد زوال العذر بانه ان اراد لزوم وقوعه حينئذ أى فى أول أزمنة الزوال مثلا بدون لزوم ايقاعه حينئذ فهو غير معقول لان المعنى الذى جعله غير معقول اذا أريد الوقوع حال العذر موجود هنا اذ الوقوع بغير ايقاع ممتنع الا ان يقولوا بوقوع التكليف بالمحال وهم لا يقولون به أو مع لزوم ايقاعه فلم يثبت لزوم الوقوع بدون لزوم الايقاع وقوله لانه كثير الخ بانه ان اراد بوجوب الوجود اذا زال العذر فى وسط الوقت لزوم الوقوع حينئذ أى فى أول ازمنة الزوال مثلا بدون لزوم الايقاع فهو غير معقول أو معه لم يثبت انفراد أحدهما عن الآخر (فان قلت) فاذا منعت معقولية لزوم الوقوع بدون لزوم الايقاع فما تقول فى الدين المؤجل فانه لازم ولا يلزم اداؤه قبل الحلول أو المطالبة (قلت) لزوم الاموال اوسع من لزوم العبادات بدليل ان المال قد يلزم من لم يتأهل للخطاب بوجه كالصبى الذى لا يميز والمجنون فانه لو اتلف شيأ ثبت بدله فى ذمته لان ثبوت الاموال فى الذمة ليس من قبيل التكليف بخلاف العبادات ليس القصد بها الا التكليف والامتحان فلا يتجه ان تتعلق وتثبت الا فى ذمة من كمل تأهله لها ولقيهم الخطاب بخلاف أصحاب الاعذار لعدم تأهلهم أو نقصه أو عدم فهمهم الخطاب (قوله لا على وجوب الاداء) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان وجوب الاداء ان اريد به الوجوب فى الجملة أى أعم من الوجوب على القاضى أو غيره منعت الملازمة فى قوله والا الخ وان اريد به الوجوب فى حق القاضى كما يدل عليه آخر كلامه أى قوله وجوب الاداء فى حقه لم يلزم من ذلك ان التوقف انما هو على السبب لجواز التوقف على الوجوب فى الجملة كما مشى عليه ابن الحاجب وغيره فى تعريف القضاء حيث قالوا استدراكا لما سبق له وجوب مطلقا اه (وأقول) جوابه باختيار الشق الثانى قوله لم يلزم من ذلك ان التوقف انما هو على السبب الخ قلنا الحصر فى قوله انما يتوقف الخ اضافى اى لا يتوقف على وجوب الاداء بالفعل على القاضى بل يكفى فيه ادراك سبب الوجوب وانما اقتصر عليه مع انه ذكر فى تعريف القضاء الوجوب فى الجملة لانه وحده لا يكفى فى وجوب القضاء فان من لم يدرك السبب لا يجب عليه القضاء وان تحقق الوجوب فى الجملة بل قد ينتفى الوجوب فى الجملة ويجب القضاء لادراك السبب كما لو عم العذر جميع المكلفين فانه لا وجوب حينئذ مطلقا مع وجوب القضاء على من ادرك السبب ومن هنا يمكن جعل الحصر حقيقيا وأن لا توقف الا على ادراك السبب لان القضاء دائر معه وجودا وعدما بخلاف الوجوب فى الجملة اذ قد يوجد ولا يجب القضاء لعدم ادراك السبب وقد ينتفى بان عم العذر جميع الخلق ويجب القضاء على من ادرك السبب وبذلك يظهر حسن ما صنعوا وسقوط هذا البحث ويظهر انه لا يكفى فى تعريف القضاء قولهم استدراكا لما سبق له مقتض مطلقا بل لا بد من اعتبار ادراك السبب اللهم الا ان يريدوا بسبق المقتضى ما يشمل سبقه بالامكان بمعنى انه لو وجد مكلف خال عن المنع خوطب ولا يخفى انه لا بد فى اعتبار ادراك السبب من البلوغ والعقل فليتأمل (قوله وقال الامام عليه أحد الشهرين) قال الكورانى ان اراد ان الواجب عليه ابتداء أحد الشهرين ليكون من قبيل الواجب المخير كخصال الكفارة على ما ذهب اليه بعض الشارحين فليس كذلك لان الصوم عزيمة والافطار رخصة وان اراد ان الشرع اباح له الافطار لعذر السفر فليس فى كلامه زيادة فائدة اه

لا على وجوب الاداء والا لما وجب قضاء الظهر مثلا على من نام جميع وقتها لعدم تحقق وجوب الاداء فى حقه لغفلته (وقيل) يجب الصوم على (المسافر دونهما) أى دون الحائض والمريض لقدرة المسافر عليه وعجز الحائض عنه شرعا والمريض حسا فى الجملة (وقال الامام) الرازى يجب (عليه) أى على المسافر دونهما (أحد الشهرين) الحاضر أو آخر بعده فايهما أتى به فقد أتى بالواجب كما فى خصال كفارة اليمين

(وأقول) ماذكره بعض الشارحين وهو المحقق المحلى صرح به الامام نفسه فقال وأما المسافر فيجب عليه صوم أحد الشهرين اما الشهر الحاضر أو شهر آخر وايهما أتى به كان هو الواجب كما قلنا فى الكفارات الثلاث اه بحروفه فترديده فيه ونسبته الى ذهاب بعض الشارحين من القصور العجيب والتساهل الغريب وما أورده عليه لا ينافيه لان كون الصوم عزيمة والافطار رخصة لا ينافى تخييره بين الشهرين وان الواجب عليه أحدهما بل نقول الصوم الذى هو عزيمة هو أحد الشهرين عند الامام (قوله والخلف لفظى) قال الزركشى تابع فيه الشيخ أبا اسحق فقال لا فائدة له لان تأخير الصوم حالة العذر جائز بلا خلاف والقضاء بعد زواله واجب بلا خلاف قلت لكن هل وجب بأمر جديد أو بالامر الاول هذا فائدته ونقل ابن الرفعة ظهور فائدته فى وجوب التعرض للاداء أو القضاء فى النية اه كلام الزركشى وزاد المصنف فى شرح المنهاج فائدة أخرى فراجعها وقد يفهم مما نقله ابن الرفعة ان المسافر اذا صام شهرا بعد رمضان كان اداء عند الامام وهو المتبادر من قوله ان الواجب أحد الشهرين الخ لكن رأيت فى بعض الهوامش المنسوبة لبعض العلماء استشكال قول الامام بانه لو كان من الواجب المخير لم يكن أحد الشهرين اداء والآخر قضاء اه وقضيته ان كون الآخر قضاء محل اتفاق وفيه نظر والظاهر انه من تصرفه وانه ممنوع وكذا قياس القول الاول لكن صريح قول الشارح هنا وجوب القضاء الخ وظاهر ما مر فى شرح تعريف القضاء خلافه (قوله لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا) قال فى التلويح قوله ولا اداء عليهم لعدم الخطاب فان قيل فينبغى أن لا يكون صوم المريض والمسافر اداء للواجب واتيانا بالمأمور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب ويلزم الاداء كما فى الواجب المخير على الرأى الاصح من ان الواجب واحد لا على التعيين اه (قوله والاصح ليس المندوب مكلفا به) فان قيل هلا ترك المندوب اكتفاء بالعلم بالخلاف فيه من قوله الآتى ومن ثم كان التكليف الزام ما فيه كلفة لا طلبه خلافا للقاضى كما ترك المكروه وخلاف الاولى اكتفاء بالعلم بالخلاف فيهما من ذلك أو هلا افردهما بالذكر كالمندوب قلت لعل الحامل له على ذلك وقوع الخلاف بينهم فى المندوب بخصوصه ولم يقع بينهم فى خصوص المكروه وخلاف الاولى فلم يتصرف عليهم بافرادهما بالخلاف (قوله وكذا المباح) فان قيل هلا عبر بقوله والاصح ليس هو والمباح مكلفا به فانه أخصر قلت ذكرهما جملتين لتحسن الاشارة بقوله ومن ثم الخ الى أولاهما لانها حينئذ كالاصل ولو جمعهما كانت الاشارة الى بعض الجملة وليس بمستحسن (قوله أى من هنا وهو ان المندوب) قال شيخنا العلامة لم يدرج معه فى ذلك المباح كما هو ظاهره لان انتفاء التكليف بالمباح لا مدخل له فى العدول عن التعريف بالطلب اليه بالالزام اه (وأقول) فيه نظر لان التعريف بالالزام يتوقف على انتفاء التكليف بالمباح قطعا فانه لو كان المباح مكلفا به امتنع تعريف التكليف بالالزام تعريفا صحيحا لكونه حينئذ غير جامع لخروج التكليف بالمباح عنه فالعدول الى التعريف بالالزام يتوقف على انتفاء التكليف بالمباح قطعا وان لم يتوقف عليه العدول اليه عن التعريف بالطلب فالمدخلية فيما ذكر ثابتة قطعا ويجاب بان مراده انه لا مدخل له بالنسبة لكل من المعدول عنه والمعدول اليه وان كان له مدخل بالنسبة للمجموع واعلم ان قول الشيخ اليه بالالزام فيه اعمال ضمير المصدر وقد تقدمت

(والخلف لفظى) أى راجع الى اللفظ دون المعنى لان ترك الصوم حالة العذر جائز اتفاقا والقضاء بعد زواله واجب اتفاقا (وفى كون المندوب مامورا به) اى مسمى بذلك حقيقة (خلاف) مبنى على ان أمر حقيقة فى الايجاب كصيغة افعل فلا يسمى ورجحه الامام الرازى أو فى القدر المشترك بين الايجاب والندب أى طلب الفعل فيسمى ورجحه الآمدى أما كونه مامورا به بمعنى انه متعلق الامر أى صيغة افعل فلا نزاع فيه سواء قلنا انها مجاز فى الندب أم حقيقة فيه كالايجاب خلاف يأتى (والاصح ليس) المندوب (مكلفا به وكذا المباح) أى الاصح ليس مكلفا به (ومن ثم) أى ومن هنا وهو أن المندوب ليس مكلفا به

مناقشة الشيخ للشارح في مثل ذلك فسبحان من لا يغفل (قوله أي من أجل ذلك) قال شيخنا العلامة مقتضاه ان انتفاء التكليف بالمندوب علة لتعريف التكليف بالالزام ومقتضى كلام العضد عكسه الخ والكمال قال وبذلك أي المقتضى المذكور صرح الشارح وفيه نظر لان البناء على العكس الخ وأقول لا شبهة لعاقل في صحة كل من الامرين فانه يترتب على انتفاء التكليف به في نفس الامر صحة التعريف المذكور كما يترتب على صحة التعريف المذكور تعريفا جامعا مانعا انتفاء التكليف به ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بصحة كل منهما وأن العكس أحسن والسيد السمهودي ذكر ان بينهما تلازما فيصح تفريع كل منهما على الآخر كما لا يخفى اه وقد يرجح صنيع المصنف بعد تسليم أرجحية العكس بان ما سلكه قد يخفى وقد يتوهم منعه من صنيع غيره فارتكبه تنبيها على صحته فليتأمل (قوله فعنده أي القاضي المندوب والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الاولى مكلف بهما) لا يخفى ظهور وجه ذلك بناء على مذهب القاضي ان التكليف طلب ما فيه كلفة لان في الندب طلب الفعل وفي الكراهة وخلاف الاولى طلب الترك فالطلب الذي هو معنى التكليف شامل لهما فالعجب مع ظهور ذلك من قول الكوراني ما نصه ونقل المصنف عن القاضي ابي بكر الباقلاني انه يقال المندوب والمباح مكلف به وزاد بعض الشارحين المكروه أيضا وزاد الاستاذ معه (وأقول) ان صح هذا النقل عنهما يؤول بان مرادهما ان هذه الثلاثة من الاحكام الشرعية المعتبرة في معرض التقسيم لان كون الحكم الشرعي عبارة عن الايجاب والتحريم مما استقر به ولا يخفى على أحد بخلاف الاحكام الثلاثة اذ ربما تشتبه على من لا تحقيق عنده ولا يظن بهؤلاء الائمة ان يعتقدوا ان المباح والمكروه يلزم به المكلف أو يطلب منه على وجه الطاعة اذ التكليف لا يخلو عن أحدهما اه وفيه أوهام لا تخفى منها نسبته الى المصنف انه نقل ان المباح مكلف به عن القاضي ومنشأ ذلك عدم فهمه عبارته ولو قلد الخبير بمعاني كلام المصنف المحقق المحلي في حلها كان خيرا له ومنها زعمه ان الذي نقله المصنف عن القاضي في المندوب انه يقال المندوب مكلف به وانما الذي نقله انه مكلف به وكأنه لم يعرف الفرق بين التعبيرين مع ظهوره ومنها زعمه ان بعض الشارحين زاد المكروه مع ان هذا ليس زيادة بعض الشارحين بل هو داخل في الطلب في قول المصنف لا طلبه خلافا للقاضي فلم يعرف المراد بالطلب وتوهم اختصاصه بطلب الفعل لقلة خبرته بالكتاب بل وباصل هذه المسئلة فانها لا تتقيد بهذا الكتاب ومنها التوقف في نقل المصنف حيث قال ان صح مع ضعف اطلاعه جدا وكون المصنف أبا عذرة نقول هذا الفن خصوصا العزيزة والغريبة ومنها التأويل الذي ابداه فان فساده مع برودته مما لا يخفى على من له أدنى عقل ومنها توهم ما لا يتوهمه أقل الطلبة من أن معنى المنقول عن هؤلاء الائمة ان كلا من المكروه والمباح ملزم به أو مطلوب حتى اشكل عليه واحتاج الى تأويله الفاسد البارد وانما معناه بالنسبة للمكروه كما لا يخفى على عاقل فضلا عن فاضل ان المكروه مطلوب الترك فقد كلف بتركه أي طلب تركه لان التكليف عند القاضي الطلب كما ان الحرام مكلف به أي مطلوب الترك وأما المباح فقد صرح الاستاذ نفسه بمعنى التكليف به مع اعتراض غيره عليه والجواب عنه كما يصرح بذلك قول الزركشي وقال الاستاذ الاباحة من التكليف على معنى انا كلفنا اعتقاد اباحته ورد بان

أي من أجل ذلك (كان التكليف الزام ما فيه كلفة) من فعل أو ترك (لا طلبه) أي طلب ما فيه كلفة من فعل أو ترك على وجه الالزام أولا (خلافا للقاضي) أبي بكر الباقلاني في قوله بالثاني فعنده المندوب والمكروه بالمعنى الشامل لخلاف الاولى مكلف بهما كالواجب والحرام وزاد الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني على ذلك المباح فقال انه مكلف به من حيث وجوب اعتقاد اباحته تتميما للاقسام والا فغيره مثله في وجوب الاعتقاد (والاصح ان المباح ليس بجنس للواجب) وقيل انه جنس له

العلم بحكم المباح خارج عن نفس المباح واعتذر المقترح عنه بان الاباحة لما لازمها وجوب اعتقاد ان الفعل مباح والوجوب من التكليف فقد لازمت ما فيه كلفة فاطلق عليها انها من التكليف لاجل الملازمة اهـ فع تصريح القائل بمراده واعتراض غيره عليه ثم الجواب كيف يفهم من كلامه المعنى المحذور ثم تؤول بتأويل فاسد بارد مخالف لما قاله ثم اعتذار المقترح ربما يجرى فى غير المباح الا أن يجاب بالاستغناء عنه فى غيره فليتأمل (قوله لانهما مأذون فى فعلهما) قال الكمال اللائق بالمدعى أعنى كون المباح جنسا للواجب هو الاستدلال بصدق الجنس على النوع وغيره لا بصدق شئ على الجنس والنوع كما فعل الشارح فليتامل اهـ (وأقول) جوابه اما أولا فما صنعه الشارح هو صنيعهم وأما ثانيا فهو ان حاصل ما قاله الشارح هو اللائق المذكور لانه استدل باشتراكهما فى الاذن فى فعلهما مع اختصاص الواجب بفصل المنع من الترك ولا يخفى ان حاصل هذا أن المباح اعم لانه اذا شاركه الواجب فى الاذن المذكور وامتاز عنه بما ذكر كان هو أعم منه والاعم من شئ بالضرورة يصدق عليه وعلى غيره وانما آثر الشارح هذا الطريق لامرين * الاول الاحتراز عن صورة الاعتراف صريحا بما هو ظاهر فى مدعى المخالف فانه لو قال لانه يصدق عليه وعلى غيره كان فى صورة الاعتراف صريحا بذلك فبالغ فى الاحتراز عن ذلك وان كان فى تقرير دليل المخالف مع حصول المقصود بما ذكره ولعل هذا من دقائقه التى خفيت على المعترض * والثانى التوطئة لمقابلة قوله واختص الخ بقوله قلنا واختص الخ وحينئذ فالكمال اما أن يدعى ان الشارح لم يرتكب ذلك اللائق بحسب المعنى كما هو ظاهر كلامه واما أن يدعى انه لا فائدة للعدول عن التصريح به وقد ظهر اندفاع كل منهما ولله در الشارح (قوله فلا خلاف فى المعنى) قال شيخنا العلامة حاصله اثبات معنيين للمباح والذى يقطع به النظر فى كلامهم ان الخلاف وارد على المباح بمعنى المخير وانه لا معنى له غيره قال العضد الى آخر ما حكاه عنه مما يوافق ما ادعاه وعقبه بقوله وما قاله الشارح يفضى الى ان قول المصنف والاصح غير صحيح اهـ (وأقول) جميع ما ذكره مما يتعجب منه ومنشؤه التساهل والاقتصار على مراجعة العضد وظنه انحصار الاصول وكلام أهله فيما فيه وانه يمتنع مخالفة ما فيه وكل ذلك مما لا يليق بالعاقل فضلا عن الفاضل وكم استدرك الائمة على العضد وكم فاته من الاصول ومهماته كما لا يخفى على من له حظ من سعة الاطلاع ومراجعة كلام الناس فاما قوله والذى يقطع به النظر فى كلامهم ان الخلاف وارد على المباح بمعنى المخير ففيه أمور * الاول انه كان الواجب أن يقول النظر فى كلامه بافراد الضمير الراجع للعضد فانه لم ينظر فى كلام غيره كما يقطع به ما وقع فيه ولهذا لم يستدل الا بكلامه * والثانى انه كيف يسوغ لعاقل أن يدعى قطع النظر فى كلامهم بان خلاف العقلاء وارد على المباح بمعنى المخير مع ظهور استحالة ذلك فانه لا يتصور تركب الواجب من التخيير بين الفعل والترك والمنع من الترك حتى يدعيه العقلاء وينصبوا خلافهم فيه لان حاصل ذلك انه يعتبر فيه جواز الترك وعدم جواز الترك وهما نقيضان (فان قلت) عذره فى ذلك متابعة العضد (قلت) اما أولا فالعضد لم يدع القطع المذكور وانما قال ظن قوم ان المباح جنس الواجب وهو باطل الخ فيجوز أن يكون مراده ان ظنهم ما ذكر بحسب ما ظنه واما ثانيا فليس كلام العضد مما يتعبد به خصوصا مع اشكاله وتصريح غيره بخلافه

لانهما مأذون فى فعلهما واختص الواجب بفصل المنع من الترك قلنا واختص المباح أيضا بفصل الاذن فى الترك على السواء فلا خلاف فى المعنى اذ المباح بالمعنى الاول أى المأذون فيه جنس للواجب اتفاقا وبالمعنى الثانى أى المخير فيه وهو المشهور غير جنس له

والثالث ان مما يبطل قطعه المذكور قول الاصفهانى فى شرح مختصر ابن الحاجب بعد تقرير كلامه على نحو المنقول عن العضد مانصه والحق ان النزاع لفظى وذلك لانه ان أريد بالمباح المأذون فقط فلاشك انه مشترك بين الواجب وغيره فيكون جنسا وان أريد به المأذون مع عدم المنع من الترك فلاشك أنه يكون نوعا مباينا للواجب فلم يكن جنسا له اه وقول الزركشى مانصه ويجوز أن يكون قول المصنف فيما بعد والخلف لفظى راجعا الى هذه أيضا فان بعضهم ادعى ذلك هنا قال لان من فسر المباح بالمخير فيه لم يجعله جنسا ومن فسره بالمأذون فيه جعله جنسا اه فتامل تعبير الاصفهانى بالحق فانه اشارة الى ان كون الخلاف معنويا خلاف الحق وقول الزركشى فان بعضهم ادعى ذلك فانه تصريح بنقل كون الخلاف لفظيا عن غيره فكيف مع الاقتصار على مراجعة العضد فى أمر مشكل لاتصح نسبة ظاهره للعقلاء مع تصريح غير العضد ممن يعتد به فى امثال ذلك بخلافه يسوغ زعم ان النظر فى كلامهم يقطع بما ادعاه ولا حول ولا قوة الا بالله وأما قوله وانه لامعنى له غيره فمما يبطله قول امام مذهبه الامام الشهاب العلامة القرافى فى شرح المحصول مانصه وفسرت الاباحة بنفى الحرج عن الاقدام على الفعل فيندرج فيها الواجب والمندوب والمكروه والمباح ولا يخرج سوى الحرام وهذا هو تفسير المتقدمين والثابت فى موارد السنة وانما فسرها بمستوى الطرفين المتأخرون اه فهذا نص قاطع على اثبات مانفاه الشيخ وعلى ابطال زعمه ان النظر فى كلامهم يقطع بنفيه مع انه لم يزد فى النظر فى كلامهم على مراجعة ماقاله العضد تبعا لابن الحاجب فاعجب مع ذلك لمبالغة الشيخ خصوصا مع كون المبالغ عليه وهو المصنف والشارح دأبه الاستدراك على ابن الحاجب وأتباعه وأما قوله وماقاله الشارح يقضى الخ فيجب ان يكون سهوا فاحشا لان حاصل ماقاله المصنف جعل الخلاف لفظيا وهذا قطعا لايفضى الى مازعمه ولهذا كثر فى كلام أهل سائر الفنون حكاية الخلاف مع التصحيح وبيان انه لفظى حتى فى كلام العضد كابن الحاجب ولم يدع أحد منهم فى موضع من المواضع بطلان ذلك ولا عابه ولا اعترض به و يلزمه ان يكون قول المصنف الآتى والخلف لفظى مبطلا للتصحيح الذى قبله فكان عليه ان يعترض به أيضا وكذا كل ماذكر المصنف فيه أن الخلف لفظى يلزمه ان يكون مبطلا للتصحيح الذى ذكره قبله وكذا كل ماوقع من أمثال ذلك فى سائر الكتب وسائر الفنون يلزمه أن يكون ماذكروه فيه من كون الخلاف لفظيا مبطلا للتصحيح الذى معه ولا قائل بذلك ولا يقوله عاقل واذا علمت ذلك علمت ان ماذكره الكورانى فى هذا المقام بمعزل بعيد عن الصواب فلا التفات اليه (قوله من حيث هو) قال الكمال ومن تبعه يوهم تقييد محل الخلاف بذلك فى كلام القوم وليس كذلك اه (وأقول) ان كان محذور هذا الايهام مجرد نسبة التقييد الى القوم مع انهم لم يقيدوا فهذا لاضرر فيه اذ لاضرر فى مجرد التصرف فى حكاية الخلاف حيث لم يلزمه أمر باطل خصوصا اذا ترتب عليه فائدة كما ذكره الشارح هنا بقوله كما أشار اليه المصنف بقوله من حيث هو وحينئذ فاعتراض ذلك ليس الامن قبيل التعبير فى وجوه الحسان وان كان محذوره ايهامه اتحاد محل الخلاف مع فساد اتحاده فلا أثر لهذا الايهام للقطع باندفاعه بقول المصنف والخلف لفظى فانه صريح فى عدم اتحاد محل الخلاف فتامل (قوله أى واجب اذ مامن مباح الا ويتحقق به ترك حرام ما الخ)

اتفاقا (و) الاصح (أنه) أى المباح (غير مامور به من حيث هو) فليس بواجب ولا مندوب وقال الكعبى انه مامور به أى واجب اذ مامن مباح الا ويتحقق به ترك حرام ما فيتحقق بالسكوت ترك القذف وبالسكون ترك القتل وما يتحقق بالشئ لايتم الا به وترك الحرام واجب وما لايتم الواجب الا به فهو واجب كما سياتى فالمباح واجب ويأتى ذلك فى غيره كالمكروه

أقول ايضاح ذلك أن المراد الوجوب المخير بمعنى ان الواجب في ترك الحرام هو ذلك المباح أو غيره مما يتحقق به ذلك الترك فذلك المباح واجب من حيث انه أحد الامور التي يتحقق بكل منها الواجب الذي هو ترك الحرام لا من حيث خصوصه ولا يخفى ان كف النفس عن الحرام لا يتصور تحققه الا بوجود شيء من الامور المنافية له فغيبة زيد مثلا لا يتصور الكف عنها الا بالتلبس بالسكوت عما عداها أو التكلم بغيرها مباحا كان ذلك السكوت أو التكلم أو مندوبا أو واجبا أو حراما ومكروها فيكون ذلك السكوت أو التكلم الحرام أو المكروه مأمورا به ومنهيا عنه باعتبار جهتين فظهر ان كف النفس عن الحرام متوقف على التلبس بمباح او غيره اذ لا يمكن تحقق ذلك الكف الا بذلك التلبس ولا يتصور تحقق ذلك الكف بنفسه ولا معنى للتوقف الا ذلك وهذا مما لا يحتمل التردد فيه وظهر انه لا فرق في توقف تحقق الكف عن ذلك الحرام على تحقق التلبس بشيء مما في ذلك الكف بين كون ذلك الكف مقصودا وكون ذلك الحرام مخطرا بالبال أم لا (فان قلت) سلمنا ذلك لكن اذا لم يكن الكف مقصودا ولا الحرام مخطرا بالبال لا يكون آتيا بالترك الواجب وان لم يأثم وحينئذ يتحقق المباح منفكا عن الواجب (قلت) قول المصنف والشارح الآتي في مسئلة لا تكليف الا بفعل فالمكلف به في النهي الكف أي الانتهاء عن المنهي عنه الى ان قالا وقيل يشترط في الاتيان بالمكلف به في النهي مع الانتهاء عن المنهي عنه قصد الترك له امتثالا فيترتب العقاب ان لم يقصد والاصح لا وانما يشترط لحصول الثواب اه يقتضي ان الاصح انه لا يشترط في الاتيان بالواجب قصد الترك ولا كون المتروك مخطرا بالبال لكن في الكلام المنقول عن والده التابع له فيما ذهب اليه ما يقتضي اعتبار القصد فكأنه خالفه فيه واذا عرفت ذلك ظهر لك النظر فيما قاله الكمال ونقله عن البرماوي واشارة شيخه ابن الهمام حيث قال واعلم انه يمكن التخلص عن دليل الكعبي بان يقال لا نسلم ان كل مباح يتحقق به ترك الحرام الذي هو واجب لان ترك الحرام الذي يوصف بالوجوب هو الكف المكلف به في النهي كما هو الراجح وهو فعل مغاير لسائر الافعال الوجودية التي هي اضداد الحرام ولا خفاء في توقف الكف على القصد له ولا في أن الكف عن الشيء فرع خطوره بالبال وداعية النفس له فمن سكنت جوارحه عن الحرام وغيره أو حركها في مباح أو غيره من غير ان يخطر بباله الحرام ولا داعية النفس اليه لم يوجد منه كف فلا يكون آتيا بالترك الواجب وان كان غير آثم اكتفاء بالانتفاء الاصلي في حقه فقد ظهر ان اجتماع الترك الواجب أعني الكف وما يفرض من فعل مباح أو غيره مما ذكر اجتماع اتفاقي لا لزومي فاذا اجتمعا فالموصوف بالوجوب هو الكف لا ما يقارنه من الفعل المباح او غيره وهذا أحسن ما يتخلص به عن دليل الكعبي كما ذكره البرماوي في شرح الفيته وقد أشار اليه شيخنا في تحريره اه وذلك لانه ظهر ان كلا من الكف مع القصد اليه واخطاره بالبال والانكفاف من غير قصد ولا خطور بالبال اتيان بالواجب وانه لا يتصور تحققه الا بالتلبس بشيء من المنافيات لذلك الحرام فلزم توقف كل منهما في تحققه على ذلك التلبس وما ذكره من المقدمات وأطال فيه لا ينافي ذلك ولا يدل على خلافه كما لا يخفى على المتامل وقوله فقد ظهر الى قوله اتفاقي لا لزومي ان أراد فيه بالاجتماع المذكور اجتماع الكف وخصوص ما معه من مباح أو غيره فهو مسلم لكنه غير محل النزاع

اذ محله كما علم مما تقدم ان ما معه هل هو واجب على وجه التخيير أو على وجه البدل حتى يكون
الواجب أحد الامور مما معه وغيره مما يمكن ان يكون معه أولا وان أراد به الاجماع على التخيير
والبدل فلا نسلم انه ظاهر مما قرره هذا الذى زعم من ان هذا الاجماع اتفاقى لا لزومى بل ولا يصح
هذا الزعم فى نفسه ضرورة ان ذلك الحرام كالغيبة مناقض لانتفائه الذى لا يتحقق الا باحد تلك
الامور فيلزم من انتفائه الحاصل بالكف عنه تحقق أحد الامور لزومه لذلك الانتفاء وعدم
امكان تحقق ذلك الانتفاء بدونه كما يلزم من انتفاء القيام الحاصل بالكف عنه وجود احد
الامور من القعود وغيره لان المتناقضين لا يرتفعان كما لا يجتمعان ولا معنى لثبوت أحدهما
حيث لزم ثبوته لارتفاع الآخر الا ثبوت ما يحققه ويتوقف حصوله عليه وبالجملة فقد اتضح
اتضاحا قويا ان كف النفس عن الغيبة مثلا لا يمكن تحققه بدون التلبس بشئ من منافيات
الغيبة من مباح أو غيره فلا يتم ذلك الكف الا بذلك التلبس ولا معنى لقولنا ما لا يتم الواجب
الا به الا ذلك فذلك التلبس لا يتصور انفكاكه عن ذلك الكف بان يتحقق ذلك الكف بدون
ذلك التلبس فهو لازم له بل لو سلم أن مجرد ذلك لا يثبت اللزوم لم يقدح هنا بل يكفى توقف تحققه
عليه لان هذا هو معنى قولهم ما لا يتم الواجب الا به وقوله فالموصوف بالوجوب هو الكف
لا ما يقارنه الخ ان أراد الموصوف بالوجوب اصالة فسلم وليس محل النزاع أو مطلقا فهو ممنوع
منعا واضحا بل كلاهما موصوف بالوجوب لكن الكف موصوف به اصالة وما قارنه موصوف
به لانه مقدمته ولا يتم بدونه وقد وافقه شيخ الاسلام فيما نقله عن البرماوى وشيخه ابن الهمام
وعلل قوله لا ما يقارنه من الفعل المباح أو غيره بقوله لامتناع تقوم الماهية بفصلين متعاندين
أو فصول متعاندة ومن ثم امتنع ان يكون للشئ مميزان ذاتيان اه أى وقد لزم التقوم المذكور
على قوله فانه جعل المباح واجبا فيلزم ان يتقوم بجواز الترك بحكم كونه مباحا وبالمنع منه بحكم
كونه واجبا ولا خفاء فى تعاند جواز الترك والمنع ويجاب بانه ان أراد امتناع التقوم المذكور
باعتبار واحد فسلم ولا يرد اذ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل أو باعتبارين فهو ممنوع على ان
هذا من قبيل فرد الواجب المخير فاذا يقول الشيخ فى فرد الواجب المخير فان قضية كونه واجبا
أى من حيث عمومه امتناع تركه وكونه غير واجب أى من حيث خصوصه جواز تركه ولا يسع
أحدا خلاف ذلك وبالجملة فهما التزم ثم وجب التزامه هنا ثم رأيت قول الآمدى ولا خلاص
عنه أى عما قاله الكعبى الا بمنع ان ما لا يتم الواجب الا به واجب وفيه خرق القاعدة الممهدة على
أصول الاصحاب وغاية ما لزم عليه انه لو كان الامر على ما ذكرت لكان المندوب بل المحرم اذا
ترك به محرم آخر واجبا وكان يجب ان تكون الصلاة حراما على هذه القاعدة عندما اذا ترك بها
واجبا آخر وهو محال فكان جوابه انه لا منع من الحكم على الفعل الواحد بالوجوب والتحريم
بالنظر الى جهتين كما فى الصلاة فى الدار المغصوبة ونحوه وبالجملة وان استبعده من استبعده
فهو فى غاية الغموض والاشكال وعسى أن يكون عند غيرى حله اه ثم قال شيخ الاسلام
ورد مذهبه أيضا بانه يلزم منه أن يكون كل انتقال عن محرم من قيام أو قعود أو نوم واجبا وهو
خرق للاجماع اه ويجاب بان اللازم من مذهبه وجوب أحد المذكورات على البدل من
حيث توقف ترك الحرام عليه ولا نسلم شمول الاجماع لذلك فليتأمل فظهر ان فى هذا الطريق الذى

نقله عن البرماوى وشيخه فى كونه مخلصا انظر افضلا عن كونه أحسن مايخاص ولا يبعد أن هذا هو السبب فى ضرب الشارح صفحا عن ذلك ومشيه مع ظاهر كلام المصنف من ان المباح من حيث هو ليس بواجب ومن حيث ما عرض له واجب أى على التخيير والبدل كما تقدم فليتأمل واذا علمت ذلك ظهر لك خطأ الكورانى فى قوله مانصه وقال المصنف والخلف لفظى ولهذا قيده بقوله من حيث هو احترازا عن الاستلزام المذكور وليس بشئ لانا لانسلم اتصاف المباح بالوجوب فى صورة وقد سبق تحقيقه ومايظن من ان فعل المباح يستلزم ترك الحرام فيكون واجبا غلط لان استلزام فعل المباح لا يلاحظ فيه كونه شرعيا ألا ترى انه لو لم تكن الاباحة أمرا شرعيا كان الاستلزام بحاله بلا تفاوت اه وذلك لانه قد بان بما لا مزيد عليه الذى عقل توقف الكف عن الحرام على فعل المباح على سبيل البدل والتخيير فيكون واجبا كذلك وأما ملاحظة كونه شرعيا فلا دخل له فى ذلك كما لا يشتبه على ذى فضل فليتامل (قوله والخلف لفظى) يصح رجوعه للمسئلتين وكلام الشارح لا ينافى ذلك بل يقبله كما لا يخفى (قوله اذ هى انتفاء الحرج) قال شيخنا العلامة أى الاثم وهذا الحد لا يطرد لصدقه على المكروه والمندوب مع ما فيه من تعريف الاباحة التى هى أفعال بالانتفاء الذى هو انفعال اه (وأقول) أما قوله لا يطرد فهو بناء على تفسيره الحرج بقوله أى الاثم ولعل صاحب هذا الحد لم يرد ذلك بل أراد مطلق اللوم أو أراد التعريف بالاعم كما اختاره الاقدمون واما قوله مع ما فيه الخ فهو عجيب لان هذا أمر اصطلاحى لا لغوى ولا مانع من الاصطلاح على تعيين اللفظ الدال فى الاصل على الافعال للمعنى الذى هو من قبيل الانفعال ثم لا يخفى ان الشارح ناقل لهذه العبارة عنهم فلا يتعلق به شئ بسببها (قوله وهو ثابت قبل ورود الشرع) قال شيخنا العلامة أى فلا تكون الاباحة شرعية اذ الشرعى ما يتوقف وجوده على الشرع وفيه نظر لا يخفى اذ هذا الدليل بعينه جار فى غير الاباحة من الاحكام الاربعة اذ هى ثابتة عندهم قبل ورود الشرع بالعقل مستمرة بعده كما مر اه (وأقول) عبارة العضد الاباحة حكم شرعى خلافا لبعض المعتزلة فانهم يقولون المباح ما انتفى الحرج فى فعله وتركه وذلك ثابت قبل الشرع وبعده ونحن نتكر ان ذلك اباحة شرعية بل الاباحة خطاب الشارع بذلك فافترقا اه وقوله ونحن نتكر ان ذلك اباحة شرعية قال المولى سعد الدين فان قيل من اعتقد ان الاباحة لا يلزم ان تكون حكما شرعيا وانها تحقق قبل الشرع فكيف يقدح فى دعواه انكار كون ما انتفى الحرج فى فعله وتركه اباحة شرعية قلنا ليس المراد بالشرعية الثابتة بالشرع بل المستعملة فى الشرع يعنى ننكر ان ذلك مفهوم لفظ الاباحة بحسب عرف الشرع فرجع النزاع الى ان الاباحة المستعملة فى لسان الشرع معناها انتفاء الحرج فى الفعل والترك اذ خطاب الشرع بذلك اه وبه يظهر اندفاع اعتراض الشيخ لانه بناه على ما فهمه من ان المراد بالشرعى هنا الثابت بالشرع بل المتوقف عليه وليس كذلك كما صرح به السعد بقوله قلنا ليس المراد بالشرعية الخ بل المراد به المستعمل فى الشرع كما صرح به قوله بل المستعملة فى الشرع الخ فالحاصل ان النزاع فى المراد بالاباحة المستعملة فى لسان الشرع فان لها معنيين أحدهما الاباحة الاصلية الثابتة قبل الشرع اتفاقا والثانى تخيير الشارع بين الفعل والترك فاختلفوا اهل المراد منها فى لسان الشرع المعنى الاول أو الثانى وأما بقية الاحكام فليس لها

(والخلف لفظى) أى راجع الى اللفظ دون المعنى فان الكعبى قد صرح بما يؤخذ من دليله من أنه غير مأمور به من حيث ذاته فلم يخالف غيره ومن انه مامور به من حيث ما عرض له من تحقق ترك الحرام به وغيره لا يخالفه فى ذلك كما أشار اليه المصنف بقوله من حيث هو (و) الاصح (أن الاباحة حكم شرعى) اذ هى التخيير بين الفعل والترك المتوقف وجوده كغيره من الحكم على الشرع كما تقدم وقال بعض المعتزلة لا اذ هى انتفاء الحرج عن الفعل والترك وهو ثابت قبل ورود الشرع مستمر بعده (و) الاصح (أن الوجوب) لشئ (اذا نسخ) كأن قال الشارع نسخت وجوبه

معنيان حتى يختلف فى المراد منهما فى لسان الشرع فسقط قول الشيخ اذ هذا الدليل جار بعينه
فى غير الاباحة وبما يناسب ذلك ويرمز اليه نسبته مقابل الاصح لبعض المعتزلة ولو كان المراد
الاختلاف فى ان الاباحة ثابتة بالشرع أو بالعقل لم تتجه نسبة ذلك لبعضهم فان تحكيم العقل
مشهور عن المعتزلة من غير تقييد ببعضهم فتأمله وبما تقرر يظهر للمتامل ما فى تقرير الكورانى
فى هذا المقام وأنه بمعزل عن المقصود (قوله بقى الجواز) أقول بقاء الجواز بمقتضى النسخ
لا ينافى انه قد يمتنع العمل به عند المعارض اذ غاية بقاء الجواز أن يكون كدليل عورض بما
يقدم عليه فلا يرد ان نسخ استقبال بيت المقدس لم يبق معه الجواز لان انتفاء الجواز من دليل
آخر لا من مجرد النسخ هذا ان لم يثبت ان النسخ فيه وجوبا أو جوازا والا فلا ورود لذلك مطلقا وأما
قول الكورانى وقد علم من تقريرنا جوابه حيث قلنا انتفاء المركب تارة يكون بانتفاء جميع
الاجزاء والقائلون ببقاء الجواز بعد النسخ لم يدعوا قضية كلية حتى يرد عليهم النقض اه ففيه
ما فيه وقد نقل السعد فى شرح الشمسية عن الشيخ فى الشفاء ان المطلقات المستعملة فى العلوم
كليات فليتامل (قوله ولا رادة ذلك قال أى عدم الحرج) قال شيخنا العلامة اى ولا رادة ان
الجواز الباقى هو الاذن فى الفعل بما يقومه من الاذن فى الترك قال ذلك ولا يخفى على ذى لب ان
الكراهة يصدق عليها عدم الحرج دون الاذن فى الفعل والترك لانها نهى ومن ثم كان المكروه
من القبيح المعرف فى النهى عنه دون الحسن المعرف بالماذون فيه كما مر بجميع ذلك فكيف
يصح أن يراد احدى العبارتين بالاخرى اه (وأقول) لا يخفى على ذى لب صحة التجوز ووقوعه
وشيوعه وانه لا حجر فيه حيث وجدت العلاقة والقرينة بل صرح أهل البيان بانه أبلغ من
الحقيقة وحينئذ فيجوز قطعا ان يراد على وجه التجوز بالاذن فى الفعل والترك عدم المنع منهما
على سبيل الحتم وان يجعل علاقة هذا التجوز اللزوم فان العدم المذكور لازم للاذن المذكور
وان يجعل قرينته التفسير المذكور أعنى قوله أى عدم الحرج لان الظاهر المتبادر من الحرج
هو الاثم فالتفسير بعدم الاثم دال على ان المراد بالاذن فى الفعل والترك انتفاء الاثم عنهما فقول
الشيخ دون الاذن فى الفعل والترك قلنا هذا مسلم لو كان المراد بالاذن فى الفعل والترك ما هو
ظاهره لكنه ليس كذلك بل المراد منه معناه المجازى وهو عدم المنع منهما على سبيل الحتم وهذا
قطعا صادق على الكراهة اذ لا منع فيها على وجه الحتم وقوله فكيف يصح ان يراد احدى
العبارتين بالاخرى قلنا هذا عجيب للقطع بانه يصح ان يراد باحدى العبارتين معنى مجازى هو
موافق لمعنى الاخرى فيصح ان يراد باحدى العبارتين الاخرى أى معنى الاخرى بهذا الطريق
فانه يصح قطعا ان يراد بهذا أسد معنى هذا شجاع وفى هذا ارادة احدى العبارتين بالاخرى فقد
ظهر انه لا اشكال فى صحة ما ذكر عند من راجع لبه على انه يمكن ان يكون اطلاق الاذن فى الفعل
والترك على عدم المنع المذكور حقيقة عرفية أيضا وان كان أقل من اطلاقه على ما هو الظاهر
منه اذ لم يثبت عنهم ما ينافى ذلك ولا ينافيه قول المصنف السابق الحسن المأذون الخ لانه مبنى
على الاطلاق الاكثر ثم رأيت شيخ الاسلام قال قوله أو الكراهة قد يقال انه يقتضى دخولها
فى الجواز المبين بقوله من الاذن فى الفعل مع ان الاذن فيه لا يدخلها ويجاب بمنع انه لا يدخلها
اذ الاذن فى الشئ تجويزه اه والظاهر ان مراده بقوله تجويزه عدم المنع منه على سبيل الحتم

(بقى الجواز) له الذى كان
فى ضمن وجوبه من الاذن
فى الفعل بما يقومه من
الاذن فى الترك الذى خلف
المنع منه اذ لا قوام للجنس
بدون فصل ولا رادة ذلك
قال (أى عدم الحرج)
يعنى فى الفعل والترك من
الاباحة أو الندب أو
الكراهة بالمعنى الشامل
لخلاف الاولى

وان ذلك استعمال آخر للاذن ثم يحتمل ان مراده ان ذلك استعمال آخر عرفي حقيقي او مجازي على ما بيناه فليتامل (قوله اذ لادليل على تعيين أحدها) أورد شيخنا العلامة عليه سؤالا وجوابا وأقول مما يضعف السؤال ويقوى الجواب ماقرره من ان النفي قد يتوجه الى المقيد والقيد جميعا (قوله مسئلة الامر بواحد من أشياء يوجب واحدا لابعينه) فيه أمران * الاول قال الزركشي موضع المسئلة اذا شرع التخيير بنص فان شرع بغيره كتخيير المستنجي بين الماء والحجر والتخيير في الحج بين الافراد والتمتع والقران فلا مدخل له في المسئلة لكن الجويني جعل التخيير بين الماء والحجر منها اه قال شيخ الاسلام والوجه عدم تقييدها بذلك من حيث الخلاف في أصلها وأما من حيث ما يترتب على فعل الكل فمسئلة الحج خارجة عن ذلك كما يعلم مما قدمته من ان محله اذا جاز الجمع بين الكل اه أى بخلاف ما اذا لم يجز ومثله قبل ذلك بقوله لجماعة استعدوا للامامة بعد موت الامام فعلى المكلفين نصب واحد منهم ولا يجوز نصب زيادة عليه اه وما ذكر انه الوجه من عدم التقييد هو الذى يظهر أنه الصواب الذى لامعنى للمخالفة فيه فيكون ضابط المسئلة سقوط الواجب بواحد من أمرين أو أمور سواء ثبت التخيير بين ذلك بنص أولا اذ لاوجه للفرق بينهما ويؤيد ذلك ما سيأتى في قول المصنف ولا يجب على المؤخر العزم خلافا لقوم من ان أصح الوجهين كما قاله النووى الوجوب وعليه القاضى الباقلانى وغيره وصرح عليه بانه من قبيل الواجب المخير كما سيأتى مع ان هذا التخيير لم يثبت بالنص وان نوزع فيه لان تلك المنازعة ليست من جهة عدم كون التخيير منصوصا كما يعلم مما سيأتى وحينئذ فمن ذلك تخيير من اشتبه عليه طاهر بنجس بين الاجتهاد بينهما واستعمال ثالث طاهر بيقين كما ذكره بعض شراح منهاج الفقه ومنازعة بعضهم فيه لا التفات اليها ولا ينافى ذلك قولهم الامر بواحد من أشياء حيث يتوهم عدم صدقه على ماقلناه اذ لم يرد فيه الامر بواحد من أشياء لان هذا باعتبار الاصل أو المراد الامر بواحد من أشياء ولو بحسب ما يؤل اليه الحال والحكم وليس هذا أمرا تعبديا حتى يتقيد بظاهر تعبيرهم بل ما أطبقوا عليه من التمثيل بآية الكفارة ليس فيه أمر صريح * والثانى انه قد يقال قوله الامر بواحد معناه ايجابه فيتحد الموضوع والمحمول ويجاب بانا لانسلم اتحادهما لان الموضوع مقيد بالواحد المبهم في الظاهر من أشياء والمحمول مقيد بالواحد منها لابعينه في الواقع وهما متغايران وكأنه قيل الامر بواحد مبهم في الظاهر أمر بواحد لابعينه في الواقع فتغايرا وأفاد الاخبار لان الابهام يحتمل التعيين في الواقع وعدمه وحينئذ فيصح حمل الامر في عبارته على النفسى ولا يتعين حمله على اللفظى (فان قلت) بل يتعين ذلك بدليل قوله يوجب دون ايجاب (قلت) ممنوع لان وصفه بانه يوجب على المبالغة حيث جعل الايجاب موجبا أو على حمل يوجب على معنى يستلزم أو يثبت أى ايجاب واحد من أشياء يستلزم أو يثبت ايجاب واحد لابعينه وبهذا يظهر عدم تعين حمل شيخنا العلامة الامر في المتن على اللفظى بقرينة قوله يوجب لئلا يتحد الموضوع والمحمول فليتامل مع ان هذا الحمل قد لايخلص من الاشكال لان التقدير حينئذ اللفظ الدال على ايجاب واحد من أشياء دال على ايجاب واحد لابعينه منها ولا فائدة في هذا الاخبار (فان قيل) بل فيه فائدة لان قوله لابعينه زائد على ماقبله قلنا فاحمل الامر على النفسى وتحصل الفائدة بذلك (قوله بواحد مبهم) أى في الظاهر فيجامع

اذ لادليل على تعيين أحدها (وقيل) الجواز الباقى بمقومه (الاباحة) اذ بارتفاع الوجوب ينتفى الطلب فيثبت التخيير (وقيل) هو (الاستحباب) اذ المحقق بارتفاع الوجوب انتفاء الطلب الجازم فيثبت الطلب غير الجازم وقال الغزالى لايبقى الجواز لان نسخ الوجوب يجعله كأن لم يكن ويرجع الامر الى ما كان قبله من تحريم أو اباحة أى لكون الفعل مضرة أو منفعة كما سيأتى في الكتاب الخامس (مسئلة الامر بواحد) مبهم

(من أشياء) معينة كما في كفارة اليمين فان في آيتها الامر بذلك تقديرا (يوجب واحدا) منها (لا بعينه) وهو القدر المشترك بينها

كل الاقوال الآتية (قوله من أشياء معينة) قال الشيخ الامام فى شرح المنهاج انما قيد بقوله معينة لانها اذا كانت غير معينة فاما ان يقع التكليف بالقدر المشترك بينها من غير نظر الى الخصوصيات فذلك لا يسمى ابهاما بل هو كالاعتاق كما سبق وليس كلامنا فيه واما ان ينظر الى الخصوصيات كما ذكرناه فى تفسير الابهام فيستحيل لعدم العلم بها ونحن مرادنا هنا بالمعينة المعلومة المتميزة فلذلك قيد بقوله المعينة ليبين صورة المسئلة اه وقوله المعلومة المتميزة (أقول) وجه ذلك انهم فسروا التعين بما به يمتاز شخص عن شخص آخر وظاهر عدم تأتى هذا المعنى هنا اذ الاشياء المذكورة ليست اشخاصا فلا بد ان يراد بالتعين هنا المعلومية والتميز ولهذا قال شيخ الاسلام وقوله معينة أى بنوعها لا بشخصها لان المعين بالشخص انما يكون بعد وقوعه فى الخارج اه لكن يتجه ان يقال أى بنوعها أو بشخصها اذ يعقل الامر بواحد من أشياء معينة بالشخص كاعتق هذا العبد أو تصدق بهذا المد أو بهذا الثوب فليتامل (قوله يوجب واحدا لا بعينه) أى حيث كان للوجوب كما هو ظاهر فان كان للندب كان المندوب واحدا لا بعينه وكذا يقال فى الكراهة فى مسئلة التحريم الآتية وهذا كله فى غاية الظهور ولا ينبغى التوقف فيه ثم رأيت شيخ الاسلام صرح به وقال انه القياس (قوله وهو القدر المشترك بينها) فيه أمران * الاول انه شامل للمتواطئ كما فى أعتق هذا العبد أو ذلك العبد والمشكك كما فى آية الكفارة خلافا لما وقع لبعضهم * والثانى قال شيخنا العلامة فى هذا الكلام وان كان هو حاصل كلامهم نظر اذ المشترك بين أشياء ليس واحدا منها ضرورة بل كل منها واحد منه فليتأمل اه (وأقول) قوله ليس واحدا منها قصد به رد قولهم وهو أى الواحد منها لا بعينه القدر المشترك بينها ولا يخفى على ذى لب خصوصا من له المام بكلام الائمة فى هذه المسئلة ان قولهم المذكور ليس معناه الا ان مفهوم الواحد منها لا بعينه القدر المشترك بينها ضرورة تحقق هذا المفهوم فى كل واحد منها وصدقه عليه فيكون مشتركا بينها وليس معناه ان ذات الواحد منها القدر المشترك فقوله ليس واحدا منها ان أراد انه ليس مفهوم الواحد منها فليس بصحيح لما تقرر مما لا مزيد عليه لذى لب وكيف لا يكون مفهوم الواحد من أشياء مع تحققه فى كل منها وصدقه عليه مشتركا بينها وان أراد انه ليس ذات الواحد منها كما يسبق الى الفهم من قوة عبارته بل يصرح به قوله بل كل منها واحد منه فهو مسلم لكنه خلاف مرادهم كما لا يشتبه على من حضر لبه اذ ليس مرادهم الا مفهوم الواحد منها كما تقرر وكما سيأتى التصريح به متكررا فى كلام السيد لا ذاته فكان منشأ الاشكال اشتباه مفهوم الشئ بما صدق عليه وبينهما بون بائن قال السيد مفهوم أحدها مبهما أمر كلى يصدق على جزئيات متعددة وهو فى نفسه أمر لا يحصل الا فى ضمنها فاذا تعلق به الوجوب والتخيير فقد تعلق به جواز الترك وعدمه وكانه قيل أوجبت عليك أحدها وأجزت لك ترك أحدها وليس هذا الايجاب والتخيير بالقياس الى هذا الكلى فى نفسه بل معناه ان ايها فعلت جاز لك ترك الباقى وأى اثنين تركت وجب عليك الثالث فليس شئ معين من الثلاثة موصوفا بجواز الترك على التعين أو بالوجوب على التعين بل كل واحد يصلح على البدل بهذا تارة وبذلك أخرى وليس التخيير بين واجب وغير واجب بهذا المعنى ممتنعا انما الممتنع التخيير بين واجب قد اتصف بالوجوب على التعين كالصلاة

وأ كل الخبز الخ اه وقال أيضا وذلك الحق الذي بينه هو ان الذي وجب وهو الواحد المبهم أعني هذا المفهوم الكلي لم يخير فيه اذ لا يجوز تركه البتة والتخيير انما هو في كل واحد من المعينات وان كان كل واحد منها يتأدى به الواجب لتضمن كل واحد منها الواجب الذي هو مفهوم أحدها مبهما فليس معنى الواجب المخير انه خير في نفس ذلك الواجب كما يتبادر الى الفهم من هذه العبارة بل معناه الواجب الذي خير في افراده الى ان قال فان قلت هذا التحقيق يدل على ان الواجب الامر الكلي وذلك خلاف ما ذهب اليه المصنف أي ابن الحاجب من ان الامر بالكلي أمر بجزئي مطابق له لامتناع وجوده في الخارج كما سيأتي قلت ما ذكره هنالك فهو وهم ومنه كما سيعلم والجواب بالفرق بين الماهية والفرد المنتشر لا يتم لان مفهوم الفرد المنتشر أمر كلي فان كان هو الواجب ظهرت المنافاة بين الكلامين وان كان الواجب ما صدق عليه من الجزئيات فاما جميعها أو بعضها وكلاهما قادح فيما ذكره من التحقيق وعليك بالتثبت في هذا المقام فانه من مزال الاوهام اه بقي انه هل المراد بالمفهوم الكلي الذي ذكر انه الواجب هو الكلي المنطقي أو الكلي الطبيعي والذي يظهر الثاني (قوله في ضمن أي معين منها) هذا لا ينافي ما تقدم عن السيد من ان الواجب الامر الكلي لا الجزئي خلافا لابن الحاجب لان المراد ان الواجب القدر المشترك لا من حيث تعينه في بعض افراده لكن التعين من ضرورة تحققه ونظيره ما يأتي ان الامر لطلب الحقيقة لا للمرة أو غيرها لكن المرة من ضرورة تحقق المامور به (قوله لانه المأمور به) أقول فيه اشارة حيث أورده بصيغة الحصر الى رد ما تقدم عن ابن الحاجب في كلام السيد من ان الامر بالكلي أمر بجزئي الخ وقد أورد شيخنا العلامة هنا كلاما عن العلامة وعقبه بقوله وأقول كون الواجب هو المشترك ينافي كون الواجب واحدا منها كما مر اه وقد علمت بطلان دعوى هذه المنافاة لان الواحد منها مفهوم كلي هو القدر المشترك بينها كما سبق ايضاحه بما لا مزيد عليه للعاقل (قوله فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات الخ) يفيد ان الخلاف بين هذا القول والاول معنوي وقيل انه لفظي وقد أوضح ذلك شيخ الاسلام في حاشيته (قوله لان الامر تعلق بكل منها) قال شيخنا العلامة ينافيه فرض موضوع المسئلة ان الامر بواحد مبهم من أشياء معينة اه (وأقول) اما أولا فقد أشار الشارح الى ذلك بقوله قلنا ان سلم ذلك أي ان الامر تعلق بكل منها بخصوصه الخ فان فيه اشارة الى منع ذلك وفي منع ذلك اشارة الى مخالفته فرض المسئلة واما ثانيا فلهذا القائل ان يمنع المنافاة اما بان الامر بالواحد المبهم لا ينافي كون الامر بكل واحد بخصوصه لان الواحد المبهم لما كان مشتركا بينها جاز ان يكون الامر به أمرا بكل ما يصدق عليه فقد صرح ان الامر بواحد مبهم من أشياء أي بالقدر المشترك بينها لا ينافي وجوب الجميع لجواز ان يجعل تعليق الحكم بالامر الكلي وسيلة الى تعليقه بكل فرد من أفراده كما تقرر ونظيره ما قيل ان الحكم في القضية الكلية على مفهوم الموضوع على وجه يسري الى كل واحد من أفراده واما بان المراد ان الامر بواحد مبهم بحسب العبارة والصورة أمر بكل واحد في الواقع كما لا يتوهم من ظاهر العبارة والصورة ففرض ان الامر بواحد مبهم بحسب الصورة لا ينافي ان الامر بكل واحد بحسب الواقع وان سلم المنافاة ولا يضره ذلك لانه يقول هذه الترجمة من غيري بحسب ما ظهر له من الحكم فليتأمل

في ضمن أي معين منها لانه المأمور به (وقيل) يجب (الكل) فيثاب بفعلها ثواب فعل واجبات ويعاقب بتركها عقاب ترك واجبات (ويسقط) الكل الواجب (بواحد) منها حيث اقتصر عليه لان الامر تعلق بكل منها بخصوصه على وجه الاكتفاء بواحد منها قلنا ان سلم ذلك لا يلزم منه وجوب الكل المرتب عليه ما ذكر (وقيل الواجب) في ذلك واحد منها

قوله

(قوله اذ يجب ان يعلم الآمر المأمور به) فان قلت لم لا يلزم كون الواجب معينا عند الله أى يلزم ان يكون فى الواقع كذلك فان ذلك هو مدعى هذا القائل كما هو ظاهر بوجوب العلم المذكور فجعل التعين لازما لوجوب العلم مع انه يلزم العلم عند القائل باللزوم وجب العلم أم لا (قلت) لان المطلوب الذى هو كون الواجب معينا أعنى التعين عند الله انما يثبت على تقدير وجوب العلم المذكور ولا يكفى فى ثبوته مجرد لزومه للعلم فانه ان لم يجب العلم فقد لا يوجد فلا يلزم كون الواجب معينا عند الله وهذا فى غاية الظهور بادنى تأمل (فان قلت) لكن قوله الآتى بل يكفى فى علمه به الخ يخالف ذلك لانه يقتضى اعتبار العلم دون وجوبه (قلت) كلا والله لا يخالفه ولا يقتضى ما ذكر لان معناه بل يكفى فى علمه أى الذى يجب ان يكون بقرينة ما صدر به ولعمر الله انه مما لا يرتاب فيه ذو لب . واذا علمت ذلك ظهر لك سقوط ما أورده شيخنا العلامة ههنا حيث قال اعلم ان القائل باللزوم يرى التعين لازما للعلم وجب العلم أم لا ويرى وجوب التعين لازما لوجوب العلم حصل العلم أم لا والشارح جعل التعين لازما لوجوب العلم عند هذا القائل مشيرا الى رده بقوله لا يلزم وقد علمت ما فيه وفى قوله بل يكفى فى علمه رجوع الى ما حققناه والالقال فى وجوب علمه اه كلام شيخنا فاما قوله يرى التعين لازما للعلم الخ فان أراد به انه كان يكفى التعليل بالعلم من غير اعتبار وجوبه فسقوطه ظاهر لان مجرد لزوم التعين للعلم لا يكفى فى ثبوته أعنى ثبوت التعين لجواز ان لا يثبت العلم فلا يثبت التعين اذ ما لم يجب العلم قد لا يثبت فلا يثبت لازمه باعتبار انه لازمه فاعتبار الشارح الوجوب ليس لتوقف اللزوم عليه كما توهمه المعترض بل لتوقف اثبات المطلوب عليه وان لم يرد ذلك فلا يقدح فيما قاله الشارح واما قوله ويرى وجوب التعين لازما لوجوب العلم فان أشار بذلك الى مخالفة ما قاله الشارح لذلك فليس بصحيح لظهور ان مراد هذا القائل بكونه معينا عند الله وجوب ذلك وقد علله الشارح بانه يجب ان يعلم الآمر المأمور به وحاصل ذلك كما لا يخفى لزوم وجوب التعين لوجوب العلم وان لم يشر بذلك الى ما ذكر فلا أثر له فيما قاله الشارح واما قوله والشارح جعل التعين لازما لوجوب العلم فان أراد اعتراض ذلك بان التعين انما يلزم العلم لا وجوبه فسقوطه ظاهر لان التعين اذا لزم العلم لزم وجوبه فان زعم ان وجوب العلم قد يثبت ولا يثبت العلم فسقوط ذلك ظاهر أو اعتراضه بانه كان ينبغى ان يجعل اللازم وجوب التعين لانه المراد قلنا قد بينا ان ذلك هو مراد الشارح ولا مخالفة فى كلامه لذلك أما قوله مشيرا الى رده بقوله لا يلزم فان أراد المنازعة فى هذا الرد المشار اليه فلا التفات اليها لظهور هذا الرد وجريانه على القواعد لان حاصله منع الملازمة التى ادعاها هذا القائل فانه ادعى استلزام وجوب العلم للتعين فاشار الشارح الى منع هذا الاستلزام فحاصل كلامه لا نسلم ان وجوب العلم يستلزم التعين بل يكفى فيه التميز وهذا كلام موجه لا غبار عليه وان لم يرد المنازعة فيه فلا أثر له واما قوله وقد علمت ما فيه فان أراد به انه علم ان التعين لازم للعلم كما قد يصرح بارادته ذلك قوله وفى قوله بل يكفى فى علمه رجوع الى ما حققناه والشارح جعله لازما لوجوب العلم فلا يخفى سقوط ذلك مما بيناه لان التعين اذا صح لزومه للعلم صح لزومه لوجوب العلم ولا يرد ان العلم قد يتخلف عن وجوبه لفساد ذلك كما تقدم بيانه وانما اعتبر الشارح الوجوب لانه المثبت للمدعى كما تقدم ايضاحه بما لا مزيد عليه واما قوله رجوع الى ما حققناه

(معين) عند الله تعالى اذ يجب أن يعلم الآمر المأمور به لانه طالبه ويستحيل طلب المكلف المجهول (فان فعل) المعين فذاك وان فعل (غيره) منها (سقط) الواجب بفعل ذلك الغير لان الامر فى الظاهر بغير معين قلنا لا يلزم من وجوب علم الآمر المامور به ان يكون معينا عنده بل يكفى فى علمه به ان يكون متميزا عنده عن غيره وذلك حاصل على قولنا لتميز أحد المعينات المبهم عن غيره من حيث تعينها

فهو ممنوع والملازمة فى قوله والا فال ممنوعة لان مراده بقوله بل يكفى فى علمه الذى تقدم انه يجب بدليل صدر كلامه فان هذا الكلام متعلق بالصدر ويترتب عليه فعليك بالتأمل ولاتهم ولنك تلك التهويلات فانها لم تبن على أساس وان كان لا بد من الجرد على التقليد فلا يخفى ان تقليد الشارح أحق مع ان نسبة هذه المباحث الى الشارح لامنشأ لها الا الانحراف والا فالشارح لم يزد على ما قالوه كما هو معلوم لمن له اطلاع على ما قرروه (قوله وقيل هو أى الواجب فى ذلك ما يختاره المكلف) قال شيخ الاسلام يعنى الواجب عند الله ما يختاره المكلف بقرينة ما ذكره بعد من ان الاقوال غير الاول متفقة على نفى ايجاب واحد لا بعينه مع كون القول بذلك مع ما قبله من تفاريع القول بان الواجب واحد معين عند الله كما أفاده كلام العضد وغيره وان أوهم كلام كثير كالمصنف خلافه هذا وكلام الشارح فيما يأتى فى تحريم واحد لا بعينه يقتضى موافقة الكثير انتهى وأشار الكمال الى نحوه (وأقول) ما ذكراه غير ضرورى ولا يحتاج اليه ولا يختلف المقصود بجعله من تفاريع القول بان الواجب واحد معين عند الله وعدم جعله كذلك والمصنف غير مقلد للعضد أو غيره خصوصا فى النقليات وانما وصف ما قبله بانه معين عند الله دون هذا مع ان هذا أيضا يعين عند الله باختيار المكلف لان ذاك وجد فيه ظاهر التعيين وهو حصر الواجب فى خصلة بعينها بخلاف هذا (قوله وانما يدركها فى المعين) فيه نظر ظاهر اذ قد تكون المفسدة فى فعل الجميع من أشياء معينة دون كل واحد منها فلا يمتنع تحريم واحد منها لا بعينه اذ بترك أى واحد منها تنتفى المفسدة أو فى ترك الجميع منها دون ترك كل واحد منها فلا يمتنع ايجاب واحد منها لا بعينه اذ بفعل أى واحد منها تنتفى المفسدة فادراك المفسدة فى الفعل أو الترك لا يتوقف على التعيين بالمعنى الذى ادعوه ولعل هذا فى غاية الظهور ثم رأيت السبكى بعد كلام يتعلق بتقرير مذهبهم قال ما نصه وتحقيق هذا الكلام انما ينتج ان المشتمل على الحسن المقتضى للوجوب هو أحدها لا خصوص كل منها فلذلك كان معنى كلامهم ايجاب أحدها على الابهام وانما قصدوا الفرار من لفظ يوهم ان بعضها واجب وبعضها ليس بواجب وانه لا يجوز التخيير بين الواجب وغيره اهـ فليتأمل (قوله وتعرف المسئلة على جميع الاقوال بالواجب المخير) فى شرح المنهاج للشيخ الامام تبعا لغيره فرع اذا باع قفيزا من صبرة فالمعقود عليه قفيز لا بعينه بمعنى القدر المشترك بين أقفزة الصبرة وقالوا ان معناه كل واحد منها على البدل كما قالوا فى خصال الكفارة وعندى انه كعتق الرقبة وقد تقدم تحريره واذا اختار المشترى واحدا منها لا نقول انه كان معينا بل تعين فيه بعد ابهامه وكذا اذا ادعت المرأة الى تزويجها من كفأين وجب من أحدهما كالمستعدين اما اذا طلق احدى امرأتيه أو أعتق أحد عبديه فهو كخصال الكفارة سواء ولا اختصاص للطلاق والعتق بواحد معين فاذا اختار تعين ما يختاره اهـ وقد يقال قضية ما تقدم فى مسئلة بيع القفيز من صبرة ان المعقود عليه القدر المشترك ان الصبرة لو تلفت الا صاعا كان هو المبيع سواء كانت معلومة الصيعان أو مجهولتها لوجود القدر المشترك فى ذلك الصاع الا ان الفقهاء فرقوا بين المعلومة والمجهولة فى ذلك فليتأمل (قوله لتخيير المكلف الخ) فيه اشارة لما تقدم عن السيد من ان الواجب بالحقيقة لا تخيير فيه وذلك لا يضر فى التسمية بالواجب المخير لان

(وقيل هو) أى الواجب فى ذلك (ما يختاره المكلف) للفعل من أى واحد منها بان يفعله دون غيره وان اختلف باختلاف اختيار المكلفين للاتفاق على الخروج عن عهدة الواجب بأى منها يفعل قلنا الخروج به عن عهدة الواجب لكونه أحدها لا لخصوصه للقطع باستواء المكلفين فى الواجب عليهم والاقوال غير الاول للمعتزلة وهى متفقة على نفى ايجاب واحد لا بعينه كنفيهم تحريم واحد لا بعينه كما سيأتى لما قالوا من ان تحريم الشئ أو ايجابه لما فى فعله أو تركه من المفسدة التى يدركها العقل وانما يدركها فى المعين وتعرف المسئلة على جميع الاقوال بالواجب المخير لتخيير المكلف فى الخروج عن عهدة الواجب بأى من الاشياء بفعله وان لم يكن من حيث خصوصه واجبا عندنا

(فان فعل) المكلف على قولنا (الكل) وفيها أعلى ثوابا وعقابا وأدنى كذلك (فقيل الواجب) أى المثاب عليه ثواب الواجب الذى هو كثواب سبعين مندوبا أخذا من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقى فى شعب ٢٥٣ الايمان (أعلاها) ثوابا لانه لو اقتصر عليه لاثيب عليه ثواب الواجب فضم غيره اليه معا أو مرتبا لا ينقصه عن ذلك (وان تركها) بان لم يأت بواحد منها (فقيل يعاقب على أدناها) عقابا ان عوقب لانه لو فعله فقط لم يعاقب فان تساوت فثواب الواجب والعقاب على واحد منها فعلت معا أو مرتبا وقيل فى المرتب الواجب ثوابا أولها تفاوتت أو تساوت لتأدى الواجب به قبل غيره ويثاب ثواب المندوب على كل من غير ماذكر لثواب الواجب وهذا كله مبنى كما ترى على ان محل ثواب الواجب والعقاب أحدها من حيث خصوصه الذى يقع نظر التأدى الواجب به والتحقيق المأخوذ مما تقدم انه أحدها من حيث انه أحدها لا من حيث ذلك الخصوص والا كان من تلك الحيثية واجبا حتى ان الواجب ثوابا فى المرتب أولها من حيث انه أحدها لا من حيث خصوصه وكذا يقال فى كل من الزائد على ما يتأدى به الواجب منها انه يثاب عليه ثواب المندوب من حيث انه أحدها لا من حيث خصوصه (ويجوز تحريم واحد لا بعينه) من أشياء معينة وهو القدر المشترك بينها فى ضمن أى معين منها فعلى المكلف تركه فى أى معين منها وله فعله فى غيره اذ لا مانع من ذلك (خلافا للمعتزلة) فى منعهم ذلك كمنعهم ايجاب واحد لا بعينه لما تقدم عنهم فيهما (وهى كالمخير)

وصفه بالتخيير من قبيل وصف الشئ بوصف متعلقه (قوله أخذا من حديث رواه ابن خزيمة والبيهقى) قد يقال لا يضر ضعف هذا الحديث فى جزم الشارح بهذا الحكم لان ذلك من قبيل الترغيب فى الفضائل والحث على الاهتمام بالواجبات ولا نسلم تقيد صحة الاستدلال على مثل ذلك بصحة الحديث بل يسوغ الاستدلال عليه بالضعيف (قوله فضم غيره اليه معا أو مرتبا لا ينقصه عن ذلك) فان قلت لاشك ان الاوجه خلاف ذلك اذا تأخر الاعلى لكن هل لهذا وجه معقول (قلت) يمكن ان يوجه بان الاعلى لما كان أرجح وأكمل كان تعلق الوجوب به أتم فننظر اليه فى أداء الواجب حيث وجد وان تأخر (قوله لا من حيث ذلك الخصوص والا كان من تلك الحيثية واجبا) أقول هذا الكلام فى غاية القوة وان نازع فيه جمع كالكمال حيث قال فيقال عليه لانسلم ان حصول ثوابه الخاص به بعد ايقاعه يستلزم كون تعلق الايجاب السابق به من حيث خصوصه اذ لا مانع ان يقال افعل أحد هذه الامور وأيها فعلت سقط عنك الطلب وان فعلت منها كذا فلك كذا أو فعلت كذا فلك كذا اه وذلك لان ترتب ثواب الواجب باعتبار انه ثواب واجب على الخصوص باعتبار الخصوص مع فرض عدم وجوب الخصوص مما لا يعقل كما لا يخفى مع صدق التامل واما قوله اذ لا مانع ان يقال الخ فلا يخفى انه لا ينتج ترتيب ثواب الواجب باعتبار انه ثواب الواجب على الخصوص باعتبار الخصوص مع فرض عدم وجوب الخصوص نعم قد يقال ان أحدها من حيث انه أحدها وهو القدر المشترك يتفاوت باعتبار تفاوت الخصوصيات التى تحقق فى ضمنها فلا مانع من ان يتفاوت ثوابه لذلك ويجاب بان التفاوت خارج عن القدر المشترك والواجب ليس الا القدر المشترك فثواب الواجب لا يكون الا على القدر المشترك دون التفاوت الزائد لانه خارج عن الواجب فلا يتعلق به ثوابه (فان قلت) ويمكن ان الشارح لم يقصد نفى تفاوت ثوابه بتفاوته فى افراده وحينئذ فلا اشكال عليه مطلقا بل قد يقال ولا نزاع فى المعنى (قلت) يمنع من ذلك ان التفاوت ليس الا بالخصوص فاذا لم يتعلق به الوجوب لم يتعلق به ثواب الوجوب بقى انه قد يخفى جدا تصور ترتب الثواب على الفرد من حيث انه أحدها دون خصوصه فان لذلك الاول مثلا الاول من حيث خصوصه ثوابا معينا فان حصل بتمامه لم يتفاوت الحال بين قولنا ان الثواب من حيث انه أحدها وقولنا انه من حيث خصوصه وان أسقط بعضه فهو فى غاية الاشكال وكيف يسقط ثواب رتب على فعل وجد بشروطه فليتأمل (قوله وقيل لم ترد به اللغة) أقول لا يخفى على ذى عقل صراحة هذه العبارة فى ان هذا الاختلاف فى الوقوع وعدمه لا فى الجواز وعدمه لكن المراد بان اللغة لم ترد به انها لم ترد بطريقه وهو الصيغة التى يفهم منها النهى عن واحد مبهم من أشياء معينة كما بينه الشارح المحقق بقوله حيث لم يرد بطريقه الخ ولما أورد على المخالف قوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا فانه طريق للنهى عن واحد مبهم من شيئين فقد ثبت ورود اللغة بطريقه أجاب بان هذا انما يكون طريقا لذلك لو كان نهيا عن طاعة واحد مبهم منهما وليس كذلك بل هى نهى عن طاعتهما اجماعا والى الايراد والجواب أشار الشارح بقوله وقوله تعالى الخ ثم رد هذا الجواب بقوله قلنا الاجماع الخ وحاصله ان هذه الصيغة يفهم منها النهى عن واحد مبهم فهى طريق لذلك ولا ينافى ذلك صرفها عن ظاهرها بالاجماع فقد ثبت ورود اللغة

بذلك الطريق غاية الامر انه منع من حملها على معناها الاصلى مانع لكن هذا لاينافى انها طريق لماذكر ولايخفى على ذى عقل فضلا عن ذى فضل حسن هذا التقرير وظهوره ومطابقته للمقصود ومنه يظهر ان الكورانى لم يزد فى هذا المقام بعد خطئه فى فهم المقصود مع ظهوره على التغبير فى وجوه الحسان حيث قال فى قول المصنف وقيل لم ترد به اللغة مانصه اشارة الى منع من جهة المعتزلة تقريره انكم ادعيتم ان النهى عن واحد لابعينه جائز وهو كمسئلة المخير ولايستقيم قياسكم على ذلك اذ فى المخير ورد الامر من الشارع بذلك وفى النهى لاورود للنهى من الشارع بذلك ولا دل عليه اللغة اذلم نجد فى كلام العرب ماهو نص فى ذلك وقوله تعالى ولاتطع منهم آثما أو كفورا التحريم لكل واحد لا لواحد لابعينه وهذا الكلام منهم فى غاية السقوط اذ الكلام فى الجواز لا فى الوقوع وماقاله بعض الشارحين ان الاجماع لمستنده صرفه عن ظاهره ماله معنى صحيح اه فتأمل مااشتمل عليه هذا الكلام الركيك من فساد المعنى فاما قوله اذ الكلام فى الجواز لا فى الوقوع فلايخفى فساده ومخالفته لقول المصنف وقيل لم ترد به اللغة الصريح فى ان هذا الاختلاف فى الوقوع لا فى مجرد الجواز كما تقدم بيانه وكان منشأ غلطه سريان ذهنه الى قول المصنف أولا ويجوز تحريم واحد لابعينه مع غفلته عما الكلام فيه وهو قوله وقيل لم ترد به اللغة الصريح فى الاختلاف فى الوقوع كما تقرر واما قوله وماقاله بعض الشارحين يعنى المحقق المحلى الى قوله ماله معنى صحيح فهو حقيق بقول القائل

قد تنكر العين ضوء الشمس من رمد * وينكر الفم طعم الماء من سقم

وقد علمت حسن ماقاله المحقق المحلى ودقته بما لامزيد عليه لكنه لما خفى على الكورانى ولم يقدر على مطعن فيه لم يزد على التقول الباطل والبهتان الذى ماتحته من طائل كما لايخفى على فاضل واما مايفهم من كلامه من ان المقصود بقول المصنف وهى كالمخير القياس فهو ممنوع بل لم يقصد بذلك الا احالة ماهنا على ماهنالك فى الفروع والاحكام السابقة كما قرره المحقق المحلى (قوله مسئلة فرض الكفاية مهم الخ) قال شيخنا العلامة هذا الحد يتناول مطلق الفرض فلايطرد وقد يجاب بان النظر الى الفاعل فى الكفاية وقع التقييد بتركه وفى مطلق الفرض وقع ترك التقييد به ولذا صدق على قسميه اه (وأقول) يجاب أيضا بوجهين * الاول ان المقصود تمييز فرض الكفاية عن فرض العين لاعن مطلق الفرض أيضا على قياس ماأجاب به الشارح عن ايراد سنة الكفاية وهذا جواب فى غاية الحسن والدقة كما لايخفى واما الاعتراض عليه الآتى فسيأتى بيان فساده * والثانى انا لانسلم تناول هذا الحد مطلق الفرض اذ لايصدق على مطلق الفرض هذا السلب الكلى أعنى مضمون قوله من غير نظر بالذات الى فاعله لثبوت الايجاب الجزئى وهو النظر الى فاعله فى الجملة فى بعض أفراده وقد يتعسف فى حمل جواب الشيخ على هذا الثانى (قوله حصوله) قال شيخنا العلامة الاولى ان يقول تحصيله اذ القصد أى الطلب انما يتعلق بفعل كالتحصيل لا الحصول اه (وأقول) اما أولا فلانسلم الحصر فى قوله انما يتعلق بفعل يؤيد المنع ان الايمان مطلوب والتحقيق انه ليس بفعل لايقال انما المطلوب مقدمات حصوله لانا نقول لايصح ذلك بل هو المطلوب بالذات غاية الامر انه انما صح طلبه والتكليف به للقدرة عليه بواسطة القدرة على مقدمات حصوله على ان ماادعاه من الحصر لاينافى تعبيره

بالاولى

أى والمسئلة كمسئلة الواجب المخير فيما تقدم فيها فيقال على قياسه النهى عن واحد مبهم من أشياء معينة نحو لاتتناول السمك او اللبن أو البيض يحرم واحدا منها لابعينه بالمعنى السابق وقيل يحرم جميعها فيعاقب بفعلها عقاب فعل محرمات ويثاب بتركها امتثالا ثواب ترك محرمات ويسقط تركها الواجب بترك واحد منها وقيل المحرم فى ذلك واحد منها معين عند الله تعالى ويسقط تركه الواجب بتركه أو ترك غيره منها وقيل المحرم فى ذلك مايختاره المكلف للترك منها بأن يتركه دون غيره وان اختلف باختلاف اختيار المكلفين وعلى الاول ان تركت كلها امتثالا أو فعلت وهى متساوية أو بعضها أخف عقابا وثوابا فقيل ثواب الواجب والعقاب فى المتساوية على ترك وفعل واحد منها وفى المتفاوتة على ترك أشدها وفعل أخفها سواء أفعلت معا أم مرتبا وقيل العقاب فى المرتب على فعل آخرها تفاوتت أو تساوت لارتكاب الحرام به ويثاب ثواب المندوب على ترك كل من

بالاولى واما ثانيا فالمطلوب بالذات والمكلف به حقيقة هو وليس المطلوب بالذات هنا الا حصوله واما تحصيله فلا يقصد الا تبعا حتى لو تصور حصول بدون تحصيل لم يطلب تحصيل مطلقا فعبر بالحصول دون التحصيل اشارة الى ذلك ولو عبر بالتحصيل أوهم كونه مقصودا بالذات وليس كذلك وأيضا فاعتبار الحصول أقرب الى عدم النظر بالذات الى الفاعل بعدم ملاحظة فعله واوفق به من اعتبار التحصيل المقتضى ملاحظة فعله كما يظهر مع التأمل بل رعاية ذلك من الدقائق (قوله فى الجملة فلا ينظر الخ) قال شيخنا العلامة اشارة الى ان قوله من غير نظر ليس قيدا من الحد والالكان فى حيز يقصد فيكون عدم النظر المذكور مقصودا ولا معنى له بل هو نتيجة ما قبله ولازم عنه اذا سناد القصد الى الحصول يشعر عرفا بقصره عليه فيلزم ذلك فقوله فى الجملة معناه من غير اعتبار ان الحصول من الكل أو البعض مبهما أو معينا ومشير به الى أن معناه المذكور مستفاد عرفا من تخصيص القصد بالاسناد الى الحصول (فان قلت) بل أشير به الى أنه معنى من غير نظر الخ (قلت) هو عينه لا ملزومه كما يقتضيه التفريع بالفاء (فان قلت) بل معناه أعم من الحصول من الكل أو البعض (قلت) فاستلزامه لعدم النظر المذكور ممنوع فليتأمل اه (وأقول) لا يخفى ما فى هذا الكلام من الخروج عن الظاهر وارتكاب التعسف من غير ضرورة الى ذلك فاما قوله اشارة الى ان قوله من غير نظر ليس قيدا من الحد فلا يخفى منعه بأدنى تأمل فانه فى غاية من مخالفة الظاهر وارتكاب التعسف من غير داع الى ذلك قوله والالكان فى حيز يقصد فيكون عدم النظر المذكور مقصودا الخ قلنا ان أردت بانه فى حيز يقصد تعلقه به كتعلق كل جار ومجرور بعامله سلمنا ذلك لكن لا نسلم ان ذلك يقتضى أن يكون عدم النظر المذكور مقصودا اذ لا يفهم من العبارة حينئذ الا أنه يقصد حصوله ولا ينظر بالذات الى فاعله ولا يفهم منها ان عدم النظر مقصود الا ترى ان قولك قصدت زيارة زيد من غير التفات الى عمرو لا يفهم منه ان عدم الالتفات الى عمرو مقصود بل لا يفهم منه الا أنك جمعت بين قصد زيارة زيد وبين عدم الالتفات الى عمرو ولعمر الله ان هذا فى غاية الظهور وان أراد بانه فى حيز يقصد وقوع القصد على المجرور فالعبارة لا تحتمل ذلك بوجه فضلا عن دلالتها عليه وانما يتوهم منها ذلك لو كانت هكذا يقصد حصوله مع عدم النظر الى فاعله لكنها ليست كذلك كما ترى نعم لو علق من غير نظر الخ بقوله حصوله أمكن دلالته على ذلك لكنه خلاف مدعاه مع انه لا ضرورة الى ارتكابه فالصواب ان قول المصنف من غير نظر الخ قيد فى الحد وانه ليس فى كلام الشارح ما يخالف ذلك بل قوله الآتى وخرج فرض العين فانه منظور بالذات الى فاعله الخ صريح فيه فانه صريح فى ان المخرج لذلك قوله من غير نظر الخ فيكون قيدا فى التعريف ولو صح ما ادعاه الشيخ لقال الشارح وخرج فرض العين فانه لم يقصد حصوله أى لم يخص القصد بحصوله على قياس ما تعسف به الشيخ حيث حمل قول المصنف يقصد حصوله على معنى يقصر القصد على حصوله واما قوله بل هو نتيجة ما قبله ولازم عنه الخ فهو من المبالغة فى التعسف ومخالفة الظاهر مع الاستغناء عنه كما علم مما تقرر بالمحل الذى لا يخفى فلا التفات اليه ولا تعويل عليه واما قوله فقوله فى الجملة معناه من غير اعتبار ان الحصول من الكل أو البعض مبهما أو معينا فنقول سلمنا ذلك لكن هذا لا يتوقف على ما ادعيته وتعسفت فيه بل يصح هذا المعنى

غير ماذكر تركه لثواب الواجب والتحقيق ان ثواب الواجب والعقاب على ترك وفعل أحدها من حيث انه أحدها حتى ان العقاب فى المرتب على آخرها من حيث انه أحدها ويثاب ثواب المندوب على ترك كل من غير ما يتأدى بتركه الواجب منها من حيث انه أحدها (وقيل) زيادة على ما فى المخير من طرف المعتزلة (لم ترد به) أى بتحريم ماذكر (اللغة) حيث لم ترد بطريقه من النهى عن واحد مبهم من أشياء معينة كما وردت بالامر بواحد مبهم من أشياء معينة وقوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا نهى عن طاعتهما اجماعا قلنا الاجماع لمستنده صرفه عن ظاهره

(مسئلة فرض الكفاية) المنقسم اليه والى فرض العين مطلق الفرض المتقدم حده (مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله) أى يقصد حصوله فى الجملة فلا ينظر الى فاعله الا بالتبع للفعل ضرورة انه لا يحصل بدون فاعل فيتناول ماهو دينى كصلاة الجنازة والامر بالمعروف ودنيوى كالحرف والصنائع

وان جعلنا قوله من غير نظر الخ قيدا من التعريف ثم قد يقال الاولى ان يقال معناه من غير اعتبار فاعله ولا اعتبار كون الكل أو البعض مبهما أو معينا واما قوله ومشير به الخ فهو ممنوع منعا لاخفاء فيه مع أدنى تأمل اذ تعسفه ومخالفته لكلام الشارح كما أشرنا اليه أظهر من ان يخفى واما قوله فان قيل بل أشير الى انه معين من غير نظر فأقول فيه يمكن ان يغير هذا السؤال بحيث لا يندفع بالجواب الذى ذكره وذلك بان لا يكون اشارة الى انه معنى ماذكر بل الى عدم اعتبار غير حصول الفعل بالذات فيكون معنى قوله يقصد حصوله فى الجملة يقصد حصوله من غير اعتبار ماعداه بالذات وحينئذ فتفريعه عليه قوله فلا ينظر الخ فى غاية الظهور لظهور المغايرة بين المفرع والمفرع عليه على هذا التقدير (فان قلت) أى فائدة فى تفسير الشارح وأى زيادة فيه على عبارة المصنف (قلت) فيه فوائد منها نفى توهم تعلق قوله من غير نظر بقوله حصوله حتى يتوهم أن يكون عدم النظر الى الفاعل مقصودا فانه خلاف المراد بل لامعنى له كما تقدم ومنها بيان محترز قوله بالذات و بيان ان الفاعل مقصود بالتبع مع توجيهه اذ قد يتوهم عدم الاحتراز واما قوله فى جواب السؤال الثانى قلت فاستلزامه لعدم النظر المذكور ممنوع فيجاب عنه بان الاكتفاء بحصوله من البعض وان قلنا انه على الجميع دليل ظاهر على عدم النظر الى الفاعل بالذات فالاكتفاء بالحصول المذكور يستلزم عدم النظر المذكور استلزاما ظنيا كما هو المراد من التفريع (قوله لان الغرض تمييز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر) أقول هذا جواب حسن صحيح لايمترى فى حسنه وصحته من له المام بكلام الائمة وتصرفاتهم ولقد مر لى فى كلام من يحتج بكلامه فى أمثال ذلك لكنى لا استحضره الآن استعمال مثل هذا الجواب والتصريح بجوازه وقد قال السيد فى حواشى شرح الشمسية اعلم ان المتأخرين اعتبروا فى المعرف ان يكون موصلا الى كنه المعرف أو يكون مميزا للمعرف عن جميع ماعداه ثم قال والصواب ان المعتبر فى المعرف كونه موصلا الى تصور الشئ اما بالكنه أو بوجه ما سواء كان مع التصور بالوجه تمييزه عن جميع ماعداه أو عن بعض ماعداه الى ان قال واما الامتياز عن الكل فلا يجب اه وقال المولى الدوانى فى حواشى التهذيب واشتراط المساواة فى مطلق التعريف ليس مذهب المحققين قالوا المقصود من التعريف التصور سواء كان بوجه مساو أو بوجه أعم أو أخص نعم يشترط فى المعرف التمام ثم أطال فى بيان ذلك اه ولا يخفى ان هذه نصوص قطعية على صحة جواب الشارح فانه اذا كان الصواب وقول المحققين ان المعتبر فى التعريف كونه موصلا الى تصور الشئ بوجه ما فكيف اذا انضم الى ذلك كونه مميزا للمعرف عما قصد تمييزه عنه كما فيما نحن فيه و بذلك يعلم ان الغفلة عن ذلك هى التى أوقعت الكمال فى قوله ولا يخلو الجواب عن اعتناء من الشارح اه حيث أشعر بتوقفه فى هذا الجواب وأوقعت شيخنا العلامة فى قوله هذا العذر يخرج قولهم مهم عن كونه حدا أى معرفا اذ هو ما يميز الماهية عن جميع ماعداها بقرينة تعريفه أيضا بالجامع المانع و بالمطرد المنعكس اه وكيف يقدح قوله اذ هو أى المعرف ما يميز الماهية عن جميع ماعداها مع قول سيد المحققين وسند المدققين والصواب ان المعتبر فى المعرف كونه موصلا الى تصور الشئ اما بالكنه أو بوجه ما سواء كان مع التصور بالوجه يميزه عن جميع ماعداه أو بعض ماعداه وأما الامتياز

وخرج فرض العين فانه منظور بالذات الى فاعله حيث قصد حصوله من كل عين أى واحد من المكلفين أو من عين مخصوصة كالنبى صلى الله عليه وسلم فيما فرض عليه دون أمته ولم يقيد قصد الحصول بالجزم احترازا عن السنة لان الغرض تمييز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بماذكر (وزعمه) أى فرض الكفاية (الاستاذ) أبو اسحق الاسفراينى (وامام الحرمين وأبوه) الشيخ أبو محمد الجوينى (أفضل من فرض (العين) لانه يصان بقيام البعض به الكافى فى الخروج عن عهدته جميع المكلفين عن الاثم المترتب على تركهم له وفرض العين انما يصان بالقيام عن الاثم القائم به فقط والمتبادر الى الاذهان

عن الكل فلا يجب وأما قوله بقرينة تعريفه أيضا بالجامع المانع الخ فلا يرد لان هذا فى المعرف التام وهو ليس بمراد للمصنف ولا للشارح أو على رأى المتأخرين وليس البناء عليه وأوقعت الكورانى فى قوله تعريف المصنف لابد له من قيد آخر ليصير مانعا وهو أن يقال مهم يقصد حصوله من غير نظر الى ذات فاعله مع تأثيم الكل على تقدير الترك والا يدخل فيه سنة الكفاية والعجب من بعض الشارحين أنه عرف سنة الكفاية بما عرف المصنف فرض الكفاية ولم يتنبه لاختلال تعريف المصنف طردا اه فاما اعتراضه تعريف المصنف فقد علم بطلانه مما تقرر وأما قوله والعجب الخ فهو أدل قاطع على تهوره وفساد تصوره وذلك لان ذلك البعض من الشارحين الذى هو سيد الشارحين ومحققهم المولى الجلال المحلى لما ذكر تعريف المصنف لفرض الكفاية المذكور قال ولم يقيد قصد الحصول بالجزم احترازا عن السنة لان الغرض تمييز فرض الكفاية عن فرض العين وذلك حاصل بما ذكر اه ثم قال فى قول المصنف وسنة الكفاية كفرضها وهو أمور أحدها أنها من حيث التمييز عن سنة العين مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله الخ اه ولا يخفى على ذى عقل صراحة هذا الكلام فى اعتراف المحقق بان كلا من التعريفين أسقط منه قيد يحصل به التمييز عن جميع ما عداه وان وجه اسقاطه ارادة التمييز عن شئ مخصوص وذلك حاصل بدونه مع ان تعريفه السنة بما ذكره مراد المصنف من هذا الكلام فهو ليس الا تعريف المصنف فكيف مع ذلك يسوغ لعاقل ان يفترى وينسب اليه تعريف السنة ويدعى عليه عدم التنبه وما أكثر مفاسد عدم التأمل واعتياد التهور وعدم التمهل ومن أمثلة الفضلاء * سريع الجواب كثير الخطأ * (قوله وان لم يتعرضوا له فيما علمت) قال الكمال وتبعوه كأن مراده انه لم يقف عليه فى كلام الائمة صريحا والا فقد وقع فى كلام الشافعى والاصحاب ما يدل عليه فقد قالوا ان قطع الطواف المفروض لصلاة الجنازة مكروه وعللوه بانه لا يحسن ترك فرض العين لفرض الكفاية الى آخر ما أطال به (وأقول لا يخفى ظهوره فى المطلوب وان أمكن أن يصدق هذا التعليل بتساويهما اذ لا يحسن قطع الشئ لمساويه اذ لا مزية له عليه وكذا يقال فى تعليل الشافعى المذكور فى آخر الكلام الذى نقله فيكون حاصله على هذا الاحتمال أنه لا يحسن قطع الشئ لما هو دونه ولا لمساويه لعدم المزية (قوله لا على الكل خلافا للشيخ الامام والجمهور) فان قيل على قول الشيخ الامام والجمهور بماذا يفرق بينه وبين فرض العين قلت بسقوطه عن الجميع بفعل البعض بخلاف فرض العين وفرق الكمال بأن فرض العين يقصد فيه عين الفاعل ابتلاء له بتحصيل الفعل المطلوب وفرض الكفاية يقصد فيه حصول المطلوب من غير نظر الى الفاعل الا بالتبع من حيث ان الفعل لا يوجد بدون فاعل اه (قوله وأجيب بأن اثمهم بالترك لتفويتهم ما قصد حصوله من جهتهم فى الجملة لا للوجوب عليهم) قال الكمال يقال عليه من طرف الجمهور هذا هو اللائق بالاستبعاد أعنى اثم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به فان قيل قد أشار المصنف فى شرح المختصر الى جواب ذلك بقوله ليس الاسقاط عن غيرهم بفعلهم أولى من تأثيم غيرهم بتركهم قلنا بل هو أولى لانه قد ثبت شرعا نظيره من اسقاط ما على زيد باداء عمرو ولم يثبت تأثيم انسان باداء آخر اه (وأقول) قوله يقال عليه الخ يقال عليه هذا انما يأتى لو ارتبط التكليف فى الظاهر بتلك الطائفة الاخرى

وان لم يتعرضوا له فيما علمت ان فرض العين أفضل لشدة اعتناء الشارع به بقصده حصوله من كل مكلف فى الاغلب ولمعارضة هذا دليل الاول أشار المصنف الى النظر فيه بقوله زعمه وان أشار كما قال الى تقويته بعزوه الى قائليه الائمة المذكورين المفيد أن للامام سلفا عظيما فيه فانه مشهور عنه فقط كما اقتصر على عزوه اليه النووى والاكثر (وهو) أى فرض الكفاية (على البعض وفاقا للامام) الرازى للاكتفاء بحصوله من البعض (لا) على (الكل خلافا للشيخ الامام) والد المصنف (والجمهور) فى قولهم انه على الكل لاثمهم بتركه ويسقط بفعل البعض وأجيب بان اثمهم بالترك لتفويتهم ما قصد حصوله من جهتهم فى الجملة لا للوجوب عليهم

بعينها وحدها لكنه ليس كذلك بل كلتا الطائفتين متساويتان فى امتثال الامر ابهاما وتعلقه بهما من غير مزية لاحداهما على الاخرى فى ذلك فليس فى التأثيم المذكور تأثيم طائفة بترك أخرى فعلا كلفت به اذ كون الاخرى كلفت به غير معلوم بل كلتا الطائفتين مستويتان فى احتمال كل أن تكون مكلفة به وهذا يغنى عن جواب المصنف الذى أشار فى شرح المختصر اليه فلا يضر اندفاعه بما قاله المحشى بتقدير تمامه وحينئذ فالاستبعاد الذى زعمه مدفوع فتأمل بل أقول اذا قلنا بالمختار الآتى أن البعض مبهم آل الحال الى أن المكلف طائفة لا بعينها فيكون المكلف القدر المشترك بين الطوائف الصادق بكل طائفة فجميع الطوائف مستوية فى تعلق الخطاب بها بواسطة تعلقه بالقدر المشترك المستوى فيها فلا اشكال فى اثم الجميع (فان قلت) فعلى هذا ما الفرق بين مختار المصنف وقول الجمهور وما فائدة الاختلاف حينئذ فان الخطاب عم الجميع على القولين وكذا الاثم عند الترك (قلت) الفرق أن الخطاب على قول الجمهور تعلق بكل واحد بعينه ولا كذلك على قول المصنف فانه عليه انما تعلق بكل بطريق السراية من تعلقه بالمشترك ومن فوائد الخلاف ما ذكره الشارح بقوله ثم مداره على الظن الخ فانه أفاد أن من شك أن غيره هل فعله لا يلزمه على قول البعض ويلزمه على قول الكل والفرق أنه خوطب به بعينه ابتداء على قول الجمهور فلا تسقط عنه الا ان ظن فعل الغير بخلافه على قول المصنف وقوله قلنا بل هو أولى لانه ثبت شرعا نظيره الخ يقال عليه ليس الدين نظير ما نحن فيه كيف لا لان دين زيد واجب عليه وحده بحسب الظاهر ولا تعلق له بغيره فلذا صح أن يسقط باداء غيره ولم يصح ان يأثم غيره بترك أدائه بخلاف ما نحن فيه فان نسبة الواجب فى الظاهر لكلتا الطائفتين على السواء فجاز أن يأثم كل طائفة بترك غيرها التعلق الوجوب بها بحسب الظاهر واستوائها مع غيرها فى التعلق وأما قوله ولم يثبت تأثيم انسان باداء آخر فهذا لا يطابق المبحث اذ ليس المدعى تأثيم أحد باداء غيره بل تأثيمه بترك غيره فالمطابق له ان يقول ولم يثبت تأثيم انسان بترك أداء آخر وحينئذ يتخلص منه بأن التعلق فى الظاهر مشترك بين سائر الطوائف فليتأمل (قوله قال المصنف ويدل لما اخترناه الخ) فيه كلامان * أحدهما للكمال قال يجاب عنه بأن الآية ونحوها كقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية مؤول بالسقوط بفعل الطائفة جمعا بينه وبين ظاهر قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ونحوه اهـ وهذا ذكره ابن الحاجب بقوله قالوا فلولا نفر قلنا يجب تأويله على المسقط جمعا بين الادلة اهـ (وأقول) لا يخفى ما فيه فان تأويل أدلة المصنف الظاهرة فى مطلوبه كما لا يخفى للجمع بينها وبين ظاهر قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ونحوه ليس أولى من العكس لذلك وأما قول شيخ الاسلام قال الزركشى فى الاستدلال به نظر وقد استدل به القرافى على أن الوجوب متعلق بالمشترك الخ فلا يخفى ما فيه لان هذا لا ينافى مختار المصنف لان حاصله انه على بعض مبهم والبعض المبهم هو القدر المشترك * والثانى لشيخنا العلامة قال بعد توجيه التعبير باللام دون على فى قوله ويدل لما اخترناه ما نصه ثم لا يخفى أن كون المطلوب منه الفعل هو الكل أو البعض يقتضى أن الفاعل منظور اليه بالذات وأن طلب الفعل هو طلب الفاعل بالفعل فكون الفعل مطلوبا والفاعل غير منظور اليه بالذات غير معقول اهـ (وأقول) لا يخفى أن دعواه عدم الخفاء فى أمر لم تثبت بداهته ولا ضروريته من غير

قال المصنف ويدل لما اخترناه قوله تعالى ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وذكر والده مع الجمهور مقدما عليهم قال تقوية لهم فانه أهل لذلك (والمختار) على الاول (البعض مبهم) اذ لا دليل على انه معين فمن قام به سقط الفرض بفعله (وقيل) البعض (معين عند الله تعالى) يسقط الفرض بفعله وبفعل غيره كما يسقط الدين عن الشخص بأداء غيره عنه

(وقيل) البعض (من قام به) لسقوطه بفعله ثم مداره على الظن فعلى قول البعض من ظن أن غيره لم يفعله وجب عليه ومن لافلا وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله سقط عنه ومن لافلا (ويتعين) فرض الكفاية (بالشروع) فيه أي يصير بذلك فرض عين يعني مثله في وجوب الاتمام (على الاصح) بجامع الفرضية وقيل لايجب اتمامه والفرق أن القصد به حصوله في الجملة فلا يتعين حصوله ممن شرع فيه فيجب اتمام صلاة الجنازة على الاصح كما يجب الاستمرار في صف القتال جزما لما في الانصراف عنه من كسر قلوب الجند وانما لم يجب الاستمرار في تعلم العلم لمن آنس الرشد فيه من نفسه على الاصح لان كل مسئلة مطلوبة برأسها منقطعة عن غيرها بخلاف صلاة الجنازة وماذكره تبعا لابن الرفعة في مطلبه في باب الوديعة من أنه يتعين بالشروع على الاصح بالنظر الى الاصول أقعد مما ذكره البارزي في التمييز تبعا للغزالي من أنه لايتعين بالشروع على الاصح الا الجهاد وصلاة الجنازة وان كان بالنظر الى الفروع أضبط (وسنة الكفاية) المنقسم اليها والى سنة العين مطلق السنة المتقدم حده (كفرضها) فيما تقدم وهو أمور أحدها انها من حيث التميز عن سنة العين مهم يقصد حصوله من غير نظر بالذات الى فاعله كابتداء السلام وتشميت العاطس والتسمية للاكل من جهة جماعة في الثلاث مثلا ثانيها انها أفضل من سنة العين عند الاستاذ ومن ذكر معه

سند يدنيه مما لايسمع مثله في مقام النزاع كما لايخفى على من له معرفة بقواعد البحث فترتيبه على ذلك زعم عدم المعقولية المذكور ترتيب على غير أساس ويكفينا أن طلب الفعل من غير تعيين الفاعل مع الاكتفاء به من أي فاعل كان بل من غير المكلف في بعض الاحكام دليل ظاهر في أن المنظور اليه بالذات هو الفعل دون الفاعل وان الفاعل لم ينظر اليه الا لتوقف الفعل عليه ومما يقرب المعقولية انا نقطع بان السلطان مثلا قد يأمر بابلاغ بعض الامور رعيته من غير أن يتعلق غرضه بالمبلغ الا من حيث احتياج التبليغ اليه حتى لو حضرت رعيته عنده قبل التبليغ بلغها بنفسه فلو كان المبلغ منظورا اليه مابلغ بنفسه وأعرض عن تبليغ المبلغ واذا عقل هذا في الشاهد فما المانع من جواز مثله فيما نحن فيه فدعوى انه غير معقول من غير المعقول (قوله وقيل البعض من قام به) قال شيخ الاسلام هذا من تفاريع القول قبله وان أوهم كلامه ككثير خلافه اه (وأقول) لما لم يتفاوت الحال بين كونه من تفاريع ماقبله وكونه مستقلا مع ظهور الفرق بينهما فان تعين ذلك بالشخص وهذا بالاضافة الى القائم به لم يلتفت لذلك ولم يعد مثل هذا الايهام ايهاما فانه لا أثر له (قوله من ظن أن غيره لم يفعله) قال شيخ الاسلام أي ولا يفعله أيضا اه وهو حاصل كلام الكمال وللقائل أن يقول هذا مما لاحاجة اليه وان اقتضاه كلام المحصول وغيره لانه حيث لم يقع الفعل لم ينقطع تعلق الخطاب به وان ظن أن غيره يفعله في المستقبل والحاصل انه حيث ظن انتفاء الفعل فيما مضى كان الوجه بقاء تعلق الخطاب به وان ظن أن غيره يفعله في المستقبل فما أفاده كلامه من انه لو ظن أن غيره لم يفعله فيما مضى وانه يفعله في المستقبل ينقطع عنه تعلق الخطاب فيه نظر (قوله وجب عليه) استشكله الاسنوي بالاجتهاد فانه من فروض الكفاية ولا اثم في تركه والالزم تأثيم أهل الدنيا قال فان قيل انما انتفى الاثم لعدم القدرة قلنا فيلزم أن لايكون فرضا اه (وأقول) الوجه حيث انتفت القدرة حتى قدرة التوصل اليه التزام انه ليس بفرض (قوله ومن لافلا) يدخل من لم يظن شيأ فلا يجب عليه قال شيخ الاسلام وان أدى ذلك الى أن لايفعله أحد اه ويوجه بعدم عموم الوجوب في الواقع مع احتمال فعل الغير ومع ذلك فلا يخلو عن نظر (قوله وعلى قول الكل من ظن أن غيره فعله) قال شيخ الاسلام أو يفعله اه وفيه ماتقدم (قوله بجامع الفرضية) قال شيخنا العلامة قد يعترض كونه جامعا بانه لو صح لزم اشتراكهما في وجوب الشروع واللازم منتف اه (وأقول) لانسلم انتفاء اللازم لان المعتبر في الشروع الواجب هو شروع من لابد منه في أداء الفرض لكنه في فرض العين هو الجميع وفي فرض الكفاية هو البعض فان شروع طائفة فيه وقيامهم به أمر لازم بحيث لو اتفق اعراضهم فقد اشترك الفرضان في أن الشروع ممن يتأدى به الفرض أمر واجب وان اختلف من يتأدى به الفرض فيهما فظهر بذلك ثبوت اللازم وعدم انتفائه فتأمله فانه في غاية الحسن والدقة والعجب من الشيخ كيف خفي عليه ثم رأيتني أجبت مرة أخرى بأنه يمكن منع الملازمة لاستلزامها محالا لان الكلام ليس في الشروع في الجملة لوجوبه قطعا كما هو ظاهر بل في الشروع بالنسبة للجميع فلو وجب كان فرضا عينيا لوجوبه على كل عين حينئذ وهو خلاف المفروض من أنه فرض كفاية والحاصل انه قام المانع من وجوب الشروع بخلاف وجوب الاتمام لان علته حرمة القرضية وهي موجودة من غير مانع وعندي أن الاول أقعد وأصوب

فليتأمل (قوله لسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل) قال شيخنا الشهاب يلزم على هذا أن الفرقة الثانية اذا فعلت سنة الكفاية لا يسلك بها مسلك فرض الكفاية في ترتب الثواب على فعلها كالفرقة الاولى لان المدرك هناك بقاء الطلب وان سقط الحرج والفرض هنا سقوط الطلب فلا ثواب وعلى ذلك منع ظاهر ولو قيل ان سنة الكفاية أفضل من سنة العين لسقوط اللوم المترتب على تركها بفعل القائم بها الكان ملائما لما سلف في فرض الكفاية (فان قيل) أين النهي على تركها كي يترتب اللوم (قلت) من حيث ان الامر بالشئ يفيد النهي عن تركه غاية الامر انه دليل عام غير خاص بكل مسئلة مسئلة من حيث خصوصها اه (قوله الذي يسعه وغيره) قال شيخنا العلامة فيه ايماء الى أن جميع مراد به المجموع وان وقت الاداء هو مجموع ذلك الوقت وان أجزاءه هي اجزاؤه والذي يقتضيه التأكيد بجميع أن المؤكد بها لا بد أن يكون ذا أجزاء تحقيقا أو تقديرا يقصد شمول الحكم لها فالمطابق له أن كل جزء من أجزاء وقت الظهر ونحوه جوازا وقت لادائه وذلك لا ينافي أن مجموعها وقت أداء أيضا لصدق حد الوقت بما سبق من الزمان المقدر له شرعا عليه وعلى كل منها اه (وأقول) ما زعمه من أن فيه ايماء الى ما ذكر ممنوع بل انما أومأ الى أن المراد بكل من وقت الظهر في قوله بجميع وقت الظهر وقوله وقت أدائه الذي يسعه وغيره ومن الهاء المجرورة بفي في قوله ففي أي جزء منه أوقع هو مجموع الوقت ولهذا وصفه في الثاني بقوله الذي يسعه وغيره فان الذي يسعه وغيره هو المجموع ونحوه لا أي جزء منه أوقع فيه والى أن المراد بجميع كل جزء منه لا المجموع بدليل قوله ففي أي جزء منه أوقع الذي وقع بيانا لجميع الواقعة تأكيدا لوقت الظهر ذي الاجزاء والى أن قول المصنف وقت لادائه خبر عن جميع الواقعة على الاجزاء فيفيد ان كل جزء من جملة الوقت وقت لادائه فقد أفاد كلامه أن كل جزء من مجموع الوقت وقت لادائه وبواسطة التأكيد بالجميع وان مجموع الوقت موسع فقد أتى بما يوافق المطلوب ويطابقه قضية التأكيد بجميع وعند ذلك يظهر سقوط هذا الاعتراض هنا رأسا (قوله لا في الزائد عليه) أي على الوقت أي وقت الجواز من وقت الضرورة (أقول) قضيته انه أراد بالزائد عليه من وقت الضرورة ما لا يسع الصلاة لان وقت الجواز هو ما يسعها فما زاد عليه هو ما لا يسعها ولا يخفى ان ما لا يسعها صادق بما يسع ركعة فأكثر وبما لا يسع ركعة فلهذا قال وان كان الفعل فيه أداء بشرطه أي بان يدرك فيه ركعة وقد أطلقت الفقهاء وقت الضرورة على مقدار تكبيرة أي فأكثر من آخر الوقت في حق من زال عذره حينئذ من أرباب الاعذار كحيض وجنون واغماء وصبا واطلاق ذلك يشمل ما يسع الصلاة وقضية ذلك أن يكون بين وقت الضرورة بالمعنى الذي اقتضاه كلامه ووقت الضرورة بالمعنى الذي اقتضاه طريق الفقهاء عموم وخصوص من وجه اذ يجتمعان فيما لا يسع الصلاة في حق صاحب العذر الزائل وينفرد الاول في ذلك في حق غير صاحب العذر والثاني فيما يسع الصلاة ولا يخفى شموله بالمعنيين لوقت الحرمة عند الفقهاء فقول شيخ الاسلام في قوله من وقت الضرورة أي ومن وقت الحرمة أيضا اه فيه نظر لعدم الحاجة اليه فتأمله (قوله في قولهم بوجوب العزم) أي في أول الوقت على مريد التأخير عنه قال العضد قال القاضي انه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة وهو انه لو أتى باحدهما أجزأ ولو أخل بهما عصى وذلك معنى

لسقوط الطلب بقيام البعض بها عن الكل المطلوبين بها ثالثها انها مطلوبة من الكل عند الجمهور وقيل من بعض مبهم وهو المختار وقيل معين عند الله تعالى يسقط الطلب بفعله وبفعل غيره وقيل من بعض قام بها رابعها انها تتعين بالشروع فيها أي تصير به سنة عين يعني مثلها في تأكد طلب الاتمام على الاصح (مسئلة الاكثر) من الفقهاء ومن المتكلمين على (أن جميع وقت الظهر جوازا ونحوه) أي نحو الظهر كباقي الصلوات الخمس (وقت لادائه) ففي أي جزء منه أوقع فقد أوقع في وقت أدائه الذي يسعه وغيره ولذلك يعرف بالواجب الموسع وقوله جوازا راجع الى الوقت لبيان أن الكلام في وقت الجواز لا في الزائد عليه أيضا من وقت الضرورة وان كان الفعل فيه أداء بشرطه (ولا يجب على المؤخر) أي مريد التأخير عن أول الوقت (العزم) فيه على الفعل بعد في الوقت (خلافا لقوم) كالقاضي أبي بكر الباقلاني من المتكلمين وغيره في قولهم بوجوب العزم ليتميز به الواجب الموسع عن المندوب في جواز الترك

وجوب أحدهما فثبت الجواب أنا نقطع أن الفاعل الصلاة ممتثل لكونها صلاة بخصوصها لا لكونها أحد الامرين مبهما اه ويمكن أن يجاب بان القطع بما ذكر مسلم بالنسبة لجملة الوقت اذ لا تخيير بالنسبة اليه دون الجزء الاول منه الذي هو محل الكلام حتى لو فعلت في أول الوقت كان الامتثال لكونها صلاة بخصوصها بالنسبة لجملة الوقت ولكونها أحد الامرين بالنسبة لخصوص الجزء الاول من الوقت ثم قال العضد وأيضا فلا نسلم ان الاثم بترك العزم انما هو لكونه مخيرا بينه وبين الصلاة حتى يكون كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا أي عند الالتفات اليه اجمالا وتفصيلا عند تذكره أي خصوصه من أحكام الايمان فيثبت مع ثبوته سواء دخل وقت الوجوب أو لم يدخل فلو تو ترك واجب بعد عشرين سنة أثم وان لم يدخل الوقت ولم يجب اه ويمكن أن يجاب بأن ذلك لا يمنع الوجوب على التخيير بين الفعل والعزم فان من بادر بفعل الصلاة أول الوقت سقط عنه وجوب العزم على فعلها اذ لا معنى له مع فعلها ومن عزم أول الوقت على فعلها سقط عنه المبادرة الى فعلها والفرق بين هذا العزم والعزم الذي يقول به القاضي وموافقوه أن هذا العزم لا يتقيد بدخول الوقت وانما يجب عند ملاحظة الواجبات اجمالا أو تفصيلا حتى اذا غفل عنها لم يأثم بترك العزم بخلاف الذي يقول به القاضي فانه مختص بدخول الوقت والقياس تأثيمه مع الغفلة حيث كانت عن تقصير كما يأثم بغفلته عن الصلاة حيث كانت كذلك (قوله وأجيب بحصول التمييز بغيره الخ) قال الكمال المجيب بذلك هو المصنف في شرح المختصر وهو محل مناقشة اذ المراد في جوابه التأخير عن جملة الوقت المقدر وكلامهم انما هو في التأخير عن زمن تعلق الوجوب وهو أول الوقت ومرادهم في التعليل التمييز الحاصل بتمييز المكلف وهو أن يميز المكلف تأخيره الجائز عن غيره بان يقصد بتأخير الفعل في الوقت فقد قال الاصحاب في جمع التأخير انه يجب على المسافر ان يقصد في وقت الاولى الاتيان بها في وقت الثانية تمييزا التأخير الواجب عن غيره الخ (وأقول) لا يخفى ضعف هذه المناقشة واتجاه جواب المصنف لانهم انما احتجوا بتمييز الواجب الموسع عن النفل وهذا التمييز حاصل بما ذكره المصنف واعتبار تمييز المكلف مع تمييز الفرض في نفسه مما لا حاجة اليه ولا دليل عليه واما التأييد بما قاله الاصحاب في جمع التأخير فلا يخفى ضعفه أيضا للظهور الفرق اذ في ذلك اخراج الصلاة عن جملة وقتها الاصلي فلابد من صارف عن العدوان الذي هو الاصل في اخراجها عنه بخلاف ما نحن فيه اذ ليس فيه سوى الاخراج عن أول الوقت الاصلي فليتأمل واما التأييد باتفاق أصحابنا في مسئلة الامر المطلق عن التقييد بوقت أو فور على انه يجب العزم عند وروده الامر ففيه ما سبق في كلام العضد والكلام انما هو في عزم خاص يتعلق بدخول الوقت دون غيره فليتأمل (قوله وقال الحنفية ما اتصل به الاداء من الوقت الخ) قال الكوراني وهذا الامتياز عن مذهب الجمهور وقتاله انتهى (وأقول) ان أراد لا يتميز في نفسه فهو ممنوع لانحصار وقت الاداء على هذا فيما لاقاه الفعل وعدم انحصاره فيه على مذهب الجمهور وبهذا القول ينكر الواجب الموسع كما سيأتي في كلام الشارح بخلاف قول الجمهور فانه يثبته وان أراد لا يتميز من جهة فائدته فهو قريب (قوله وقع واجبا بشرط بقائه الخ) فيه أمور الاول قال شيخنا العلامة فيه اشكال

وأجيب بحصول التمييز بغيره وهو ان تأخير الواجب عن الوقت يؤثم (وقيل وقت أدائه (الاول) من الوقت لوجوب الفعل بدخول الوقت (فان أخر) عنه (فقضاء) وان فعل في الوقت حتى يأثم بالتأخير عن أوله كما نقله الامام الشافعي رحمه الله تعالى عن بعضهم وان نقل القاضي أبو بكر الباقلاني الاجماع على نفي الاثم ولنقله قال بعضهم انه قضاء يسد مسد الاداء (وقيل) وقت أدائه (الآخر) من الوقت لانتفاء وجوب الفعل قبله (فان قدم) عليه بان فعل قبله في الوقت (فتعجيل) أي فتقديمه تعجيل للواجب مسقط له كتعجيل الزكاة قبل وجوبها (و) قال (الحنفية) وقت أدائه (ما) أي الجزء الذي (اتصل به الاداء من الوقت) أي لاقاه الفعل بان وقع فيه (والا) أي وان لم يتصل الاداء بجزء من الوقت بان لم يقع الفعل في الوقت (فالآخر) أي فوقت أدائه الجزء الآخر من الوقت لتعينه للفعل فيه حيث لم يقع فيما قبله (و) قال (الكرخي ان قدم) الفعل

لان واجبا حال فان كانت مقارنة لعاملها لزم ان شرط الوجوب وهو البقاء متأخر عنه والشرط انما يتقدم أو يقارن وان كانت مقدرة لزم ان صفة الفعل أى وجوبه توجد بعد انعدامه وقد يجاب بان البقاء شرط للحكم على المقدم بالوجوب لا للوجوب الخ انتهى (وأقول) يجاب أيضا بان معنى وقع تبين أى فى آخر الوقت وقوعه واجبا بشرط بقائه فشرط البقاء شرط لتبين الوقوع وهو مقارن له لان زمانهما آخر الوقت ولا يخفى مغايرة هذا الجواب لجواب الشيخ وأنه أوفق بقول الشارح المتبين به الوجوب وكان مبنى جواب الشيخ على اختيار أن الحال منتظرة أى حال كونه محكوما فى آخر الوقت بوجوبه بشرط بقائه فلا اشكال لان البقاء انما يتحقق آخر الوقت وهو وقت الحكم فتقارن الشرط والمشروط وأما جعل واجبا بهذا المعنى حالا مقارنة فمشكل لان الحكم يتوقف على البقاء وهو غير متحقق فى الحال فكيف يتحقق الحكم فى الحال وجعل الشرط كونه بحيث يبقى لا يخلص لانه غير معلوم فى الحال للحاكم * واعلم انه قد يرد على جوابه انا نعلم قطعا ان نفس الوجوب متوقف على البقاء بدليل انه اذا لم يبق انتفى نفس الوجوب بدليل وقوع ماقدمه نفلا حينئذ وقد يجاب بان كونه شرطا للحكم لا ينافى كونه شرطا لنفس الوجوب أيضا لكن يلزم تأخر الشرط عن المشروط الا ان يجعل شرط الوجوب كونه فى نفس الامر بحيث يبقى ويمكن ان يقال ههنا ثلاثة أمور نفس الوجوب فى نفس الامر وشرطه كونه فى نفس الامر بحيث يبقى لا نفس بقائه وهذا الشرط مقارن لمشروطه الذى هو نفس الوجوب فى نفس الامر ضرورة أنه قبل الآخر اذا كان يمتد أجله الى الآخر متصف بكونه بحيث يبقى الى الآخر ونفس الوجوب فى الظاهر وشرطه كون الظاهر ان يبقى وهذا الشرط مقارن لمشروطه أيضا والحكم بتحقق الوجوب فى نفس الامر وشرطه العلم بتحقق البقاء والحكم المذكور انما يكون آخر الوقت وحينئذ يوجد العلم المذكور فهو مقارن فلتنزل العبارات على هذه الاحوال وعلى هذا فقول الشارح شرط الوجوب عنده يجوز أن يبقى على ظاهره أى شرط نفس الوجوب فى نفس الامر لكن يجعل قوله أن يبقى بمعنى ان يكون بحيث يبقى وكذا قول المصنف وقع واجبا يجوز أن يكون واجبا حالا مقارنة بناء على أن المراد الوجوب فى نفس الامر وأن قوله بشرط بقائه بمعنى بشرط كونه بحيث يبقى فليتأمل * والثانى ان قضيته ان صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت فى آخر الوقت لم يكن واجبا وقد قال الاسنوى فى شرح المنهاج مانصه والثالث وهو رأى الكرخى من الحنفية أن الآتى بالصلاة فى أول الوقت ان أدرك آخر الوقت وهو على صفة التكليف كان مافعله واجبا وان لم يكن على صفة التكليف بأن كان مجنونا أو حائضا أو غير ذلك كان مافعله نفلا هكذا فى المحصول والمنتخب وغيرهما ومقتضى ذلك أن صفة التكليف لو زالت بعد الفعل وعادت فى آخر الوقت يكون أيضا فرضا وكلام المصنف يأباه لانه شرط بقاءه على صفة الوجوب الى آخر الوقت وسبقه الآمدى وصاحب الحاصل وابن الحاجب الى هذه العبارة اهـ * والثالث أن الزركشى ضعف طريقة الكرخى بان كون الفعل حالة الايقاع لا يوصف بكونه فرضا ولا نفلا خلاف القواعد اهـ ويجاب بمنع ذلك لان الممتنع عدم اتصافه فى نفس الامر باحدهما اما عدم الحكم باحدهما والتوقف فى الحكم الى التبين فلا فان الموقوفات كذلك فى الشرع كثيرة (قوله المتبين به

على آخر الوقت بان وقع فعله فى الوقت (وقع) ماقدم (واجبا بشرط بقائه) أى بقاء المقدم له (مكلفا) الى آخر الوقت فان لم يبق كذلك كأن مات أو جن وقع ماقدمه نفلا فشرط الوجوب عنده ان يبقى من أدركه الوقت بصفة التكليف الى آخره المتبين به

الوجوب) أقول المتبادر ان هذا النعت وهذا الضمير للآخر وهو صحيح ولا يرد عليه ان التبين بالبقاء لا بالآخر لان الآخر مقيد بقرينة السياق بحصول البقاء اليه أى المتبين بالآخر الذى حصل البقاء اليه وبذلك يندفع تعيين شيخنا العلامة كون هذا النعت والضمير لقوله أن يبقى مع أن فيه ركة مع قوله وان أخر عنه اذ يصير التقدير وان أخر الفعل عن البقاء بصفة التكليف الى آخر الوقت وان كان صحيحا بنوع تكلف فليتأمل (قوله بان لم يشتغل به أول الوقت مثلا) أى أو ثانيه والحاصل أنه ترك الاشتغال به مع ظن الموت سواء كان ترك الاشتغال به مع ذلك الظن فى أوله أو فى ثانيه وهكذا (قوله عقب ما يسعه منه مثلا) فيه امران * الاول قال شيخ الاسلام فى مثلا هذا راجع الى الموت عقب ما يسعه فان ظن الفوات بسبب آخر كجنون واغماء وحيض فكذلك اه لا يقال هلا جعله ايضا راجعا الى ما يسعه اشارة الى ادخال الزائد على ما يسعه ايضا لانا نقول الزائد على ما يسعه داخل فى قوله ما يسعه فلا حاجة الى الاشارة اليه بمثلا نعم يتجه ان يقال فيما اذا ظن الموت عقب ما يسع مثليه مثلا ان قصد التأخير عن جميع ذلك الزمن فالعصيان واضح او الى ان يبقى منه ما يسعه فقط مثلا فلا بل الوجه حينئذ عدم العصيان لجواز هذا التأخير حينئذ * والثانى انه لم يتعرض الشارح ولا المحشى لمحترز قوله يسعه منه ومقتضاه ومنه انه لو اخر مع ظن الموت عقب ما لا يسعه منه لم يأثم وليس ببعيد لكن لم أقف على نقل فيه (قوله لظنه فوات الواجب بالتأخير) قال شيخنا العلامة الباء سببية متعلقة بظنه فيفيد أن التأخير واقع وانه مع الظن علة العصيان لا بفوات كما يتبادر لان مراده حينئذ ان المظنون تسبب الفوات عن التأخير ولا يلزم منه وقوع شئ من الفوات والتأخير بل الظن وحده وهو غير كاف فى العلية اه (وأقول) ما ادعاه من امتناع تعلقه بفوات ممنوع لان الفرض وقوع التأخير بمعنى الشروع فيه فيصح حينئذ تعليل العصيان بانه ظن تسبب الفوات عن هذا الذى شرع فيه وحاصله انه شرع فى شئ يظن انه يترتب عليه فوات الواجب والشروع فيما يظن انه يترتب عليه ذلك معصية لان تفويت الواجب عمدا معصية والشروع فيما يظن به تفويته شروع فيما يفوت الواجب عمدا فيكون معصية لان العصيان مما يكتفى فيه بالظن ثم رأيت شيخ الاسلام علقه بفوات والكمال علقه بعصى وفيه بعد (قوله ومن أخر مع ظن السلامة من الموت الى آخره) أى آخر الوقت فيه أمور * الاول أن الظاهر ان قوله الى آخره متعلق بقوله السلامة لان تعلقه بقوله أخر يوجب استدراك قوله قبل الفعل من قوله ومات فيه قبل الفعل لان من لازم أنه أخر فعل الواجب الى آخر الوقت أن يكون موته قبل الفعل ومنافاة موته فيه لغرض تأخيره الى آخره اذ لا يصدق تأخيره الى آخره الا ان بقى حيا الى آخره فتأمله * والثانى انه ينبغى أن يكون فى معنى ظن السلامة الى آخره ظن السلامة الى ما يسع مثليه مثلا ومات قبل الفعل وقد بقى من القدر المظنون ما يسعه فليتأمل لم قيد الشارح بقوله الى آخره ولعله اطلع على أن هذه المسئلة مصورة فى كلامهم بما اذا ظن السلامة الى آخر الوقت فذكره اقتداء بهم * والثالث ان قوله هنا مع ظن السلامة مع قوله السابق مع ظن الموت متدافع كما قال شيخ الاسلام فى الشك فى ذلك قال والوجه انه كظن السلامة لانها الاصل ولان الشرع لا يؤثم بالشك فى الفروع اه * والرابع انه ينبغى أن يكون اقتصار الشارح على الموت فى قوله من الموت على وجه التمثيل وأن يلحق به غيره من موانع

الوجوب وان أخر الفعل عنه ويؤمن به قبله لان الاصل بقاؤه بصفة التكليف فحيث وجب فوقت أدائه عنده كما تقدم عن الحنفية لانه منهم وان خالفهم فيما شرطه فذكره المصنف دون الاول المعلوم مما قدمه والاقوال غير الاول منكرة للواجب الموسع لاتفاقها على أن وقت الاداء لا ينفصل عن الواجب (ومن اخر) الواجب المذكور بان لم يشتغل به أول الوقت مثلا (مع ظن الموت) عقب ما يسعه منه مثلا (عصى) لظنه فوات الواجب بالتأخير (فان عاش وفعله) فى الوقت (فالجمهور) قالوا فعله (أداء) لانه فى الوقت المقدر له شرعا (و) قال (القاضيان أبو بكر) الباقلانى من المتكلمين (والحسين) من الفقهاء فعله (قضاء) لانه بعد الوقت الذى تضيق بظنه وان بان خطؤه (ومن أخر) الواجب المذكور بان لم يشتغل به أول الوقت مثلا (مع ظن السلامة) من الموت الى آخره ومات فيه قبل الفعل (فالصحيح) انه (لا يعصى) لان التأخير جائز له والفوات ليس باختياره وقيل يعصى

الوجوب كالجنون ولهذا قال الزركشي وهذا فيما اذا كان الطارئ يرفع الوجوب كالموت فان كان لا يرفعه كالنوم والنسيان فقال ابن الصلاح فى الفتاوى اذا نام فى اثناء الوقت الى أن خرج فينبغي ان يعصى قطعا قال فان غلبه النوم فكالموت اه وكغلبة النوم فى عدم العصيان ما اذا ظن يقظته قبل خروج الوقت كما صرح به شيخ الاسلام كغيره (قوله وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة) قال شيخنا العلامة ان قلت هى متأخرة عن جواز التأخير فلا يصح أن يكون مشروطا بها قلت هى على حذف مضاف أى بعلم سلامتها قال العضد أى ردا على هذا القول لا يقال شرط الجواز سلامة العاقبة اذ لا يمكن العلم بها فيؤدى الى تكليف المحال اه (وأقول) فى تاديته الى ذلك نظر لا يخفى اذ العلم بها وان كان غير ممكن الا أن الجواز المشروط به ليس تكليفا اذ هو الزام ما فيه كلفة أو طلبه والعلم المذكور من متعلق خطاب الوضع دون التكليف نعم ان قيل التكليف خطاب الله المتعلق بفعل المكلف على وجه الاقتضاء أو التخيير أو الوضع كان من التكليف المحال لانه مشروط بالعلم المحال لا التكليف بالمحال الذى هو مراده اه (واقول) اما جوابه عن السؤال الذى أورده فيتوجه عليه أنه غير مخلص لان العلم بالسلامة متاخر عن جواز التاخير لان العلم غير متحقق فى الحال وانما يتحقق بعد والجواز محكوم به فى الحال عند هذا القائل أيضا لا يقال الشيخ لا يسلم أنه محكوم به فى الحال عنده لانا نقول لو لم يكن محكوما به فى الحال ما صح ايراد الشيخ السؤال عليه واما تنظيره فى التادية المذكورة فقد بسط السيد الكلام فيه فقال فى كلام العضد السابق مع زيادة قوله وهذا بخلاف ما وقته العمر فانه لو أخر ومات عصى والا لم يتحقق الوجوب ما نصه فيه بحثان أحدهما انا لا نسلم ان اشتراط جواز التاخير لسلامة العاقبة مع عدم العلم بها يؤدى الى تكليف المحال انما يلزم ذلك أن لو وجب عليه التاخير بشرط السلامة اما لو جاز له التاخير فلا كيف وهو متمكن من الاتيان بالواجب حينئذ على المبادرة نعم لما كان جواز التاخير متعلقا بالفعل المكلف به وفى ثبوته على هذا الاشتراط جهالة كان هناك شائبة تكليف بالمحال اذ مرجعه أن يقال افعل هذا الفعل فى هذا الوقت وافعله فيما بعده بشرط السلامة والتحقيق انه يلزم على هذا الاشتراط أن لا يكون لجواز التأخير فائدة اذ لا يمكن للمكلف العمل بمقتضاه لانه محال منه فلو كان مكلفا به لزم تكليف المحال والا فلا وثانيهما أن الفرق بين ما وقته العمر وبين غيره مشكل فان ما يسع وقته العمر ان لم يجز تاخيره أصلا لم يكن موسعا قطعا وان جاز فاما مطلقا فلا عصيان كالتاخير مع الموت فجأة اذ لا تاثيم بالجائز واما بشرط سلامة العاقبة فيلزم التكليف بالمحال كما فى غيره وأما ما ذكره من انه لو جاز له التاخير أبدا واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب أصلا بخلاف الظهر مثلا فان جواز تأخيره الى أن يتضيق وقته فلا يرتفع الوجوب ففيه انه لا يقدح فيما ذكره من الدليل المشترك بين الصورتين غايته انه يعارضه فى هذه الصورة فلا يتحقق فيها فتقتضى أحدهما المعارضة كل منهما الآخر والذى يمكن أن يقال فى توجيهه هو أن المعارض أعنى ارتفاع الوجوب دليل قطعي وما ذكره ظنى فعمل به فيما عدا صورة المعارضة وفيها يتعين اعمال المعارض القطعى دونه اه وأما قوله كان من التكليف المحال الخ ففيه نظر ظاهر فليتامل (قوله بعد أن أمكنه فعله) أقول الظاهر أن المراد هنا بامكان الفعل القدرة بان تحققت الاستطاعة المشروعة فى

وجواز التأخير مشروط بسلامة العاقبة (بخلاف ما) أى الواجب الذى (وقته العمر كالحج) فان من أخره بعد ان أمكنه فعله

مع ظن السلامة من الموت الى مضى وقت يمكنه فعله فيه ومات قبل الفعل يعصى على الصحيح والا لم يتحقق الوجوب وقيل لا يعصى لجواز التاخير له وعصيانه فى الحج من آخر سنى الامكان

كتب الفقه بخلاف الامكان فى قوله الآتى آنفا يمكنه فعله فيه فان المراد به ان تسعه المدة ولو اريد هنا بالامكان مضى مدة تسعه لم يحتج فى العصيان الى تأخيره بعد ذلك وقد صرح قوله فان من أخره بعد ان أمكنه باعتبار التاخير بعد ذلك الامكان فى العصيان فليتأمل (قوله مع ظن السلامة من الموت) أقول وبالاولى مع الشك فى السلامة أو ظن عدمها كما هو ظاهر (قوله الى مضى وقت يمكنه فعله فيه) فيه أمران * الاول ان هذا الجار والمجرور يتعلق بقوله السلامة على ما اقتضاه ما سيأتى عن شيخنا العلامة أو بآخره كما قاله غيره * والثانى قال شيخنا العلامة لم يقل الى آخر العمر ليطابق قوله أولا الى آخر الوقت لان السلامة من الموت الى آخر العمر قطعية لاستلزمه ولان القطع بها بمجرده لا يكفى فى جواز التاخير بل لا بد معه من ظن مدة تسعه اه (وأقول) فى كلا توجيهيه بحث اما الاول فلأن الذى ينبغى أن يكون القطع فى هذا المقام كالظن بل جريان كلا تعليلى القولين فيه وانما اقتصروا على الظن ليعدده ولى القطع بل لو أرادوا بالظن ما يشمل القطع لم يمتنع بل يحتمل أن ذلك مرادهم فليتأمل وأما الثانى فلأن كون القطع بها بمجرده لا يكفى فى جواز التاخير لا ينافى ذلك التعبير مع التقييد ويمكن توجيه صنيع الشارح بالاشارة الى الفرق بين المسئلتين بان ظن السلامة الى آخر وقت الصلاة يمنع عصيان من مات فيه قبل فعلها حيث كان الباقى بعد الموت من الوقت يسعها بخلاف ظن السلامة الى آخر وقت الحج وهو آخر العمر فانه لا يمنع عصيان من مات قبل فعله حيث كان موته بعد مضى مدة تسعه والحاصل أنه يكفى فى عصيان الحج الموت بغير فعل بعد أول مدة تسعه بخلاف الصلاة على أن الشارح لم يتعرض لجواز التاخير الا أن يريد الجواز المفهوم مما ذكر مقابل الصحيح وظاهر أن المراد عليه الجواز فى الظاهر لتبين العصيان عند الموت بلا فعل فليتأمل (قوله والا لم يتحقق الوجوب) قال شيخنا العلامة لان تحققه يستلزم تحقق العصيان بالترك ونفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فان قيل هذا الدليل جار فيما قبل هذه المسئلة قلت يمكن فيه تحقق العصيان بالترك حتى يخرج الوقت لو عاش فلا يلزم من انتفاء العصيان بالتأخير مع الموت انتفاؤه مطلقا والمستلزم لانتفاء الوجوب هو الثانى لا الاول (فان قلت) قد جمعوا فيما وقته العمر بين جواز التاخير والعصيان وهو جمع بين متنافيين (قلت) الجواز نظرا للظاهر والعصيان نظرا لما فى نفس الامر وفيه بعد شئ اه (وأقول) يرد على جوابه عن السؤال الاول انه يمكن تحقق العصيان بالترك أيضا فى الحج وذلك فى حق نحو من خشى الغصب أو تلف ماله كما صرح بذلك أصحابنا وتقدم فى كلام السيد الاشارة الى فرق آخر بقوله بخلاف الظهر مثلا فان جواز تأخيره الى أن يتضيق وقته وقد يرد عليه ما ذكر أيضا اذ وقت الحج يتضيق بخوف نحو الغصب أو تلف المال ويحرم التأخير حينئذ اللهم الا أن يفرق بكثرة تضيق الوقت قبل الفعل بخلاف خوف الغصب وتلف المال وفيه ما فيه كما لا يخفى ويرد على جوابه عن السؤال الثانى انه لزم منه ان الجواز مشروط بسلامة العاقبة وقد ضعفوا هذه المشروطية فيما قبل هذه المسئلة فيحتاج الى الفرق وقد شرح السيد هذا الاشكال وجوابه فى البحث الثانى السابق عنه ويمكن أن يكون قول الشيخ وفيه بعد شئ اشارة الى ذلك فليتأمل (قوله من آخر سنى الامكان) قال شيخنا العلامة وصف لعام مقدر أى من عام آخر سنى الامكان ولو كان وصفا للسنة لقال اخرى

اه (وأقول) يمكن جعله وصفا لسنة لتأويلها بعام فان المؤنث قد يؤول بالمذكر فيعطى حكمه (قوله لجواز التأخير اليها) قال شيخنا العلامة أى فى نفس الامر وأما فى الظاهر فالى الموت اه وأقول قوله أى فى نفس الامر أى كالظاهر بدليل ما بعده وقوله فالى الموت أى حيث لا عارض كما علم مما قدمناه (قوله اذ لو لم يجب لجاز الخ) قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان الوجوب الذى وقع مقدما ان كان هو المقيد بوجوب الواجب كما مر فالتالى غير لازم وان كان هو المطلق أى الوجوب بوجه ما فاللازم حينئذ من الدليل وجوب الفعل المقدور بوجه ما وهو غير محل النزاع اه أى لان محل النزاع الوجوب بوجوب الواجب كما أفاده قول الشارح السابق بوجوب الواجب (وأقول) يمكن ان يجاب باختيار الشق الاول ويوجه لزوم التالى بان المراد جواز ترك الواجب باعتبار هذا الايجاب فلا يكون هذا الايجاب ايجابا وذلك لانه اذا كان الفرض ان ايجاب الشئ ليس ايجابا لما يتوقف عليه فلا جائز ان يثبت ايجاب ذلك الشئ بدون ما يتوقف عليه اذ لا يتم الشئ بدون ما يتوقف عليه ولا مع ما يتوقف عليه لان الفرض ان ايجابه ليس ايجابا لما يتوقف عليه والحاصل أنه يلزم من كون ايجاب الشئ ليس ايجابا لما يتوقف عليه عدم كون ذلك الايجاب لذلك الشئ ايجابا لذلك الشئ لان الشئ لا يتم بدون ما يتوقف عليه فاذا لم يكن ايجابه ايجابا له لم يثبت ايجابه واما ايجاب ما يتوقف عليه بطريق آخر فلا يفيد فى كون هذا الايجاب المستقل لذلك الشئ ايجابا لذلك الشئ فليتأمل ثم رأيت السيد قرر كلام العضد بما يخرج منه جواب آخر لكنه خاص بالشرط الشرعى فقال ما لفظه يريد ان الشرط الشرعى يجب بذلك الامر الذى وجب به الفعل المشروط اذ لو لم يجب به وليس هناك أمر آخر يقتضى وجوبه على ما هو المفروض لزم ان يكون ذلك الفعل المشروط تمام ما أمر به فاذا أتى به حال عدم الشرط صدق انه أتى بجميع المأمور به فيجب صحة ما أتى به واجزاؤه وخروجه عن عهدة التكليف وهذا ينفى حقيقة الشرطية المستلزمة انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه فلا يكون الشرط الشرعى شرطا للفعل قطعا اه هذا خلف ولا يمكن اجراء هذا الدليل فى الشرائط العقلية والعادية اه وكان وجه عدم امكان الاجراء المذكور ان توقف وجود الشئ على شرائطه العقلية والعادية أمر آخر يقتضى وجوبها وقد فرض فى الدليل انه ليس هناك أمر آخر الا ان يريد بالامر ما يرد من الشارع فليتأمل والظاهر أن هذا الذى ذكره مخالف لقول المولى التفتازانى لا خفاء فى ان النزاع فى ان الامر بالشئ هل يكون أمرا بشرطه وايجابا له والا فوجوب الشرط الشرعى للواجب معلوم قطعا اذ لا معنى لشرطيته سوى حكم الشارع انه يجب الاتيان به عند الاتيان بذلك الواجب كالوضوء للصلاة وهذا كما ان الشرط العقلى معلوم انه لازم قطعا اه فليتامل (قوله وقيل لا يجب بوجوب الواجب مطلقا) قال شيخنا العلامة هذا القول وان دل عليه كلام المصنف والشارح فتقييه صريح كلام التفتازانى قال لا خلاف فى ايجاب الاسباب كالامر بالقتل أمر بضرب السيف مثلا والامر بالاشباع أمر بالاطعام انما الخلاف فى غيره اه (وأقول) هذا الاعتراض مما يتعجب منه بل فساده فى غاية الظهور ولا منشأ له وراء ما يعمى ويصم من حب الاعتراض على المصنف والشارح الا التساهل والاسترواح اما أولا فلان رد كلام المصنف والشارح فى هذا الامر النقلى بكلام المولى

لجواز التاخير اليها وقيل من أولها الاستقرار الوجوب حينئذ وقيل غير مسند الى سنة بعينها (مسئلة) الفعل (المقدور) للمكلف (الذى لا يتم) أى يوجد (الواجب المطلق الا به واجب) بوجوب الواجب سببا كان أو شرطا (وفاقا للاكثر) من العلماء اذ لو لم يجب لجاز ترك الواجب المتوقف عليه وقيل لا يجب بوجوب الواجب مطلقا لان الدال على الواجب ساكت عنه (وثالثها) أى الاقوال يجب (ان كان سببا كالنار للاحراق) أى كماس النار لمحل فانه سبب لاحراقه عادة بخلاف الشرط كالوضوء للصلاة فلا يجب بوجوب مشروطه والفرق ان السبب لاستناد المسبب اليه أشد ارتباطا به من الشرط بالمشروط (وقال امام الحرمين) يجب (ان كان شرطا شرعيا) كالوضوء للصلاة (لا عقليا) كترك ضد الواجب (أو عاديا) كغسل جزء من الرأس لغسل الوجه فلا يجب بوجوب مشروطه

التفتازانى ليس أولى من العكس بل لا يرتاب منصف فى ان العكس أولى لما استقر من ان
المصنف من سعة الاطلاع فى هذا الفن والاستدراك فيه على غيره ما جاوز الحد وفات العد
خصوصا ومن المشهور ان من حفظ حجة على من لم يحفظ واما ثانيا فلصحة نقل الخلاف
فى الاسباب فى كلام الائمة حتى فى كلام ابن الحاجب بل الشارح نفسه صرح به عنه بقوله
الآتى فلا يجب أى السبب كما أفصح به ابن الحاجب فى مختصره الكبير اه والعجب غفلة
الشيخ عنه وعبارة ابن الحاجب فى مختصره الكبير مسئلة ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
اذا كان مقدورا للمكلف غير لازم له عقلا كترك اضداد المأمور به ولا عادة كجزء من الرأس
فى الوضوء وحاصله ما جعله الشارع شرطا من ممكنات المكلف فهو واجب وقيل والسبب اه
فقد صرح بالخلاف فى السبب ورجح عدم الوجوب بقوله وقيل والسبب وقال الاسنوى
فى شرح منهاج البيضاوى ما نصه والثالث ان لا يكون أمرا الا بالسبب ولا بالشرط ثم قال ولا ذكر
لهذا الثالث فى كلام الآمدى ولا كلام الامام وأتباعه نعم حكاه ابن الحاجب فى مختصره الكبير
وان كان كلامه فى الصغير فى أثناء الاستدلال يقتضى ان ايجاب السبب مجمع عليه اه وقد
حقق الكمال ما يندفع به الاعتراض على ابن الحاجب بانه خرق الاجماع الذى نقله فى مختصره
الصغير فقال اعلم ان محل الخلاف فى المسئلة هو ان الامر بالشئ مطلقا هل هو أمر بالمقدور الذى
لا يتم الا به كما ترجم بذلك فى المحصول أو ليس أمرا به والى هذا أشار الشارح بقوله فى أول
المسئلة واجب بوجوب الواجب وبقوله وقيل لا يجب بوجوب الواجب ثم على الاول فهل
وجوب المقدمة متلقى من نفس صيغة الامر بالاصل أو من دلالة الصيغة قولان الثانى منهما
قول الجمهور ونصره ابن برهان وينحل ذلك الى ان الدلالة عليه بالتضمن أو بالالتزام وقد صرح
بالاول امام الحرمين فى البرهان والتلخيص واذا علمت ان ذلك محل الخلاف فاعلم ان محل
الاجماع هو انه اذا وجب المسبب فقد وجب السبب لكن وجوبه عند البعض متلقى من صيغة
الامر بالمسبب وعند البعض من دلالتها وعند البعض من دليل خارجى لا من الصيغة ولا من
دلالتها وهذا هو الذى يذهب اليه ابن الحاجب ومن وافقه كما دل عليه كلامه حيث قال
فى المنتهى انا لا ننكر ان الاسباب واجبة بدليل خارجى وقال فى المختصر وان سلم الاجماع ففى
الاسباب بدليل خارجى والدليل الخارجى هو انه لما لم يكن فى وسع المكلف ترتيب المسبب على
السبب كان القصد بطلب المسببات الاتيان باسبابها كالمأمور بالقتل بالسيف ليس فى وسعه
الا حز الرقبة ونحوه بامرار السيف لا ترتب الموت على ذلك وهذا الدليل هو الذى نقله الشارح
عن بعضهم يريد به المولى سعد الدين اه كلام الكمال والاجماع بهذا المعنى لا ينافى ما تقدم عن
الاسنوى من حكاية القول الثالث لان المنفى على هذا الثالث ان وجوب السبب بوجوب
المسبب وهذا لا ينافى وجوبه بدليل خارجى ولا ما تقدم عن السيد ان فرض المسئلة انه ليس
هناك أمر آخر يقتضى وجوب ما لا يتم الواجب الا به بان يقال اذا كان الفرض ما ذكر فكيف
يتاتى الاجماع مع ان الاجماع لا بد له من مستند وكيف يكون فرض المسئلة ما ذكر مع ان ذلك
الدليل الخارجى أمر آخر يقتضى الوجوب لجواز ان ما نفاه السيد وجود أمر يرد من الشارع
وهذا لا ينافى قيام موجب آخر يستند اليه الاجماع كالدليل الخارجى المذكور فليتامل

اذ لا وجود للمشروطه
عقلا أو عادة بدونه فلا
يقصده الشارع بالطلب
بخلاف الشرعى

فانه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه وسكت الامام عن السبب وهو لاستنادا لمسبب اليه فى الوجود كالذى نفاه فلا يقصده الشارع بالطلب فلا يجب كما أفصح به ابن الحاجب فى مختصره الكبير مختار القول الامام وقول المصنف فى دفعه السبب أولى بالوجوب من الشرط الشرعى ممنوع يؤيد المنع ان السبب ينقسم كالشرط الى شرعى كصيغة الاعتاق له وعقلى كالنظر للعلم عند الامام الرازى وغيره وعادى كحز الرقبة للقتل نعم قال بعضهم القصد بطلب المسببات الاسباب لانها التى فى وسع المكلف واحترزوا بالمطلق عن المقيد وجوبه بما يتوقف عليه كالزكاة وجوبها متوقف على ملك النصاب فلا يجب تحصيله وبالمقدور عن غيره قال الآمدى كحضور العدد فى الجمعة فانه غير مقدور لآحاد المكلفين أى ويتوقف عليه وجود الجمعة كما يتوقف وجوبها على وجود العدد (فلو تعذر ترك المحرم الا بترك غيره) من الجائز

(قوله فانه لولا اعتبار الشرع له لوجد مشروطه بدونه) قال شيخنا العلامة فيه نظر لان اعتباره ان كان باشتراطه لم يفد الدليل وجوبه بوجوب الواجب الذى هو مطلوب الدليل وان كان بايجابه بوجوب الواجب منع اللزوم لان مجرد اشتراطه كاف فى انتفاء وجود مشروطه بدونه اه (وأقول) هذا الاعتراض بمعزل بعيد عن المراد لان المراد ان اشتراطه لذلك الواجب فى نفسه لا فى هذا الطلب الجديد وحاصله ان اشتراطه فى ذلك الواجب فى حد نفسه لما لم يكن الا باعتبار الشرع والا فيمكن وجود صورة ذلك الواجب بدونه كان اللائق قصد الشارع له بطلب الواجب للحاجة الى قصده به لعدم ما يقتضيه بخلاف العقلى والعادى فانه لما لم يمكن وجود صورة الواجب بدونهما كان فى طلبه غنية عن قصدهما بالطلب لان توقف وجوده عليهما مقتض لهما ومغن عن قصدهما فتأمله (قوله ممنوع) أقول المنع يؤخذ من توجيه قول الامام بقوله اذ لا وجود لمشروطه عقلا وعادة بدونه أى فهو مستغن عن الايجاب اذ لا يحتاج الى ايجاب الشىء لآخر الا اذا أمكن تحقق ذلك الآخر بدونه (قوله نعم قال بعضهم القصد بطلب المسببات الاسباب الخ) أقول هذا تأييد لدفع المصنف وأورد شيخنا الشهاب ان هذا الكلام يقتضى اخراج الاسباب عن كونها وسيلة فلا يكون من مقدمة الواجب بل هى الواجب عبر عنها بالمسببات قال فليتأمل ذلك مع قوله أى الكمال فيما سبق لا من الصيغة ولا من دلالتها اه (وأقول) اما الاول فيجاب عنه بان مراد البعض ان الاسباب هى المقصودة بالمباشرة لانها التى يمكن مباشرتها وهذا لا ينافى ان المقصود بالذات حصول مسبباتها واما الثانى فقول الكمال المذكور انما هو قول ثالث فى المسئلة كما يستفاد من كلامه (قوله واحترزوا بالمطلق عن المقيد وجوبه بما يتوقف عليه) أى بما يتوقف وجوبه عليه كما يصرح به تمثيله بقوله كالزكاة وجوبها متوقف على ملك النصاب فلا يجب تحصيله قال شيخ الاسلام المراد بالمطلق ما لا يكون مقيدا بما يتوقف عليه وجوده وان كان مقيدا بغيره كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس فان وجوب الصلاة مقيد بالدلوك لا بالوضوء والتوجه للقبلة ونحوهما اه وقال السيد ما نصه قال الشارح الواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على مقدمة وجوده من حيث هو كذلك وانما اعتبر قيد الحيثية لجواز ان يكون واجبا مطلقا بالقياس الى مقدمة ومقيدا بالنسبة الى أخرى فان الصلاة بل التكاليف بأسرها موقوفة على البلوغ والعقل فهى بالقياس اليهما مقيدة واما بالقياس الى الطهارة فواجبة مطلقا وبالجملة الاطلاق والتقييد أمران اضافيان ولا بد من اعتبار الحيثية فى حدود الاشياء الداخلة تحت المضاف على ما هو المشهور وقد صرح به صاحب الشفاء فى مبحث الجنس اه وقال الزركشى الثانى ان يكون مطلقا ليحترز عن الواجب المقيد بحالة حصول المتوقف عليه كقوله ان ملكت النصاب فزك فلا يقتضى ايجاب ملك النصاب اتفاقا وكذا حج ان استطعت وفى هذا القيد أيضا نظر لانه فيما لا يتم الواجب الا به وكلامه فيما لا يتم الواجب الا به وبينهما فرق ولهذا عبر ابن الحاجب بالواجب ولم يذكر المطلق اه (قوله فلو تعذر ترك المحرم الخ) هذه فروع ثلاثة أشار المصنف بالفاء الى تفرعها على الاصل السابق كما أشار بقوله لتوقف ترك المحرم الذى هو واجب عليه قال الكمال ولا يخفى بعد التأمل ان المتوقف بالحقيقة فى الاخيرين من هذه الفروع تيقن الترك وهو العلم بوجود الواجب لا نفس

وجود

وجود الواجب فلو فسر الشارح قول المصنف لا يتم بما يتناول العلم بوجود الواجب فقال الفعل المقدور للمكلف الذى لا يتم الواجب المطلق الا به بان توقف عليه وجود الواجب أو العلم بوجوده لظهر وجه التفريع اه وسلك الجلال السيوطى هذا المسلك فقال المقدمة قسمان احدهما ما يتوقف عليها نفس وجود الواجب والثانى يتوقف عليها العلم بوجوده وذلك بان لا يمكن الكف عن المحرم الا بالكف عما ليس بمحرم كما اذا اختلطت نجاسة الخ (وأقول) الذى يظهر ان اعراض الشارح المحقق عن ذلك لعدم الحاجة اليه اذ يصدق فى كل من الفرعين الاخيرين ما دام الاشتباه كما هو فرض المسئلة توقف نفس الاتيان بالواجب اى على وجه معتبر شرعا فتأمله (قوله كما قليل وقع فيه بول) أقول قد اشتهر التسامح فى التمثيل والاكتفاء فيه بالفرض فضلا عن كونه على قول وضعف المناقشة فيه فاطالة الكمال وغيره المنازعة فى هذا التمثيل ليست فى محلها (قوله فلم يتعذر فى ذلك الخ) قال شيخنا العلامة قد يعترض بان الواجب وهو ترك المحرم اذا أمكنه فعله وحده لم يكن ترك الجائز حينئذ مما لا يتم الواجب الا به فلا يصح جعله من فروعه كما يشير اليه قوله فلو اه (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا الغفلة الفاحشة اذ لا يخفى بأدنى تأمل ان التمثيل بذلك مقيد بحال الاشتباه وان المكلف حينئذ مخاطب بترك المحرم وان تركه فى ذلك الحال واجب حتى لو استمتع باحداهما فى ذلك أثم كما صرحوا به فى الفروع وان ذلك الترك الواجب فى ذلك الحال متوقف على ترك الجائز فيكون تركه واجبا أيضا لتوقف الترك الواجب عليه وهذا لا ينافيه امكان ظهور الحال والتمكن حينئذ من ترك المحرم وحده لان الكلام ليس باعتبار هذا الحال أعنى الظهور بل باعتبار حال الاشتباه كما تقرر ولعمرى ان هذا فى غاية الظهور والعجب كيف خفى على الشيخ نقوله اذا أمكنه فعله وحده ان أراد فرض الامكان حال الاشتباه فقوله لم يكن ترك الجائز حينئذ مما لا يتم الواجب الا به غير صحيح لان ترك الحرام حال الاشتباه واجب فيكون ما توقف عليه وهو ترك الجائز أيضا واجبا وان أراد فرض ذلك بعد زوال الاشتباه فهذا خلاف موضوع التمثيل فأحسن التأمل والله الموفق (قوله فلم يتناوله ما ذكر قبله) أقول فيه رد لما توهمه الكورانى حيث قال ولو بدل المصنف لفظة أو بكاف التشبيه لكان أولى لكون المسئلة من فروع القاعدة اه فانه ان أراد بالقاعدة ان ما لا يتم الواجب الا به واجب فالتعبير بأو لا ينافى ذلك أو قوله فلو تعذر الخ فليس هذا من فروعها كما تبين (قوله لا يتناول المكروه) فيه أمران * الاول ان المراد انه لا يتناول الماهية أى يتعلق بها باعتبار المكروه أى تحققها فيه فهذه العبارة لا تنافى ما يأتى ان الامر لطلب الماهية بل تمكن مطابقتها لذلك خلافا لما أوهمه كلام شيخنا العلامة * والثانى ان شيخنا العلامة أورد ان المكروه لمكانه من جملة الجزئيات المكروهة وسيأتى انه صحيح فيتناوله الامر فلا يصح العموم ثم أجاب بان الكراهة فى ذلك ليست للفعل بل لكونه فى ذلك المكان فالمكروه ذلك الكون لا الفعل والجزئى الفعل لا الكون اه (وأقول) فى هذا الجواب نظر لان النهى لا يتعلق الا بالافعال والكون المذكور ليس منها فالوجه استثناء ما ذكرا وتقييد القاعدة ثم رأيت شيخ الاسلام قيدها فقال ومحل ما ذكره فى المكروه ومنها اذا كان له جهة أو جهتان بينهما لزوم كما يؤخذ مما سيأتى اه (قوله فلا تصح الصلاة فى الاوقات المكروهة)

كما قليل وقع فيه بول (وجب) ترك ذلك الغير لتوقف ترك المحرم الذى هو واجب عليه (أو اختلطت) أى اشتبهت (منكوحة) لرجل (باجنبية) منه (حرمتا) أى حرم قربانهما عليه (أو طلق معينة) من زوجتيه مثلا (ثم نسيها) حرم عليه قربانهما أيضا اما الاجنبية والمطلقة فظاهر واما المنكوحة وغير المطلقة فلاشتباههما بالاجنبية والمطلقة وقد يظهر الحال فترجعان الى ما كانتا عليه من الحل فلم يتعذر فى ذلك ترك المحرم وحده فلم يتناوله ما ذكر قبله وترك جواب مسئلة الطلاق للعلم به من جواب ما قبلها ولو أخره عنهما لاحتاج الى ذكر ما زدته بعد قوله معينة كما لا يخفى فيفوت الاختصار المقصود له (مسئلة مطلق الامر) بما بعض جزئياته مكروه كراهة تحريم أو تنزيه بان كان منهيا عنه (لا يتناول المكروه) منها (خلافا للحنفية) لنا لو تناوله لكان الشئ الواحد مطلوب الفعل والترك من جهة واحدة وذلك تناقض (فلا تصح الصلاة فى الاوقات المكروهة) اى التى كرهت

أقول الوجه الحسن لهذا التفريع هو ما أشار اليه الشارح المحقق بقوله اذ لو صحت على
واحدة من الكراهتين أى وافقت الشرع بان تناولها الامر بالنافلة المطلقة الخ وحاصله كما
لا يخفى على ذى لب ان صحة الصلاة موافقتها الشرع كما تقدم ان الصحة مطلقا موافقة ذى
الوجهين الشرع وموافقتها الشرع سببه تناول الامر لها اذ العبادة ما لم يؤمر بها ولو من
بعض الوجوه الذى لا يلزم شيأ من وجوه المنع لا تكون موافقة للشرع فلا تكون صحيحة فتكون
صحتها موقوفة على تناول الامر لها على ما ذكر ومستلزمة له وان كان مطلق الصحة الشاملة
لصحة غير العبادات لا تتوقف على ذلك ولا تستلزمه فتناول الامر لها لازم لصحتها فيلزم من نفيه
نفى صحتها لان نفى اللازم يستلزم نفى الملزوم فاستنتاج المصنف نفى صحة الصلاة فى الاوقات
المكروهة من نفى تناول الامر لها استنتاج فى غاية الصحة والظهور لا خفاء فيه ولا ارتياب
واذا علمت ذلك علمت ان اعتراض شيخنا العلامة بقوله ما نصه اعلم ان ابن الحاجب وغيره عرفوا
الصحة عند المتكلمين بانها موافقة أمر الشارع فالصحة تستلزم كون الصحيح مأمورا فيصح
الاستدلال بنفيه على نفيها لان نفى اللازم يستلزم نفى الملزوم وان المصنف عرفها بموافقة الشرع
التى لا تستلزم الامر لوجودها فى العقود المباحة فلا يلزم من نفيه نفيها فاستنتاج نفيها من نفيه
بقوله فلا يصح اشتباه اه نص شيخنا من قبيل الاشتباه القبيح والسهو الصريح ومنشأ ذلك
انه سرى ذهنه الى مطلق الصحة الذى لا يستلزم الامر غافلا عن ان الكلام فى صحة الصلاة
فان صحتها تستلزم الامر بها فى الجملة اذ لو لم يؤمر بها مطلقا لم تكن موافقة للشرع ولا مستجمعة
لما يعتبر فيها من عدم وقوعها فى هذا الوقت المخصوص وانما كان يصح هذا الاعتراض لو كان
المصنف استدل بنفى الامر على نفى مطلق الصحة أو على نفى صحة المباحات وليس كذلك كما لا يخفى
بل انما استدل بنفيه على نفى صحة الصلاة لا يقال لا نسلم ان الصحة عند المصنف تستلزم الامر
فى العبادات لان الصلاة فى الاماكن المكروهة صحيحة غير مأمور بها لانها مكروهة لانا نقول
ان الصلاة المذكورة مأمور بها قطعا من حيث نفسها والنهى فيها راجع لخارج غير لازم كما
قرره شيخنا كغيره والمراد بكون الشئ مأمورا به الذى هو لازم الصحة كونه مأمورا به من حيث
نفسه ولو من بعض الوجوه كما تقدم لا مطلقا كما هو ظاهر ولو صح الاعتراض بذلك ورد على
طريقة ابن الحاجب أيضا بان يقال الصحة لا تستلزم كون الشئ مأمورا به بدليل الصلاة
فى الاماكن المكروهة فليتأمل (قوله وان كان كراهة تنزيه) قال شيخنا العلامة المستتر
فى كان عائد على كراهتها وفيه ان ضمير المؤنث المجازى مذكر وهو ممنوع الا فى ضرورة اه
(وأقول) ذكره باعتبار ان الكراهة نهى مخصوص أو خطاب مخصوص أو نحو ذلك فلا منع ولا
ضرورة (قوله بان تناولها الامر) قال شيخنا العلامة فسر به موافقة الشرع وهى أعم منه
اذ هى كما مر استجماع ما يعتبر فيه شرعا أى من الاركان والشروط اه (وأقول) اما أولا فليس
هذا تفسيرا للموافقة بل هو بيان لسببها لان الموافقة تتوقف على تناول الامر وليست عينه كما
هو ظاهر واما ثانيا فان أراد بانها أعم انها تصدق بتناول الامر وبغيره كما فى العقود المباحة
اذ يتحقق فيها موافقة الشرع دون تناول الامر اذ لا أمر فيها فسقوط هذا الاعتراض ظاهر
لان الاعم مطلق موافقة الشرع لا موافقة الصلاة الشرع والكلام فى الثانى دون الاول لان

الكلام

فيها الصلاة من النافلة
المطلقة كعند طلوع
الشمس حتى ترتفع كرمح
واستوائها حتى تزول
واصفرارها حتى تغرب
ان كان كراهتها فيها كراهة
تحريم وهو الاصح عملا
بالاصل فى النهى عنها
فى حديث مسلم (وان كان
كراهة تنزيه) وصححه
النووى ايضا فى بعض كتبه
فلا تصح أيضا (على
الصحيح) اذ لو صحت على
واحدة من الكراهتين أى
وافقت الشرع بأن تناولها
الامر بالنافلة المطلقة
المستفاد من أحاديث
الترغيب فيها لزم التناقض

الكلام فى صحة الصلاة لا فى مطلق الصحة كما لا يخفى وان أراد بانها اعم ان لها معتبرات أخر غير تناول الامر فتفسيرها بالتناول غير كاف فجوابه انه لا يصدق حقيقة تناول الامر الا عند اجتماع سائر المعتبرات اذ لو تخلف شئ منها امتنعت الصلاة فلا يتناولها الامر واما ثالثا فالاستجماع المذكور ليس هو الموافقة بل به تحقق الموافقة وقوله كما مر ممنوع اذ لم تفسر فيما مر بالاستجماع المذكور ولهذا قال الشارح هنالك لاستجماعه الخ بلام التعليل (قوله فتكون مع جوازها فاسدة) قال شيخ الاسلام اشارة الى رد استشكال ذلك بانه اذا جاز الاقدام عليه فكيف لا يصح ووجه الرد ما قرره من لزوم التناقض وقول الزركشى ان الاقدام على العبادة التى لا تصح حرام بالاتفاق لكونه تلاعبا جوابه ان الحرمة بمعنى آخر اه أى وذلك المعنى الآخر هو التلاعب ثم لا يخفى ما فيه فان الحرمة مطلقا تنافى الجواز وأى معنى وفائدة للجواز حينئذ وفى حاشيته أعنى شيخ الاسلام اشرح البهجة للعراقى ما نصه وأيضا اباحة الصلاة على القول بكراهة التنزيه من حيث ذاتها لا تنافى حرمة الاقدام عليها من حيث عدم الانعقاد مع انه لا بعد فى اباحة الاقدام على ما لا ينعقد اذا كان الكراهة فيه للتنزيه ولم يقصد بذلك التلاعب اه أى لكن ينبغى حرمة الاستمرار على هذا ولعل هذا أحسن الاجوبة (قوله وسياتى) قال شيخنا العلامة أى فى مبحث النهى ان النهى لخارج أى غير لازم كذا قيده الشارح فيه قال المصنف والشارح هنالك كالوضوء بمغصوب قال الشارح لاتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء أيضا وكالبيع وقت نداء الجمعة لتفويتها الحاصل بغير البيع أيضا وكالصلاة فى المكان المكروه أو المغصوب اه وأنت تعلم ان لازم الشئ ما يلزم من وجود الشئ وجوده وقد لا يلزم من وجوده وجود ذلك الشئ لجواز كونه أعم من الملزوم وكل من الاتلاف والتفويت والتعرض بالصلاة لما ذكره الشارح هنا لازم للوضوء والصلاة وان تحقق بغيرهما أيضا والحكم بانه فى ذلك غير لازم من اشتباه اللازم بالملزوم فتدبر اه (وأقول) كثيرا ما تزل الاقدام ويقع الغلط كما صرح بذلك الائمة من عدم التمييز بين الاصطلاحات وتحرير مقاصد القوم كما وقع للشيخ هنا فانه لم يميز بين اصطلاح الاصوليين هنا فى الخارج واللازم واصطلاح غيرهم ولم يحرر مقصودهم بهما وتمسك بمجرد ما تقرر فى اصطلاح المنطق فى ذلك فوقع فى الغلط الذى أوقعه فى هذا التشنيع الذى عاد عليه وذلك لان مرادهم بالخارج عن الشئ ما يوجد مع غيره وان لم ينفك عن ذلك الشئ أى وان كان لازما أعم وبلازم الشئ ما لا ينفك عنه ولا يوجد مع غيره وحاصله اللازم المساوى كما لا يخفى ان مرادهم ما ذكر على من له تتبع لنصوصهم واطلاع على مقاصدهم قال العلامة القرافى فى شرح المحصول نقلا عن الامام الرازى فى المعالم أجمعوا على ان النهى لا يفيد الملك فى جميع الصور بل الضابط ان المنهى عنه اما ان يكون تمام المنهى عنه أو جزأه أو خارجا لازما أو خارجا مفارقا ثم قال واما القسم الرابع وهو الخارج المفارق لا يمنع صحة العقد كالوضوء بالماء المغصوب اه فانظر هذا الامام كيف جعل الوضوء بالماء المغصوب مما نهى عنه لخارج مفارق وأقره هذا العلامة على ذلك مع ان ذلك الخارج لا ينفك عن ذلك الوضوء فهو لازم أعم وليس لازما مساويا فهذا نص من هذين الامامين فى ان المراد بالخارج واللازم ما قلناه وقد نقل الاصفهانى وناهيك به فى شرح المحصول ما نقله القرافى وأقره

(فتكون) على كراهة التنزيه (مع جوازها فاسدة) أى غير معتد بها لا يتناولها الامر ولا يثاب عليها وقيل انها على كراهة التنزيه صحيحة يتناولها الامر فيثاب عليها والنهى عنها راجع الى أمر خارج عنها كموافقة عباد الشمس فى سجودهم عند طلوعها وغروبها ادل على ذلك حديث مسلم وسيأتى ان النهى لخارج لا يفيد الفساد وبرجوع النهى فيها للخارج انفصل الحنفية أيضا فى قولهم فيها بالصحة مع كراهة التحريم

أيضا وذكر عن الائمة عبارات توافق ذلك منها قوله عن شرح اللمع للشيخ ابى اسحق وقال بعض أصحابنا ان كان النهى يختص بالمنهى عنه كالصلاة فى السترة النجسة دل على فساده وان كان لا يختص بالمنهى عنه كالصلاة فى الدار المغصوبة وفى الثوب من الحرير والبيع وقت الصلاة والنداء لا يدل على فساده اه فانظر قوله كالصلاة فى الدار المغصوبة والبيع وقت النداء مع ان المنهى الخارج منه هو استعمال ملك الغير والتفويت وهو لا ينفك عن الصلاة المذكورة ولا عن البيع لكنه يوجد مع غيره أيضا فهو لازم أعم فهذا نص فى ان المراد بمقابله وهو اللازم ما لا ينفك عن ملزومه ولا يوجد فى غيره وكان مراده بقوله وان كان لا يختص بالمنهى عنه وان كان لمعنى لا يختص بالمنهى عنه أو أراد بالمنهى عنه ذلك الخارج كالتفويت بالبيع فان النهى لا يختص به بل يوجد فى التفويت بغيره ومنها قوله ونقل عن طائفة من المتكلمين ان النهى ان كان لمعنى يخص المنهى عنه كالصلاة فى البقعة النجسة فانه يقتضى فساد المنهى عنه فان النهى انما كان لمعنى يخص الصلاة وهو النجاسة ألا ترى انه فى غير الصلاة لا يمنع من الجلوس فى البقعة النجسة وان كان النهى لمعنى لا يخص المنهى عنه لا يقتضى فساده وذلك بمثابة النهى عن الصلاة فى الدار المغصوبة فانه نهى عن الغصب وذلك لا يخص الصلاة اه فانظر كيف جعل الغصب مما لا يقتضى الفساد مع انه لازم للصلاة فى الدار المغصوبة لكنه أعم لوجوده فى غيرها فهذا نص فى انهم أرادوا بالخارج واللازم ما ذكرنا وعدم اقتضاء النهى الفساد فى صورة الصلاة فى الدار المغصوبة هو قول جمهور العلماء وهو المعتمد عند المصنف كابن الحاجب وغيره لا يقال سيأتى فى كلام الشارح كغيره فى تلك الصورة ان كلا من جهتى الصلاة والغصب يوجد بدون الآخر فلا يكون الغصب لازما لانا نقول لزوم الغصب للصلاة فى الدار المغصوبة التى هى المنهى عنه قطعى معلوم ضرورة ولا ينافيه ما يأتى عن الشارح لانه باعتبار ما اشتمل عليه المنهى عنه من الجهتين المذكورتين وهذا لا ينافى القطع بان نفس المنهى عنه وهو الصلاة فى الدار المغصوبة يستلزم الغصب فتدبره وفى شرح المنهاج للاسنوى وشرح الكتاب للزركشى وغيرهما مثل ما تقدم عن القرافى وعن تفطن لمراد القوم الكمال وشيخ الاسلام فى حاشيتهما حيث بينا ان مرجع النهى فى الصلاة فى الحمام مثلا وهو التعرض لوسوسة الشياطين عام أى يحصل بغير ذلك المكان وان كان لازما للصلاة فيه كما سيأتى عنهما واذا تأملت ذلك علمت انه لا معنى لاعتراض الشيخ ودعواه الاشتباه الاشتباه مراد القوم عليه وعدم تمييزه بينه وبين غيره فقلد بمجرد ما عرفه من اصطلاح المنطق من غير تحرير لمقصود القوم على ان اطلاق القوم اللازم على ما ذكرناه لا يخالف اصطلاح المنطق لان اللازم فى اصطلاحه أعم ومساو فغاية الامر انهم ارادوا باللازم أحد قسميه وهو المساوى لانه الموافق لمقصودهم وبالخارج ما عداه ولا غبار على ذلك فلا تكن من الغافلين (قوله فالنهى فى الامكنة ليس لنفسها) قال شيخنا العلامة أى لنفس الامكنة فجعل الضمير فى لنفسها للأمكنة وهو قضية صنيع الكمال حيث قال فى السؤال الذى أورده لا لنفس الزمان لكن جعله شيخ الاسلام للصلاة فقال يعنى ليس لنفس الصلاة ولا اللازم لها بخلافه فى الازمنة اه ولعله أقرب معنى والا فمجرد نفى كونه لنفس الامكنة أى فائدته فان مجرد كونه لنفس الامكنة لا يفيد الا بعد اثبات لزومها للصلاة مع انه

كالصلاة فى المغصوب اما الصلاة فى الامكنة المكروهة فصحيحة والنهى عنها لخارج جزما كالتعريض بها فى الحمام لوسوسة الشياطين وفى أعطان الابل لنفارها وفى قارعة الطريق لمرور الناس وكل من هذه الامور يشغل القلب عن الصلاة ويشوش الخشوع فالنهى فى الامكنة ليس لنفسها

لالزوم كما سيأتى بيانه بخلاف نفى كونه لنفس الصلاة فانه يفيد لان كون النهى لنفس الصلاة يفيد الفساد فنفى كونه لنفسها يفيد صحتها وكنفسها لازمها فحيث يستنتج الصحة من نفى كون النهى لنفسها يراد أيضا نفى كونه للازمها واعلم ان الذى يظهر فى معنى قولهم نهى عن كذا لنفسه أو لازمه مثلا انه ليس المراد بقولهم فيه لنفسه أو لازمه حقيقة التعليل بل بيان مرجع النهى فمعنى نهى عنه لنفسه نهى عنه باعتبار نفسه ومعنى نهى عنه للازمه انه نهى عنه باعتبار لازمه ومعنى نهى عنه لخارج انه نهى عنه باعتبار الخارج ويدل على ذلك تعبيرهم برجوع النهى الى أمر داخل أو لازم أو خارج كقول المصنف والشارح الآتى فى مبحث النهى وفيها أى فى المعاملات ان رجع النهى الى أمر داخل أو رجع الى لازم لها وقول الشارح فى النهى لخارج أى غير لازم لان المنهى عنه فى الحقيقة ذلك الخارج (قوله بخلاف الازمنة) أى فان النهى عن الصلاة فيها لخارج لازم وهو تلك الاوقات كما ذكره الشارح فى مبحث النهى الآتى بقوله وكالصلاة فى الاوقات المكروهة لفساد الاوقات اللازمة لها بفعلها فيها اه ووجه لزوم الاوقات دون الاماكن انه يمكن ارتفاع النهى عن الامكنة قبل فعل الصلاة فيها بان تجعل الحمامات مساجد ولا يضر زوال الاسم لان الامكنة باقية بحالها وانه يمكن حال ايجاد الفعل نقله من ذلك المكان الى مكان آخر ولا يمكن واحد من هذين الامرين فى الزمان على انه لا حاجة لذلك مع قولنا ان النهى فى الامكنة ليس لاجلها بل لا تعرض فيها كالتعرض لوسوسة الشياطين فى الحمام وانما يحتاج لبيان انتفاء لزوم ذلك العارض وسيأتى بيانه قال الكمال لا يقال هذا أى ان النهى فى الامكنة ليس لنفسها بل لخارج بخلاف الازمنة فافترقا ان سلم فى غير ساعتى الطلوع والغروب فهو فيهما ممنوع لان النهى فيهما لموافقة عباد الشمس فهو راجع لمعنى خارج كما مر عن الحنفية لا لنفس الزمان فاين الفرق لانا نقول موافقة عباد الشمس فى سجودهم عبارة عن ايقاع الصلاة فى هذا الزمن الخاص من حيث هو ايقاع فيه بخلاف الصلاة فى الحمام مثلا فان متعلق النهى فيها وهو التعرض لوسوسة الشياطين من حيث انها مما يشغل القلب ويخل بالخشوع عام كمتعلق النهى عن الصلاة فى المغصوب وهو شغل ملك الغير اه ووافقه على ذلك شيخ الاسلام وقوله عام أى يحصل بغير ذلك المنهى عنه وهو الصلاة فى الامكنة المذكورة أيضا وان كان لازما لها فلا يكون النهى لخارج لازم حتى يقتضى الفساد لان المراد باللازم ما لا يحصل بغير ذلك الفعل كما تقدم بيانه ثم لا يخفى ان المفهوم من سياقه ان مقصوده بهذا الجواب اثبات رجوع النهى لنفس الزمان مع ان جوابه لا يفيد ذلك بل انما يفيد رجوع النهى الى الموافقة المذكورة أى ايقاع الصلاة فى ذلك الزمن فالزمان متعلق مرجع النهى لا نفسه الا ان يجاب بان المراد برجوع النهى للزمان أعم من ان يرجع اليه بنفسه او بواسطة كونه متعلق المرجع الا انه يرد حينئذ انه لا حاجة الى هذا لانه يكفى ذلك المرجع نفسه لانه شئ خاص فيقتضى عدم الصحة هنا مع ان فيما ادعاه من ان الموافقة المذكورة هى الايقاع المذكور بحثا بل الظاهر انها تحصل بذلك الايقاع لا انها عينه وعلى هذا فمرجع النهى الموافقة المذكورة وهى شئ خاص لا يحصل بغير الصلاة فى هذين الوقتين ولازمة للصلاة فيهما وذلك يقتضى عدم الصحة (قوله على الاصح) مقابله ان

بخلاف الازمنة على الاصح فافترقا واحترز بمطلق الامر عن المقيد بغير المكروه فلا يتناوله قطعا

(اما الواحد بالشخص له جهتان) لا لزوم بينهما

النهى فى الازمنة الخارج وهو موافقة عباد الشمس كما دل عليه الحديث قال بعض من لقيناه ويجاب بان هذا حكمة النهى وليس بعلة لعدم اطراده والا لحرم بمكة ومع وجود السبب اه وأقول لو صح هذا ورد على الصحيح من ان النهى للازم العبادة وهو الاوقات الفاسدة كما عال هذا البعض أيضا به القول الصحيح اذ يقال هذا ليس علة لعدم اطراده والا لحرم بمكة ومع وجود السبب والتزام ذلك خلاف كلامهم مع ان للمقابل ان يعتبر فى العلة شرطا أو شطرا خصوص المحل من كون الصلاة لا سبب لها وكونها بغير الحرم فلا يتعدم الاطراد على ان الوجه انه ليس المراد فيما ذكر حقيقة التعليل كما سبق بيانه (قوله أما الواحد بالشخص) قال شيخ الاسلام هو ما يمنع تصوره من حمله على كثيرين كالصلاة فى مغصوب اه وهو نص فى ارادة الجزئى الحقيقى وهو قضية تقييدهم الواحد بقولهم بالشخص ولا ينافيه انهم قابلوا الواحد بالشخص بالواحد بالجنس كما عبر به العضد وغيره ومقابل الواحد بالجنس لا ينحصر فى الواحد بالشخص بل يشمل أيضا الواحد بالنوع لجواز انهم أرادوا بالواحد بالجنس ما يشمل الواحد بالنوع ويدل عليه ان بعضهم كالاصفهانى فى شرح المختصر عبر بدل الواحد بالجنس بالواحد بالنوع وعلى هذا فلابد من تقييد الصلاة فى الدار المغصوبة فى تمثيلهم بها للواحد بالشخص من قيود تصيرها واحدا بالشخص كان يراد صلاة زيد الفلانية فى يوم كذا فى ساعة كذا فى دار عمرو بغير رضاه أو من تقدير المضاف أى بجزء الصلاة فى الدار المغصوبة أى بجزئها الحقيقى نعم لقائل ان يقول أى حاجة الى فرض هذا الكلام فى الواحد بالشخص وهلا فرض فى الواحد بالنوع اذا عنون بما هو منشأ هذا الخلاف كالصلاة فى المغصوب فانا نقطع بان كل فرد من افراد الصلاة فى المغصوب يجرى فيه هذا الخلاف فيصح فرضه فى النوع الكلى الشامل لسائر الافراد فيقال أما ماله جهتان لا لزوم بينهما الخ ولا يقيد بالواحد بالشخص ولا ينافى ذلك ان النوع لا وجود له بنفسه فى الخارج بخلاف الجزئيات الحقيقية لما يأتى فى مبحث الامر والنهى (قوله لا لزوم بينهما) قال الكمال تنبيه على تقييد محل النزاع بذلك وعلى ان قول المصنف كالصلاة تقييد لاطلاق الجهتين فى عبارته لا تمثيل محض والتقييد المذكور للاحتراز عن صوم يوم النحر ونحوه مما لا انفكاك لاحدى جهتيه عن الاخرى فلا يقال انه مامور به من حيث هو صوم منهى عنه من حيث انه مضاف الى يوم النحر لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الصلاة والغصب لامكان كل منهما بدون الآخر اه وهو كالصريح بان الجهتين فى صوم يوم النحر هما كونه صوما وكونه صوما ليوم النحر وهو موافق لقول العضد قالوا أى القائلون بعدم صحة الصلاة فى الدار المغصوبة لو كانت صحيحة لكان صوم يوم النحر صحيحا باعتبار الجهتين اذ لا مانع أى من الصحة الا اتحاد المتعلق أى للامر والنهى واعتبار الجهتين يدفعه أى لاتحاد الجواب بوجهين أحدهما ان صوم يوم النحر أى الذى هو جهة النهى لا ينفك عن الصوم أى الذى هو جهة الامر لان المضاف يستلزم المطلق أى بخلاف العكس فلم تنفك الجهة الاولى المحذورة عن الثانية أى لم تنفرد عنها وان انفكت الاولى عن الثانية فى صوم عاشوراء مثلا فكانا بمنزلة الجهة الواحدة بخلاف الصلاة والغصب لامكان كل بدون الآخر وحاصله تخصيص الدعوى أى الصحة فيما له جهتان بما يجوز انفكاك الجهتين فيه اه لكن يشكل عليه ان هذا الاعتبار موجود فى

الصلاة في المغصوب اذ هي صلاة وصلاة في مغصوب والثانية لا تنفك عن الاولى لان المضاف يستلزم المطلق بخلاف الاولى تنفك عن الثانية في صلاة في ملكه فكيف صح الفرق بينهما ثم رأيت شيخ الاسلام أورد هذا الاشكال وأجاب عنه فقال فان قلت كل من صوم يوم النحر والصلاة في المغصوب مقيد والمقيد يستلزم المطلق فلم قلتم بالانفكاك فيها دونه قلنا لان الزمن داخل في ماهية الصوم لانه الامساك عن المفطر بالنهار بخلاف المكان ليس داخلا في ماهية الصلاة اه فان قلت قد ظهر من هذا التعريف ان اللزوم المنفي المقتضي للفساد أعم من اللزوم من الجانبين ومن أحدهما اذ اللزوم في صوم يوم النحر من أحدهما كما تبين وهذا يخالف ما بيناه فيما سبق ان النهي لخارج انما يقتضي الفساد اذا كان ذلك الخارج لازما مساويا قلت لا نسلم المخالفة لان انتفاء لزوم المساواة بين جهتي المنهي عنه لا ينافي وجوده بين المنهي عنه وخارجه الذي هو مرجع النهي في الحقيقة وكان ثبوت اللزوم بين الجهتين في الجملة مستلزم لثبوت لزوم المساواة بين المنهي عنه وخارجه المذكور فان اللزوم بين جهتي صوم النحر ثابت في الجملة كما تقرر مع تحقق لزوم المساواة بين صوم النحر وخارجه المذكور الذي هو الاعراض عن ضيافة الله تعالى بخلاف الصلاة في المغصوب فان خارجها المذكور الذي هو الغصب يوجد بغيرها أيضا فليتأمل (قوله في المكان المغصوب) كان تقدير المكان مع ان الحكم لا يتقيد به مع التصريح به في كلام من جرت عادة المصنف بالاخذ منه أو بموافقته والمشي على طريقته لان ذلك قرينة على ارادة المصنف له وقد عبر ابن الحاجب بقوله كالصلاة في الدار المغصوبة وقد يقال ان اسقاط الموصوف اشارة الى ارادة التعميم (قوله وهذا هو التحقيق الخ) قد يعارضه ما تقرر في الفروع من سقوط الثواب في الصلوات المكروهة كالصلاة حاقنا أو حاقبا أو بحضرة طعام يتوق اليه الى غير ذلك فانه اذا أسقطت كراهة التنزيه الثواب فكيف بالتحريم اللهم الا ان يحمل السقوط في هذه المكروهات على الردع والزجر ويلتزم حصول الثواب على ما هنا او يرد ما قاله الشارح هنا من التحقيق المذكور اذ لا معنى لسقوط الثواب مع التنزيه وثبوته مع التحريم مع رجوع النهي لخارج فيهما فليتأمل (قوله نادما الخ) قال شيخنا العلامة اقتصر في تفسير التوبة على جزأين من أجزائه مفهومها الان الاقلاع وهو ثالثها قد تحقق بقوله الخارج وقد يقال الاقلاع أخص من مطلق الخروج لانه الكف امتثالا اه (وأقول) فيما ذكره نظر اما أولا فاعتبار قيد الامتثال في الاقلاع الذي هو أحد أركان التوبة في محل المنع ويحتاج فيه لسند صحيح صريح من كلام الفقهاء والظاهر انه ليس في كلامهم ما يساعده على ذلك وأما ثانيا فقد يقال ان تحقق الندم يغني عن هذا القيد لان الندم على المعصية من حيث كونها معصية كما هو المراد مما يقتضي مصاحبة الاقلاع بقصد الامتثال او ما يقوم مقامه وأما ثالثا فقد يقال انما لم يتعرض للاقلاع لان حقيقته غير متصورة حال الخروج لانه انما يتم بانتهاء الخروج فلا يتصور اعتبار حقيقته قبله فيكون المراد ان الشروع في الخروج الذي هو شروع الاقلاع هل يكفي في قطع الاثم ويسد مسد الاقلاع أو لا (قوله فلا يخلص) قال شيخنا العلامة الفاء للتفريع ومعلوم ان المناسب للتفريع على ما تقدم هو الخلوص لا عدمه اه (وأقول) هو عجيب لان تفريع عدم الخلوص من المعصية على الاشتغال نفيا الذي هو من جملة ما تقدم في غاية الوضوح وكان الشيخ ظن انه تفريع على قوله

(كالصلاة في) المكان (المغصوب) فانها صلاة وغصب أي شغل ملك الغير عدوانا وكل منهما يوجد بدون الآخر (فالجمهور) من العلماء قالوا (تصح) تلك الصلاة التي هي واحد بالشخص الى آخره فرضا كانت أو نفلا نظرا لجهة الصلاة المأمور بها (ولا يثاب) فاعلها عقوبة له عليها من جهة الغصب وقيل يثاب من جهة الصلاة وان عوقب من جهة الغصب فقد يعاقب بغير حرمان الثواب أو بحرمان بعضه وهذا هو التحقيق والاول تقريب رادع عن ايقاع الصلاة في المغصوب فلا خلاف في المعنى (و) قال (القاضي) أبو بكر الباقلاني (والامام) الرازي (لا تصح) الصلاة مطلقا نظرا لجهة الغصب المنهي عنه (ويسقط الطلب) للصلاة (عندها) لان السلف لم يأمروا بقضائها مع علمهم بها (و) قال الامام (أحمد لا صحة) لها (ولا سقوط) للطلب عندها قال امام الحرمين وقد كان في السلف متعمقون في التقوى يأمرون بقضائها (والخارج من) المكان (المغصوب تائبا) أي نادما على الدخول فيه عازما على

مع انقطاع الخ وليس كذلك كما هو ظاهر (قوله لبقاء ما تسبب فيه) قال الكمال فان قيل لا معصية الا بفعل منهى عنه أو ترك مامور به واذا سلم الامام انقطاع تكليف النهى لم يبق للمعصية جهة قلنا امام الحرمين لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهى عنه أو ترك مامور به بل يخص ذلك بابتداء المعصية ولهذا حكم ابن الحاجب وغيره على مذهب الامام بانه بعيد لا محال ثم بين الكمال وجه الاستبعاد وجوابه وبذلك يظهر سقوط اعتراض شيخنا العلامة بقوله بقاء الضرر بمجرده لا يستقل بكون الفعل معصية بل لا بد فيه من وجود نهى عنه أو أمر بضده اذ هي فعل منهى عنه أو ترك مامور به وقد سلم انقطاع تكليف النهى عن الخروج وتعلق الامر به فيكون طاعة محضة لا من وجه ومعصية من وجه اه لان حاصل ما ذكره هو ما أورده الكمال فى السؤال وقد رأيت جوابه عنه (قوله وان لزمت الاولى الثانية) قال شيخنا العلامة جعل اللازم هو الاولى اذ الخروج تائبا يلزمه شغل ملك الغير بغير اذنه لا الثانية اذ الشغل المذكور لا يلزمه الخروج تائبا ثم قوله وان لزمته تنبيه على فساد هذا الاعتبار بان لزوم المعصية للطاعة يصير الفعل غير مقدور على الامتثال به قال العضد فان قيل فيه الجهتان فيتعلق الامر بافراغ ملك الغير والنهى بالغصب كالصلاة فى الدار المغصوبة سواء قلنا هو غلط لانه لا يمكن الامتثال فيلزم تكليف المحال بخلاف صلاة الغصب فانه يمكن الامتثال وانما جاء الاتحاد باختيار المكلف اه كلام شيخنا (وأقول) أما تفسيره جهة المعصية بشغل ملك الغير فهو ظاهر متخلل عن الجهة متخلل بترك العصية وفى كلام الكمال نوع اضطراب لان كلامه أفاد أولا انها الاثم وثانيا انها الشغل وأما قوله ثم قوله وان لزمته تنبيه على فساد هذا الاعتبار فهو ممنوع منعا لا خفاء فيه على ذى لب متخلل عن الجهة متخلل بترك العصية بل هو تنبيه على ان ذلك اللزوم لا يرد على الامام ولا يوجب كون ذلك من التكليف بالمحال وانما يكون منه لو كانت المعصية هنا معصية حقيقة وهى فعل المنهى عنه مع قيام النهى عنه وعدم انقطاعه لانه حينئذ يكون مامورا بفعل ما منع منه والزام تركه وليس الامر كذلك وانما هى معصية حكمية بمعنى انه استصحب حكم السابقة تغليظا عليه لاضراره الآن بالمالك اضرارا ناشئا عن تعديه السابق مع انقطاع النهى الآن عنه وعدم الزامه بالترك فالفعل مقدور له لانه متمكن منه غير ممنوع منه ولا مخاطب بتركه غاية الامر انه استصحب عصيانه السابق تغليظا عليه لاضراره الآن بالمالك اضرارا ناشئا عن تعديه السابق مع انقطاع النهى الآن عنه وعدم الزامه بالترك فالفعل مقدور له لانه متمكن منه غير ممنوع منه ولا مخاطب بتركه غاية الامر أنه استصحب عصيانه السابق تغليظا ومجرد ذلك لا يقتضى عجزه عن الفعل حتى يكون ذلك من التكليف بالمحال كما لا يخفى فالشارح انما قصد التنبيه على ذلك كما هو المتبادر من مثل هذه المبالغة فى هذا السياق كما لا يمترى فيه منصف وكما هو الموافق لدفعه الاستبعاد الآتى فانه فى غاية الظهور فى ان قصده ليس الا توجيه كلام الامام وازالة الشبه عنه وعلى ان الاعتراض المذكور فى العضد لا يرد على الامام لانه مبنى على تحقق النهى المنافى للامر فلا يمكن الامتثال الا ترى الى قوله فى السؤال والنهى بالغصب وقد بان لك ان لا نهى هناك عند الامام لا يقال لا يجوز فى الفعل الواحد ان يكون فيه جهتا طاعة ومعصية متلازمتان وانما يجوز اجتماع الجهتين اذا انفكت احداهما عن الاخرى لانا نقول لا نسلم ما ذكرت اذا كانت

ان لا يعود اليه (آت بواجب) لتحقق التوبة الواجبة بما أتى به من الخروج على الوجه المذكور (وقال أبو هاشم) من المعتزلة هو آت (بحرام) لان ما أتى به من الخروج شغل بغير اذن كالمكث والتوبة انما تتحقق عند انتهائه اذ لا اقلاع الا حينئذ (وقال امام الحرمين) متوسطا بين القولين هو (مرتبك) أى مشتبك (فى المعصية مع انقطاع تكليف النهى) عنه من طلب الكف عن الشغل بخروجه تائبا المامور به فلا يخلص به منها لبقاء ما تسبب فيه بدخوله من الضرر الذى هو حكمة النهى فاعتبر فى الخروج جهة معصية وجهة طاعة وان لزمت الاولى الثانية والجمهور ألغوا جهة المعصية من الضرر لدفعه ضرر المكث الاشد كما ألغى ضرر زوال العقل فى اساغة اللقمة المغصوص بها بخمر حيث لم يوجد غيرها لدفعه ضرر تلف النفس الاشد (وهو) أى قول امام الحرمين (دقيق) كما تبين

المعصية

المعصية حكمية استصحابية كما هنا لان ذلك انما امتنع فى الحقيقة لانه يؤدى الى العجز عن الامتثال لتنافى طلب فعل الشئ وطلب تركه وهذه التادية منتفية فى الحكمية كما تبين آنفا ثم رأيت الكمال أشار الى اندفاع اعتراض العضد أيضا حيث قال وانما يكون ذلك من التكليف بالمحال أن لو تعلق الامر والنهى معا بالخروج وتعلق النهى هنا منتف لانقطاع تكليف النهى اه وبالجملة فلا ينبغى ان يكون منشأ دعوى هذه الاستحالة الا الغفلة عن انقطاع تكليف النهى وعن معنى حكمية المعصية فاحفظ ذلك ولا تغرنك عظمة المعترض فهذا الامام أعظم وبما تقرر يظهر أن قول الكورانى وقول الامام انه عاص باستصحاب المعصية مطيع بتفريغ المكان كما فى الصلاة فى الدار المغصوبة غير مستقيم لاستلزامه التكليف بالمحال وهو جواز الخروج مع عدم جوازه اه لم ينشأ عن تامل كما لا يخفى على أهل التامل (قوله حيث استصحب المعصية مع انتفاء تعلق النهى) قال شيخنا العلامة صريح فى ان منشأ الاستبعاد عنده مجرد انتفاء تعلق النهى وليس كذلك بل هو عنده انتفاء تعلق النهى وثبوت تعلق الامر ونص المختصر واذا تعين الخروج للامر قطع بنفى المعصية بشرطه وقول الامام باستصحاب حكم المعصية مع الخروج ولا نهى بعيد قال العضد فى تقريره قال الامام باستصحاب حكم المعصية عليه مع ايجابه الخروج وهو بعيد اه واذا ظهر لك ان المستبعد انما هو استصحاب المعصية حال عدم سببها ووجود ضدها ظهر لك ان قول الفقهاء غير دافع لذلك قطعا لان الردة ضدها التوبة منها لا الجنون الذى شأنه فى الشرع ان يجرى فيه حكم ما قبله من اسلام أو كفر والاستصحاب على قولهم انما هو حال الجنون لا التوبة على ان قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرده ان يكون دافعا لقول بعض آخر والله سبحانه أعلم اه (واقول) ليت شعرى ما الذى أحوج شيخنا الى هذا التعصب البارد وما كان أغناه عن هذا التحامل الفاسد الكاسد فاما قوله وليس كذلك الخ فاقول بل هو كذلك كما يشهد به كلام الائمة لمن راجعه وفهمه واحتجاجه بعبارة المختصر احتجاج ممنوع بل ظاهرها مع الشارح فانه لم يعول فيها على ثبوت تعلق الامر بوجه بل اقتصر فيها كما ترى على انتفاء النهى فانه لم يزد فى بيان الاستبعاد على قوله ولا نهى فاين اعتباره ثبوت تعلق الامر وذكره تعلق الامر فى تقرير قول الجمهور لا يقتضى اعتباره فى الاستبعاد ولا ذكره هو أو واحد من شراحه وما ساقه عن العضد لا يدل له بل يدل عليه وذلك لان العضد عقب قوله وهو بعيد بقوله استدلالا عليه ما نصه اذ لا معصية الا بفعل منهى عنه أو ترك مامور به وقد سلم انتفاء تعلق النهى به فانتقض الدليل عليه اه وهو صريح فى ان منشأ الاستبعاد ما هو صريح كلام الشارح والعجب كل العجب من الشيخ حيث أسقط من كلام العضد توجيه الاستبعاد الصريح فيما أفاده كلام الشارح كما ترى واقتصر على ما توهم شبهته هو وهذا فى غاية الاشكال مناف لحق اداء الامانة وعبارة المولى السعد التفتازانى وانما حكموا بالاستبعاد دون الاستحالة لان الامام لا يسلم ان دوام المعصية لا يكون الا بفعل منهى عنه أو ترك مامور به بل ذلك فى ابتدائها خاصة اه وهى صريحة فى ذلك كما لا يخفى على المتامل وفى شرح المختصر للاصفهانى واستبعد المصنف قول الامام لان المعصية لا تكون الا بفعل منهى عنه واذا لم يتعلق النهى بالخروج فكيف يتصور كونه معصية اه فقد ظهر بهذه الصرائح ظهورا لا يقبل المدافعة أن

وان قال ابن الحاجب انه بعيد حيث استصحب المعصية مع انتفاء تعلق النهى ويدفع استبعاده قول الفقهاء ان من جن بعد ارتداده ثم أفاق وأسلم يجب عليه قضاء صلوات زمن الجنون استصحابا لحكم معصية الردة لان اسقاط الصلاة عن المجنون رخصة والمرتد ليس من أهل الرخصة أما الخارج غير تائب فعاص قطعا كالماكث (والساقط) باختياره أو بغير اختياره (على جريح) بين جرحى (يقتله ان استمر) عليه

منشأ الاستبعاد ليس الا مجرد انتفاء تعلق النهى كما أفاده كلام الشارح المحقق وأن الاعتراض عليه فى ذلك مبنى على غاية التساهل والاسترواح لما يوافق الحمية ويطابق مقتضى العصبية وأن قول الفقهاء الذى حكاه الشارح المحقق دافع للاستبعاد بلا ارتياب وأما قوله على ان قول بعض الفقهاء لا يصلح بمجرده أن يكون دافعا القول بعض آخر فهو مما يتعجب منه اما أولا فليس المدعى ان قول بعض الفقهاء دفع قول بعض آخر بل دفع استبعاد قول آخر على وفقه وفرق كبير بين المعنيين واما ثانيا فلا يخفى على عاقل فضلا عن فاضل انه لا معنى لاستبعاد شئ عهد نظيره فى كلام الفقهاء ائمة الدين وورّاث المرسلين افترض الله على بقية الانام الاقتداء بهم فى الحلال والحرام وذلك لان وجه استبعاده كما صرح به كلامه وكلام شرح وحه دعوى التنافى بين اثبات المعصية بالفعل وعدم التكليف بتركه فاذا وقع فى كلام الفقهاء نظير ذلك علم عدم التنافى بينهما وسقط الاستبعاد ومن له المام بكلام الائمة لم يخف عليه وقوع امثال ذلك فيه وانهم قد يدفعون استبعاد الشئ بانه قيل بنظيره وأما ثالثا فكيف لا يكون ما تمالا عليه طوائف الشافعية الذين وصفهم بعض الائمة العظام بانهم حذاق الاسلام دافعا لاستبعاد بعض المتأخرين والحمد لله رب العالمين (قوله ويقتل كفؤه) أى كفء الجريح كما هو ظاهر من العبارة وفى كلام غير واحد ما يصرح به لا كفء الواقع اذ لا يتفاوت الحال بالنسبة اليه حتى لو سقط عبد على حر يقتله ان استمر عليه ويقتل عبدا ان انتقل عنه وجب الانتقال الى العبد وليس من محل الخلاف وان كان مكافئا للواقع ولو سقط حر على عبد يقتله ان استمر وعبدا آخر ان انتقل ففيه هذا الخلاف وان كان العبد الآخر لا يكافئ الواقع لانه يكافئ العبد الاول أو سقط عبد على حر يقتله ان استمر عليه وحرا آخر ان انتقل عنه ففيه هذا الخلاف لان الحر الآخر مكافئ الحر الاول مع انه مكافئ العبد الواقع أيضا لان العبد يقتل بالحر وان كان العبد لا يكافئ الحر لان الحر لا يقتل به لان المكافأة قد تكون من أحد الجانبين دون الآخر (قوله فى صفات القصاص) أقول هذا شامل لما اذا كان أحدهم اماما أعظم أو عالما أو وليا لله تعالى دون الباقى وقضيته ان فى انتقاله عن الامام أو العالم أو الولى الى غيره أو بالعكس الخلاف المذكور لتكافؤ الجميع فى صفات القصاص لكن لا يبعد استثناء الامام اذا ترتب على قتله مفاسد عظيمة وعدم من يقوم مقامه فى دفع تلك المفاسد العظيمة فيجب الانتقال عنه ويمتنع الانتقال اليه وكذا يقال فى العالم اذا لزم على قتله وهن فى الدين أو ضياع العلم اما حيث لم يترتب على قتلهما ضرر مطلقا لوجود من يقوم مقامهما فهو محل نظر وظاهر اطلاق الضبط بمجرد صفات القصاص جريان الخلاف فيهما ولو كان الجرحى أنبياء فالظاهر جريان الخلاف المذكور نعم لو كان أحدهم رسولا يدعو الى الله ولم يتم تبليغه فيتجه وجوب الانتقال عنه وامتناع الانتقال اليه فان كان تم تبليغه ففيه نظر ولو كان أحد الجرحى نبيا دون غيره منهم فالوجه وجوب الانتقال عنه وامتناع الانتقال اليه وفيما ذكروه فى مبحث الاضطرار ما يدل عليه (قوله قيل يستمر) قال شيخ الاسلام أى وجوبا وينبغى ترجيحه ان كان السقوط بغير اختياره لان الانتقال استئناف فعل بالاختيار بخلاف المكث فانه دوام ويغتفر فيه ما لا يغتفر فى الابتداء اه (وأقول) ولا يبعد ترجيحه أيضا اذا كان السقوط باختياره لان الانتقال استئناف قتل بغير حق وتكميل القتل أهون من استئنافه

(و) يقتل (كفؤه) فى صفات القصاص (ان لم يستمر) عليه لعدم موضع يعتمد عليه الا بدن كفء (قيل يستمر) عليه ولا ينتقل الى كفؤه لان الضرر لا يزال بالضرر (وقيل يتخير) بين الاستمرار عليه والانتقال الى كفؤه لتساويهما فى الضرر (وقال امام الحرمين لا حكم فيه) من اذن أو منع لان الاذن له فى الاستمرار والانتقال أو أحدهما يؤدى الى القتل المحرم

(قوله والمنع منهما لا قدرة على امتثاله) يحتمل ان هذا مبنى على عدم وقوع التكليف بالمحال العادى بناء على امكان الامتناع منهما عقلا فليتأمل (قوله واختار الثالثة فى المنخول) منعه المحشيان بان قوله فى المنخول المختار ان لا حكم مقول على لسان الامام فان المنخول فى الحقيقة تلخيص البرهان للامام كما يدل عليه تسميته بالمنخول من تعليق الاصول وتصريح حجة الاسلام فى آخره بانه لم يزد على ما فى تعليق الامام يعنى البرهان هذا وقد أعاد حجة الاسلام ذكر المقالة الثالثة آخر كتاب الفتوى ونسبها الى الامام ثم اعترضها الخ اه (وأقول) لقائل ان يقول اقراره هنا الامام عليها اختيار لها وان اعترضها فى محل آخر ولو كان اختصاره كلام امامه مانعا من نسبته اليه لزم ان لا ينسب اليه شئ من جميع اختصاره الا اذا صرح بانه يقول به والظاهر أن ذلك مما لا يقوله عاقل ولزم ان لا ينسب الى النووى شئ من جميع ما صححه أو اختاره فى الروضة مثلا مما وافقه فيه الرافعى والظاهر ان أحدا لا يقول ذلك بل الواقع بخلافه فانهم ينسبون اليه موافقاته للرافعى فيقولون صححه أو اختاره فى الروضة وان سبقه الرافعى الى التصحيح أو الاختيار وقد يقولون صححه أو اختاره فى الروضة تبعا للرافعى والحق أن ذكرها فى المنخول أولا اختيار لها ومنازعته فيها بعد ذلك لا ينافى أنه اختارها أولا واذا اذا وقع مثل ذلك فى كلام الشيخين فذكرا أولا شيأ ثم رداه فى محل آخر نسبا الى التناقض على انه يحتمل ان ما فى الموضع الثانى اتمامه وفى بعض النسخ أو حاشية الحقت فليتامل (قوله حكم الله تعالى هنا أن لا حكم) نازع فيه الغزالى كما نقله الكمال فقال لو جاز ان يقال نفى الحكم حكم لجاز ذلك قبل ورود الشرع وبعد فتوره الخ (وأقول) لا مانع من التزام جواز ذلك قبل ورود الشرع اذ لا محذور فيه لاختلاف الحكم بين المثبت بقوله حكم الله والمنفى بقوله أن لا حكم فان المراد بالاول المعنى الاعم وهو الامر الثابت والمراد بالثانى أحد فرديه وهو اذن الشارع أو منعه وليس المراد بالاول هو الثانى فقط حتى يمتنع قوله قبل البعثة مع منافاته لقولهم لا حكم قبل البعثة الذى أريد به المعنى الثانى وعلى هذا فلا منافاة ولا تناقض فى اثبات الحكم ونفيه لاختلاف المثبت والمنفى بالعموم والخصوص اذ لا تناقض بين اثبات العام مع نفى الخاص وبذلك يندفع جميع ما اعترض به الغزالى على الامام مما حكاه الكمال فراجعه (قوله على أنه) أى الغزالى نقل عنه الخ قال شيخ الاسلام استظهار لقوله لان مرادهما بالحكم الخ اه (وأقول) فيه نظر اذ لا استظهار فى ذلك على ما ذكروا والوجه انه استدراك على ما فهم مما قبله ان الامام لم يختر شيأ من المقالات المذكورة فليتامل (قوله واحترز المصنف بقوله كفوه عن غير الكفء) أقول ينبغى ان يكون فى معنى غير الكفء ما لو كان الساقط يستحق قتل الجريح الذى سقط عليه وأمكنه حز رقبته على الفور فالوجه امتناع الانتقال عنه اتفاقا ووجوب حز رقبته ان ترتب على الاستمرار عليه بدون حز تعذيبه فى قتله فلو تعذر حز رقبته فان كان يموت ببقاء الساقط عليه من غير تعذيب فالوجه أيضا الاتفاق على وجوب بقائه عليه وان كان لا يموت الا بتعذيب فلا يبعد وجوب البقاء أيضا لانه يستحق أصل قتله وان لم يستحق هذا الطريق من القتل فهو دون الآخر الذى لو انتقل انتقل اليه لانه لا يستحق أصل ذلك الآخر مطلقا فلو كان الذى يستحق قتله ليس هو الجريح الذى سقط عليه بل الآخر الذى لو انتقل عن الجريح انتقل اليه فالوجه الاتفاق على وجوب

والمنع منهما لا قدرة على امتثاله قال مع استمرار عصيانه بقاء ما تسبب فيه من الضرر وبسقوطه ان كان باختياره والا فلا عصيان (وتوقف الغزالى) فقال فى المستصفى يحتمل كل من المقالات الثلاث واختار الثالثة فى المنخول ولا ينافى قوله كامامه لا تخلو واقعة عن حكم الله لان مرادهما بالحكم فيه ما يصدق بالحكم المتعارف وبانتفائه لقول امامه لما سأله هو أولا عن ذلك حكم الله تعالى هنا أن لا حكم على انه نقل عنه انه اختار فى باب الصيد من النهاية المقالة الاولى على الثالثة واحترز المصنف بقوله كفوه عن غير الكفء كالكافر فيجب الانتقال عن المسلم اليه

لان قتله أخف مفسدة
* (مسئلة يجوز التكليف بالمحال مطلقا) أى سواء كان محالا لذاته أى ممتنعا عادة وعقلا كالجمع بين السواد والبياض أم لغيره أى ممتنعا عادة لا عقلا كالمشى من الزمن والطيران من الانسان أو عقلا لا عادة كالايمان ممن علم الله أنه لا يؤمن

الانتقال حيث أوجبنا البقاء وحرمنا الانتقال فى عكس ذلك ولينظر فيما لو كان السقوط على حيوان غير آدمى بين حيوانات كذلك يقتله ان استمر وغيره ان انتقل وفيما لو كان السقوط على مال بين أموال يتلفه ان استمر وغيره ان انتقل هل يجرى فى ذلك هذا الخلاف فان أجرى فبماذا يعتبر التكافؤ وهل بنحو القيمة أو كونه لنحو يتيم أو وقف أو اشتداد الحاجة اليه وهل يستوى الحيوان المأكول وغيره والطعام الذى يتلف لو بقى وغيره وما هو اسرع تلفا وغيره أولا فى كل ذلك نظر (قوله لان قتله أخف مفسدة) قال شيخ الاسلام أى أو لا مفسدة فيه اه (وأقول) كانه يريد ما لو كان غير المكف نحو حربى أو ممن يستحق هو قتله بهذا الطريق (قوله يجوز التكليف بالمحال) أقول قضية التعبير بالتكليف اختصاص هذا الخلاف بالوجوب ولا يبعد جريانه فى الندب أيضا وهل يتصور ذلك فى الحرمة والكراهة بان يطلب منه ترك ما يستحيل تركه طلبا جازما أو غير جازم فيه نظر وقد يتكلف تصويره بتحريم نحو المكث تحت السماء (قوله أو عقلا لا عادة كالايمان ممن علم الله أنه لا يؤمن) قال شيخ الاسلام أى لان العقل يحيل ايمانه لاستلزامه انقلاب العلم القديم جهلا ولو سئل عنه أهل العادة لم يحيلوا ايمانه كذا جرى عليه كثير لكن كلام الغزالى وغيره من المحققين ظاهر فى ان ذلك ليس محالا عقلا أيضا بل ممكن مقطوع بعدم وقوعه ولا يخرجه القطع بذلك عن كونه ممكنا فى ذاته وبه صرح السعد التفتازانى فقال فى شرح التلخيص كل ممكن عادة ممكن عقلا ولا ينعكس اه ووجهه ان دائرة العقل أوسع من دائرة العادة وتوجيهه باستحالة اجتماع وصفى الاستحالة والامكان ينتقض باجتماعهما فى الممتنع عادة لا عقلا ولان الاستحالة بالغير لا تنافى الامكان بالذات اذ يصح وصف الشئ بوصفين متنافيين باعتبارين فيصح وصفه بانه ممكن ذاتا محال عرضا وهو هنا تعلق العلم بعدم وقوعه ثم يؤخذ من هذا توجيه ما سلكه الشارح تبعا لغيره وبه يعلم ان الخلف لفظى لان الاول نظر الى اثبات المحال عرضا والثانى الى نفيه ذاتا اه ومما يوضح صحة الحكم بانه محال عقلا لا عادة أن الاستحالة انما هى باعتبار ملاحظة لزوم انقلاب العلم القديم جهلا وهذا الاعتبار أمر عقلى لا مدخل للعادة فيه لانه انما ينظر فيها الى ظاهر الحال وما ثبت للنوع وليس الجواز العادى الا كون الشئ مما يقع نوعه متكررا وايمان الكافر كذلك وليس معنى الجواز العادى لشئ وقوع نفس ذلك الشئ متكررا والا لم يصح الحكم بجواز شئ عادة قبل وقوعه وتكرره وليس كذلك الا ترى ان الشخصين يوصفان بجواز تواطئهما على الكذب عادة وان لم يقع منهما تواطؤ قط وليس ذلك الا لان نوع الاثنين مما وقع منه ذلك وعبارة المصنف فى شرح المنهاج فى هذا القسم ما نصه وقد يكون أى ما لا يقدر العبد عليه متعذرا عقلا ممكنا عادة كمن علم الله تعالى أنه لا يؤمن فان ايمانه مستحيل والحالة هذه عقلا لتعلق علم الله به أى بانه لا يكون واذا سئل ذووا العوائد عنه حكموا بان الايمان فى امكانه وهكذا كل طاعة قدر فى الازل عدمها اه وفيه تنبيه على ما يوضح صحة ما ذكره الشارح فان الصلاة المتروكة فى وقتها مثلا لا يقول عاقل انها فى ذلك الوقت مستحيلة عادة مع ان تركها ليس الا لتعلق ارادة الله تعالى وعلمه بانها لا تفعل فى ذلك الوقت وباعتبار ذلك يستحيل وقوعها وكذا أكل الخبز المتروك فى وقت معين لا يقول عاقل انه مستحيل عادة فى ذلك الوقت مع ان تركه ليس الا لتعلق ارادة الله وعلمه بعدمه

في

في ذلك وبهذا الاعتبار يستحيل وقوعه ولو صح القول باستحالة ذلك عادة لزم أن يكون كل شئ
متروك محالا في زمان تركه عادة وهو باطل بديهة وبذلك كله يظهر اندفاع ما أطال به شيخنا
العلامة وقوله ان هذا القسم اثباته لا يعقل لان كل ما يمنعه العقل لا يمكن عادة وقوله اذ الممكن
العادي ما اعتيد وجوده وما هو كذلك لا يمنعه العقل ان أراد اعتيد وجوده بعينه فهو ممنوع
والا لزم أن يكون سفر زيد قبل تحققه ليس ممكنا عادة وليس بصحيح أو بنوعه فالايمان المذكور
كذلك وقوله والايمان ممن ذكر بالنظر الى مجرد الايمان ممكن عقلا وعادة والى صدوره ممن ذكر
ممتنع عقلا وعادة قلنا العادة انما تنظر الى ظاهر الحال ونوع ذلك الشئ وملاحظة السبب في
الواقع غير معتبرة في العادة وانما هو وظيفة العقل الذي لا تعول العادة عليه وأما قوله عن
العضد وظن قوم انه أي ما علم الله انه لا يقع انه ممتنع لغيره اه فجوابه ان مجرد قول العضد ذلك
لا يرد قول غيره مع ان ذلك معارض بأن العضد نفسه خالف ذلك في المواقف فانه بعد ما أجاب
عن قول المعتزلة لولا استقلال العبد بالفعل لبطل التكليف والتاديب وارتفع المدح والذم
وارتفع الثواب والعقاب ولم يبق للبعثة فائدة قال ثم هذا ان لزم أي القائل بعدم استقلال العبد
بافعاله فهو لازم لهم أي للمعتزلة أيضا لوجوه الاول ان ما علم الله عدمه من أفعال العبد فهو ممتنع
الصدور عن العبد أي والا جاز انقلاب العلم جهلا وما علم الله وجوده فهو واجب الصدور عن
العبد أي والا جاز ذلك الانقلاب ولا مخرج عنهما أي لفعل العبد وانه يبطل الاختيار أي اذ
لا قدرة على الواجب والممتنع اه فقد حكم بامتناع ما علم الله أنه لا يقع ورد به على المعتزلة وقال
السيد عقبه قال الامام الرازي ولو اجتمع جملة العقلاء لم يقدروا أن يوردوا على هذا الوجه
حرفا الا بالتزام مذهب هشام وهو انه تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها ثم عقب ذلك بقوله
واعترض عليه بان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما يتطابقان والاصل في هذه المطابقة هو
المعلوم الا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان
الفرس في حد نفسه هكذا ولا يتصور أن ينعكس الحال بينهما فالعلم بان زيدا سيقوم غدا مثلا
انما يتحقق اذا كان هو بنفسه بحيث يقوم فيه دون العكس فلا مدخل للعلم في وجوب الفعل
وامتناعه وسلب القدرة والاختيار والا لزم أن لا يكون تعالى فاعلا مختارا لكونه عالما بافعاله
وجودا وعدما اه ولا يخفى أن هذا كله لا ينافي الامتناع بالعارض وان وجوب الفعل
أو امتناعه لارادة وجوده أو عدمه لا ينافي الاختيار وأما قوله على انهم سموه محالا لغيره لا محالا
في العقل دون العادة فجواب ذلك أن هذا لا ينافي أنهم سموه أيضا محالا في العقل دون العادة
ومن حفظ حجة على من لم يحفظ (قوله لانه لظهور امتناعه للمكلفين لا فائدة في طلبه) أي
لا حكمة فيه قال شيخنا العلامة قد يقال انتفاء الفائدة في طلبه لا يمنعه لان أفعاله تعالى لا لعلة
ولا لغرض اه (وأقول) قال السيد الجرجاني اذا ترتب على فعل أثر فمن حيث انه ثمرته يسمى
فائدة ومن حيث انه طرف الفعل يسمى غاية ثم ان كان سببا لاقدام الفاعل يسمى بالقياس الى
الفاعل غرضا وان لم تكن فغاية فقط وأفعال الله تعالى يترتب عليها حكم وفوائد لا تعد فذهبت
الاشاعرة والحكماء الى انها غايات ومنافع راجعة الى الخلق لا غرض وعلة لفعله لوجهين الاول
أن الفاعل لغرض لا بد أن يكون الغرض أولى بالقياس اليه من عدمه والا لم يكن غرضا

(ومنع اكثر المعتزلة والشيخ أبو حامد) الاسفرايني (والغزالي وابن دقيق العيد ما) أي المحال الذي (ليس ممتنعا لتعلق العلم بعدم وقوعه) أي منعوا الممتنع بغير تعلق العلم لانه لظهور امتناعه للمكلفين لا فائدة في طلبه منهم

فالفاعل مستفيد لتلك الاولوية ومستكمل بالغير ولا يكفى رجوع المنفعة الى الخلق لان الاحسان اليهم وعدمه ان تساويا بالنسبة اليه تعالى لا يصح الاحسان أن يكون غرضا وان كان أولى لزم الاستكمال الثانى أن الغرض لما كان سببا لاقدام الفاعل فكان الفاعل ناقصا فى فاعليته مستفيدا من غيره ولا مجال للنقصان بالقياس اليه تعالى بل كماله فى ذاته وصفاته يقتضى الكمال فى فاعليته وأفعاله وكمالية أفعاله تقتضى مصالح ترجع الى العباد فلا شئ خال عن الحكمة والمصلحة ولا سبيل الى النقصان والاستكمال اليه تعالى وهو المذهب الصحيح والحق الصريح الذى لا يشوبه شبهة ولا يحوم حول ريبة والآيات والاحاديث محمولة على الغايات ومن قال بظواهرها فقد غفل عما تشهد به الانظار الصحيحة والافكار الدقيقة أو أراد اظهار ما يناسب افهام العامة على مقتضى كلم الناس على قدر عقولهم اه وقد ظهر به ان انتفاء العلة والغرض عن أفعاله تعالى لا يدل على انتفاء الفائدة لانها مغايرة للعلة والغرض وأفعاله تعالى وان لم تكن لعلة ولا غرض لا تخلو عن حكمة ومصلحة فاستدلال الشيخ بقوله لان أفعاله تعالى لا لعلة ولا لغرض لا يفيد لان أهل الحق من المخالفين مع نفيهم العلة والغرض عن أفعاله تعالى لا ينفون عنها الفوائد بمعنى الحكم والمصالح ثم الحمل على العلة والغرض يناسب مذهب المعتزلة منهم فانهم يقولون بهما فى أفعاله تعالى كما هو مشروح فى المواقف وغيره (قوله وأجيب بان فائدته اختبارهم الخ) قال شيخ الاسلام أى ان سلمنا انه لا بد فى أفعال الله تعالى من ظهور فائدة للفعل فانا لا نسلم ذلك لا يسئل عما يفعل فله أن لا يظهرها اذ لا يلزم الحكيم اطلاع من دونه على وجه الحكمة كما قاله القفال فى محاسن الشريعة اه وفيه تصريح بان الجواب على سبيل التنزل وبه صرح الكمال فقال اعلم أن هذا الجواب على سبيل التنزل فانا نمنع أولا اعتبار ظهور الفائدة لان ظهور الحكمة والمصلحة للعقل فى أفعال الله تعالى غير لازم سيما على أصلنا لا يسئل عما يفعل سبحانه اه وحيث كان الجواب على سبيل التنزل سهل أمر الاعتراض الذى أورده شيخنا العلامة على هذا الجواب بقوله هذه الفائدة ينفيها قول المستدل ظهور امتناعه للمكلفين اه على أن نفى قول المستدل المذكور لها ممنوع منعا فى غاية الظهور بالنسبة للممتنع عادة لا عقلا لان المكلف يجوز خرق العادة فيأخذ فى المقدمات وكذا فى الممتنع عقلا أيضا لانه قد يغفل عن الاستحالة فيأخذ فى المقدمات وعلى تقدير عدم الغفلة فيكفى فى الاختبار اذعانهم للامتثال وطيب أنفسهم به لو كان ممكنا فيترتب الثواب أو عدم الاذعان واباء انفسهم لو كان ممكنا فالعقاب فان كلا من الاذعان وطيب النفس ومن ضد ذلك يتصور تعلقهما بالممتنعات وقد يراد بالاخذ فى المقدمات ما يشمل ذلك فليتأمل (قوله اما الممتنع لتعلق علم الله بعدم وقوعه فالتكليف به جائز وواقع اتفاقا) قال شيخ الاسلام هذا مخصص لما يأتى فى المسئلة الآتية أو مقيد بالتكليف بالاعتقاديات وما يأتى ثم مقيد بالفروع اه (وأقول) كان مراده بما يأتى فى المسئلة الآتية تكليف الكافر بالفروع ويتوجه حينئذ على الوجه الاول ان من لازم الكافر ما دام كافرا تعلق علم الله بعدم وقوع الواجبات منه من فعل أو ترك على وجه مجزئ فلا يتأتى التخصيص وعلى الوجه الثانى انه ما الفرق حينئذ بين الاعتقاديات حيث جاز ووقع التكليف بها اتفاقا والفروع حيث اختلف فيها ويفرق بعدم توقف الاعتقاديات على غيرها بخلاف

وأجيب بان فائدته اختبارهم هل يأخذون فى المقدمات فيترتب عليها الثواب أولا فالعقاب اما الممتنع لتعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه فالتكليف به جائز وواقع اتفاقا (و) يمتنع (معتزلة بغداد والآمدى المحال لذاته) دون المحال لغيره

الفروع لتوقفها على الاسلام فى الجملة كما سيأتى (قوله وامام الحرمين كونه مطلوبا) قال الكورانى بعد شرح كلام المصنف فقد ظهر أن تفصيل امام الحرمين لم يتضمن زيادة فائدة واقول جوابه أن التنبيه على اختلاف المأخذ كما بينه الشارح المحقق فائدة أى فائدة (قوله فاختلفا كما قال المصنف مأخذ الاحكام) فيه أمران أوردهما الكمال * الاول انه يقتضى ان مأخذ القول الثانى ما قدمه من انه لا فائدة فى طلب المحال وهو خلاف ما فى شرح المختصر ان مأخذ القول الثانى عند المعتزلة هو ان الآمر يريد وقوع المأمور به والجمع بين علمه تعالى بانه لا يقع وارادته وقوعه تناقض وهو بناء على قاعدتهم ان الامر هو الارادة * والثانى انه يقتضى ايضا اتفاق القائلين بالقول الثانى من المعتزلة ومن وافقهم فيه من أصحابنا على هذا المأخذ أى الذى قدمه الشارح وكلام المصنف فى شرح المنهاج مصرح بان هذا المأخذ أى الذى قدمه الشارح أيضا للمعتزلة وان من وافقهم من أصحابنا فى القول الثانى يخالفهم فى المأخذ فانه قال ان القول بامتناع التكليف بالمحال لكونه مبنيا على تعليل أفعال الله تعالى بالاغراض والقائل به المعتزلة قال وأما من وافقهم من أصحابنا فله مأخذ آخر اه (وأقول) أما الامر الاول فجوابه ما هو ظاهر انه لا محذور فى مخالفة الشارح ما فى شرح المختصر مع أن الكمال أشار فى آخر كلامه الى عذر الشارح فى مخالفة ما فى شرح المختصر بان ما قاله يوافق ما فى كتب الكلام عنهم اه بل لا منافاة بين ما أراده الشارح وما فى شرح المختصر اذ كل منهما يصح أن يكون مأخذا لهم وتعدد المأخذ غير ممتنع واستدلالهم بما ذكره الشارح صريح فى أنه مأخذ لهم ولا ينافى مخالفتهم ما فى شرح المصنف العزو للمصنف بقوله كما قال المصنف لجواز أن يكون العزو لمجرد اختلاف المأخذ دون الحكم لا تعيين المأخذ أيضا بالفائدة وأما الامر الثانى فجوابه انه لا مانع من اتفاق المعتزلة ومن وافقهم من أصحابنا على المأخذ الذى قدمه الشارح لانه عبر فيه بالفائدة وهى محمولة بالنسبة لاصحابنا على الحكمة والمصلحة وبالنسبة للمعتزلة على العلة والغرض على ما هو الموافق لقواعدهم وهذا لا ينافى ما فى شرح المنهاج لانه انما ادعى مخالفة أصحابنا لهم فى المأخذ بمعنى العلة والغرض فليتأمل (قوله ولو تركه وذكر الامام مع من ذكره فى القول الثانى الخ) قال الكمال يقال عليه لو ذكر الامام مع من ذكره فى القول الثانى لافاد تحرير مذهبه فى المحال عادة وما فعله لا يفيد ذلك اه (وأقول) هذا عجيب من الكمال فان عبارة المصنف فيما ذكره عن الامام تشمل أنواع المحال التى منها المحال عادة غاية الامر انه يستثنى منها المحال لتعلق العلم بعدم وقوعه لما سبق من الاتفاق على جوازه ووقوعه فعبارته مفيدة لمذهب الامام فى المحال العادى بلا اشكال ثم رأيت السيد السمهودى نقل كلامه ثم قال وفيه نظر لان الشارح قرر كلام الامام بما يشمل المحال عادة حيث قال كونه أى المحال لغير تعلق العلم اه لكن مجرد كون الشارح قرر ما ذكر لا يدفع اعتراضه بل لا بد فى دفعه من بيان كون عبارة المصنف مفيدة له كما ذكرناه فتامله (قوله والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات) اعترضه الكورانى بانه ليس بحق قال لما علمت ان قسما من الممتنع بالغير وهو الذى ليس متعلق القدرة الحادثة أى أصلا كخلق الاجسام أو عادة كالطيران الى السماء كما مثل بذلك قبل لم يقل أحد بوقوعه مع كونه ممكنا فى ذاته اه (وأقول) مثل هذا الاعتراض من مثل الكورانى مع ضعف

(و) منع (امام الحرمين كونه) أى المحال يعنى لغير تعلق العلم لما سبق (مطلوبا) أى منع طلبه من قبل نفسه أى لا استحالته فهى عنده مانعة من طلبه بخلافها على القول الثانى فاختلفا كما قال المصنف مأخذ الاحكام (لا ورود صيغة الطلب) له لغير طلبه فلم يمنعه الامام كما لم يمنعه غيره فانه واقع كما فى قوله تعالى كونوا قردة خاسئين والامام رد بما قاله فيما نسب الى الاشعرى من جواز التكليف بالمحال فحكاه المصنف بنفيه ولو تركه وذكر الامام مع من ذكره فى القول الثانى كما فعل فى شرح المنهاج فاته الاشارة الى اختلاف المأخذ المقصودة له (والحق وقوع الممتنع بالغير لا بالذات)

اطلاعه مما لا التفات اليه فى حق مثل المصنف الذى بلغ فى سعة الاطلاع فى هذا الفن والاحاطة بوفاقه وخلافه مالم يبلغه أحد بعده ولا كثير ممن قبله (قوله اما وقوع التكليف بالاول) أى الممتنع بالغير وهو قسمان الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه والممتنع عادة لا عقلا وقد اعترض عليه الكمال وغيره بان هذا الدليل الذى أورده كغيره لا يدل الا على وقوع التكليف بالاول الذى هو محل وفاق ولا يدل على وقوع التكليف بالثانى الذى هو محل النزاع فلا دلالة للدليل على موضع النزاع (وأقول) لا يخفى ان القسم الاول وان لم يكن موضع النزاع هو من جملة مطلوب المصنف لانه مطلوبه ومدعاه القسمان واثبات المدعى أو بعضه وان لم يكن موضع نزاع من جملة مقاصدهم المطلوبة والحاصل انه أثبت بعض مدعى المصنف ومطلوبه فلا يتوجه عليه تشنيع الكمال بانه لا دلالة على موضع النزاع لان اثبات المدعى لا يتوقف على كونه موضع نزاع ولا تشنيع شيخنا العلامة بان الشارح أثبت الوقوع فى غير الذاتى بموضع الوفاق منه وفيه مالا يخفى لان الشارح لم يقصد اثبات الوقوع فى غير الذاتى بموضع الوفاق منه بل أثبت بعض مدعى المصنف وان كان موضع وفاق وترك الباقى لانه لم يحرر له مايدل عليه نعم قال شيخ الاسلام قد يقال يدل له ما أفهمه دليل وقوعه بالممتنع بالذات فى القول الثانى لانه اذا دل على وقوع الممتنع بالذات فعلى وقوع الممتنع بالغير بالاولى اه وقد ينظر فيه بان هذا الدليل قد أجيب عنه فلا تتم دلالته وبان أصل دلالته على وقوع الممتنع بالغير فضلا عن الاولوية ممنوعة اذ لا يلزم من وقوع شئ ولو أعلى وقوع غيره ولو أدنى لجواز أن يقع الاعلى دون الادنى لحكمة تقتضى ذلك فليتامل (قوله مسئلة الاكثر على أن حصول الشرط الشرعى ليس شرطا فى صحة التكليف) هذا يخالف ماذكره المصنف فى المسئلة الآتية من أن التحقيق أن الامر لا يتوجه الا عند المباشرة وقد يجاب بان هذا لا يرد عليه اذ ليس فى كلامه هنا مايدل على اعتماده مانقله عن الاكثر ويرد بان قوله الآتى والصحيح صريح فى اعتماد قولهم (قوله وأجيب بامكان امتثاله بان يؤتى بالمشروط بعد الشرط) أقول فى هذا الجواب نظر لانه لا يناسب ما مشى عليه المصنف من جواز التكليف بالمحال مطلقا اذ مقتضاه أن لا يحتاج الى اثبات امكان الامتثال كما لا يخفى ويجاب اما بان هذا جواب على التنزل يعنى لو سلمنا ان صحة التكليف تتوقف على امكان المكلف به بناء على امتناع التكليف بالمحال فلا نسلم انتفاء الامكان هنا بل هو متحقق معا نا لا نسلم ان صحة التكليف تتوقف على ماذكر ولا يخفى أن الشئ اذا أمكن عنه أجوبة لم يكن الاقتصار على بعضها نافيا لصحة الباقى فاقتصار الشارح وغيره على هذا الجواب التنزلى لا يمنع صحة الجواب أيضا بمنع بطلان اللازم فلا يلزم أن يكون هذا مخالفا لما تقدم عن المصنف من جواز التكليف بالمحال مطلقا واما بان المراد انه هل يصح التكليف بممكن الامتثال قبل حصول شرطه الشرعى بدليل افراد هذه المسئلة عن مسئلة الاستحالة وفيه انه لا فائدة لذلك مع صحة التكليف فيما لا يتأتى فيه الامتثال واما بان هذه المسئلة مفرعة على امتناع التكليف بالمستحيل ثم رأيت شيخنا العلامة قال ثم هو أى استدلال القول الثانى استدلال على امتناع وقوعه حال عدم الشرط تقديره هكذا لو وقع حال عدم الشرط لم يمكن امتثاله واللازم ممتنع فالملزوم مثله وحاصل الجواب منع اللزوم وتسليم منع اللازم وهو أى تسليم منع اللازم خلاف ماقدمه المصنف من

اما وقوع التكليف بالاول فلانه تعالى كلف الثقلين بالايمان وقال وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فامتنع ايمان أكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه وذلك من الممتنع لغيره واما عدم وقوعه بالثانى فللاستقراء والقول الثانى وقوعه بالثانى أيضا لان من أنزل الله فيه انه لا يؤمن بقوله مثلا ان الذين كفروا سواء عليهم أأنذرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون كأبى جهل وأبى لهب وغيرهما مكلف فى جملة المكلفين بتصديق النبى صلى الله عليه وسلم فى جميع ماجاء به عن الله عز وجل ومنه انه لا يؤمن أى لا يصدق النبى فى شئ مما جاء به عن الله تعالى فيكون مكلفا بتصديقه فى خبره عن الله تعالى بانه لا يصدقه فى شئ مما جاء به عن الله تعالى وفى هذا التصديق تناقض حيث اشتمل على اثبات التصديق فى شئ ونفيه فى كل شئ فهو من الممتنع لذاته وأجيب بان من أنزل الله فيه انه لا يؤمن لم يقصد ابلاغه ذلك حتى يكلف بتصديق النبى فيه دفعا للتناقض وانما قصد ابلاغ ذلك لغيره واعلام النبى بوليأس من ايمانه كما قيل

جواز التكليف بالمحال فتدبر اه وقد علمت جوابه (قوله بان يؤتى بالمشروط بعد الشرط) أقول الذى يظهر أن مراده من ذلك أنه مكلف حال عدم الشرط بايقاع الفعل بعد ايجاد الشرط فحال عدم الشرط ظرف التكليف وحال وجود الشرط ظرف ايقاع المكلف به فما صدر به شيخنا العلامة كلامه هنا فيه نظر بل هو ممنوع والاحتمال الذى أبداه هو الوجه المتعين (قوله وعلى الصحة والوقوع ماتقدم) أقول وجه هذا البناء انه اذا كان وجوب الشرط بوجوب المشروط كان مقارناله فى الزمان ومعلوم ان وجود الشرط يتأخر عن وجوبه فيلزم تأخره عن وجوب المشروط لانه مقارن لوجوب الشرط واذا تأخر وجود الشرط عن وجوب المشروط كان وجوب المشروط حال عدم الشرط وذلك تكليف بالمشروط قبل حصول الشرط والحاصل أن وجوب الشرط بوجوب المشروط يستلزم صحة وجوب المشروط حال عدم الشرط وهذه الصحة اللازمة من جملة افرادما هنا وهو صحة التكليف بالشئ حال عدم شرطه ومعلوم أن صحة الملزوم تتوقف على صحة لازمه اذلو كان باطلا كان الملزوم كذلك لان ملزوم الباطل باطل فلهذا كان ماتقدم مبنيا على ماهنا جوازا ووقوعا نعم لقائل أن يقول لانسلم أن وجود الشرط يلزم أن يتأخر عن وجوبه لامكان أن يكون الشرط مما يسوغ الاتيان به فى حد ذاته فيأتى به ثم يرد وجوب المشروط الذى يقارنه وجوب الشرط اذ لم يكن الوجوب حينئذ حال عدم الشرط بل حال وجوده كما لو توضأ للصلاة مثلا ثم ورد وجوب الطواف فانه وان اقتضى وجوب الوضوء لكن الوضوء حاصل فلم يكن وجوب الطواف حال عدم الوضوء نعم وجوده بوصف كونه شرطا للشئ يتأخر عن وجوبه لكن هذا بمجرده لايقتضى ذلك البناء اللهم الا أن يقال يكفى فى ذلك البناء كون وجود الشرط قبل وجوبه غير لازم فليتأمل (قوله يعنى من الاكثر هنا) أقول لعل هذا بناء على علمه من خارج والا فهو فى حد نفسه غير لازم لجواز أن يكون الاكثر هناك هم الاكثر هنا فيكون مقابل الاكثر هناك هم مقابلهم هنا فليتأمل (قوله وهى مفروضة فى تكليف الكافر بالفروع) فيه أمران * الاول ان ذكر الخلاف فى تكليف الكافر بالفروع على الاطلاق يفيد أمرين أحدهما ذكر الخلاف فى صحة التكليف بالمشروط حال عدم شرطه الشرعى لان من جملة الفروع مايتوقف على النية التى لاتصح من الكافر فهى متوقفة على الاسلام وما توقف عليها متوقف على الاسلام فذكر الخلاف فى تكليفه بالفروع على الاطلاق يتضمن ذكر الخلاف فى صحة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وثانيهما ذكر الخلاف فى أن الكافر مكلف بفروع الشريعة أولا مع قطع النظر عن صحة التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وعدم صحة ذلك ولما أراد المصنف فرض المسئلة فى تكليف الكافر بالفروع لافادة الامر الاول ذكره على وجه يفيد الامرين حيث فرضه فى التكليف بالفروع مطلقا الشاملة لما يتوقف على النية وبهذا الاعتبار يفيد الامر الاول ولما لايتوقف عليها وبهذا الاعتبار يفيد الثانى وذلك لزيادة الفائدة مع حصول المقصود ويستغنى عن افراد الامر الثانى بالذكر وليجتمع مايتعلق بالكفار فى محل واحد على انه يصح أن يجعل مجموع القسمين من حيث هو مجموع من جزئيات محل النزاع لان ذلك المجموع من تلك الحيثية يتوقف على الايمان فاحفظ ذلك فهو فى غاية الحسن والدقة وبه يظهر اندفاع قول الكمال وأما حكاية القول بتكليفهم بالنواهى فلا يتجه هنا انما يتجه مع

لنوح انه لن يؤمن من قومك الا من قد آمن فتكليفه بالايمان من التكليف بالممتنع لغيره والثالث وهو قول الجمهور عدم وقوعه بواحد منهما الا فى الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه لقوله تعالى لايكلف الله نفسا الا وسعها والممتنع لتعلق العلم فى وسع المكلفين ظاهرا * (مسئلة * الاكثر) من العلماء على (أن حصول الشرط الشرعى ليس شرطا فى صحة التكليف) لمشروطه فيصح التكليف بالمشروط حال عدم الشرط وقيل هو شرط فيهما فلا يصح ذلك والا فلا يمكن امتثاله لو وقع وأجيب بامكان امتثاله بان يؤتى بالمشروط بعد الشرط وقد وقع وعلى الصحة والوقوع ماتقدم من وجوب الشرط بوجوب المشروط وفاقا للاكثر يعنى من الاكثر هنا (وهى) أى المسئلة (مفروضة) بين العلماء (فى تكليف الكافر بالفروع) أى هل يصح تكليفه بها

مع انتفاء شرطها في الجملة
من الايمان لتوقفها على النية
التي لاتصح من الكافر
فالاكثر على صحته ويمكن
امتثاله بان يؤتى بها بعد
الايمان (والصحيح وقوعه)
أيضا

قطع النظر عن كون المسئلة من جزئيات محل النزاع بأن ينصب الكلام في تكليف الكافر بالفروع دون تقييد باشتراط الايمان اه وإياك أن تتوهم من قوله واعلم أن ماتقدم في توجيه فرض المسئلة في تكليف الكافر بالفروع مع انه غاية ما أمكن في التوجيه يرجع حاصله عند التحقيق الى تقييد محل النزاع في صورة الفرض ببعض فروع الشريعة وهو العبادات التي تتوقف صحتها على النية الخ أن مقصوده حمل الفروع في كلام المصنف على أحد قسميها وهو مايتوقف منها على الايمان فان ذلك غير ممكن في عبارة المصنف لان قوله واقوم في الاوامر فقط صريح في تعميم الفروع وانما مقصوده التنبيه على أن الذي هو جزئي من جزئيات محل النزاع انما هو أحد قسمي الفروع لا القسمان وان ذكرهما المصنف وان كان في القسم الثاني خلاف لانه ليس من حيث التكليف بالشئ قبل حصول شرطه فليتامل * والثاني أنه ما المراد بالفروع المختلف في تكليفه بها فانه كثر اختلاف الامة فيها ويتجه لي أن المراد المتفق عليها لان معاقبته في الآخرة على ترك ما اختلف في وجوبه أو فعل ما اختلف في تحريمه انما يعقل لربطه بالقائل بذلك وربطه به دون مخالفه ترجيح بلا مرجح فليتأمل ولو فعل فعلا لايضمن به في بعض المذاهب دون بعض أو مايحرم عليه زوجته كذلك فيتجه أن يقال ان قلد بعض المذاهب في ذلك فالعبرة به والا فان رفع لبعض الحكام عامله بمقتضى مذهبه والا فلاشئ عليه فليتأمل (قوله مع انتفاء شرطها في الجملة) قال شيخنا العلامة وغيره أي لا بالنظر الى كل فرع اذ منها النواهي وقد مر أن الايمان ليس بشرط في متعلقاتها اه شيخنا ويحتمل أن المراد بالجملة مايصدق بشرط الفعل وبشرط شرطه اه (قوله والصحيح وقوعه أيضا فيعاقب على ترك امتثاله وان كان يسقط بالايمان ترغيبا فيه) قال النووي في شرح المهذب اتفق أصحابنا على أن الكافر الاصلي لاتجب عليه الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها من فروع الاسلام والصحيح في كتب الاصول انه مخاطب بالفروع كما هو مخاطب بأصل الايمان قال وليس مخالفا لما تقدم لان المراد هناك غير المراد هنا فالمراد هناك انهم لايطالبون بها في الدنيا مع كفرهم واذا أسلم أحدهم لايلزمه قضاء الماضي ولم يتعرضوا العقوبة الآخرة ومرادهم في كتب الاصول انهم يعذبون عليها في الآخرة زيادة على عذاب الكفر فيعذبون عليها وعلى الكفر جميعا لا على الكفر وحده ولم يتعرضوا للمطالبة في الدنيا فذكروا في الاصول حكم طرف وفي الفروع حكم الطرف الآخر اه وقضية قوله فالمراد هناك انهم لايطالبون بها في الدنيا الخ انه لا أثر للخطاب في أحكام الدنيا وبه صرح الامام في المحصول فقال واعلم انه لا أثر لذلك في الاحكام المتعلقة بالدنيا لانه لايصلى حالة الكفر ولا بعد الاسلام لكن نازعه القرافي بانه يظهر أثره في الدنيا من وجوه ذكر منها انه يتجه اختلاف العلماء في استحباب اخراج زكاة الفطر اذا أسلم في أيام الفطر ومنها انه يتجه اقامة الحدود عليه لاسيما الرجم عند الشافعي فان العقوبات مع المعاصي والمخالفات في تلك الجنايات مناسب اما انا نعاقبه وهو لم يعص بذلك الفعل الذي يعاقب عليه فبعيد عن القواعد فالقائل بانهم مكلفون يسلم من مخالفة القواعد ومنها استحباب قضاء الصوم اذا أسلم في اثناء الشهر ملاحظة لتقدم الخطاب في حقه وكذلك وجوب امساك بقية النهار الذي أسلم فيه بخلاف الصبي والحائض بزوال عذرهما والفرق تقدم الخطاب في حق الكافر دون الحائض

والصبي

والصبي والمسافر ومنها انه لا يشترط اذا أسلم في آخر الوقت بقاء وقت الاغتسال والوضوء بل تجب الصلاة بادراك وقت يسع ركعة منها فقط على الخلاف في ذلك المخرج على الخلاف في كونهم مخاطبين أم لا ومنها تفضيل معاملاتهم على معاملات المسلمين فانا اذا قلنا ليسوا مخاطبين بالتحريم كانت معاملاتهم فيما أخذوه على خلاف القواعد الشرعية أخف من معاملة المسلم لانه عاص بذلك العقد وقد نهاه الله تعالى عنه ولم ينه الكافر ولانه اذا أسلم أقر على ما بيده من الربا والغصوب بخلاف المسلم اذا تاب ومنها ان عقد الجزية يكون من جملة آثاره ترك الانكار في الفروع وانه سبب شرع لذلك ان قلنا مخاطبون والا فلا يكون شرع سببا الا لترك انكار الكفر خاصة ومنها ان العلماء اختلفوا في الكافر اذا طلق أو أعتق وبقيا عنده حتى اسلم هل يلزمه ذلك أم لا فاذا قلنا انهم ليسوا مخاطبين أمكن تخريج عدم اللزوم على ذلك ومنها الاوقاف والهبات والصدقات اذا باعوها بعد صدور أسبابها اذا قلنا ليسوا مخاطبين لا نمنعهم من ذلك وهو مذهب مالك وماذكره في زكاة الفطر لا يوافق مذهب الشافعية لانها لا تجب عندهم على الكافر لتقييدها في الحديث بالمسلمين فلم يتناوله الحديث وكذا المعنى أيضا ولا يرد ذلك على قولهم بمخاطبة الكفار بفروع الشريعة فقد قال التاج السبكي ولا شك ان الادلة الواردة في أحكام الشريعة منها ما يتناول لفظه الكفار مثل يا أيها الناس ونحوه فيتعلق بهم حكمه على القول بتكليفهم بالفروع ومنها ما لا يشملهم لفظه كما ذكرناه من الآية والحديث يعني قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها وكتاب أنس الذي كتبه له أبو بكر وفيه هذه فريضة الصدقة التي فرضها رسول الله صلى الله عليه وسلم على المسلمين وكالآيات التي فيها يا أيها الذين آمنوا ونحوه فلا يتناولهم لفظا قال والدي ولا يثبت حكمها لهم وان قلنا انهم مخاطبون بالفروع الا بدليل منفصل أو تبيين عدم الفرق بينهم وبين غيرهم والا كتفاء بعموم الشريعة لهم ولغيرهم وأما حيث يظهر الفرق اذ يمكن معنى غير شامل لهم فلا يقال بثبوت ذلك الحكم لهم لانه يكون اثبات حكم بغير دليل والتعلق قدر زائد على الوجوب فلا يثبت في حقهم بغير دليل ولا معنى اه ولا يخفى أن قياس عدم الوجوب عدم الاستحباب في الصورة التي فرضها وأما ماذكره في الحدود فلا يوافق ما سيأتي عن الشيخ الامام اذ مقتضاه اخراج ذلك عن محل الخلاف لكن هذا ظاهر بالنسبة لترتب الحدود على أسبابها لان ذلك من قبيل خطاب الوضع لا بالنسبة أيضا لانه يجب عليه تسليم نفسه لاقامة الحد والتمكين من ذلك لانه من قبيل خطاب التكليف قال المصنف ومن خطاب الوضع كون الزنا سببا لوجوب الحد وذلك ثابت في حقهم ولذلك رجم النبي صلى الله عليه وسلم اليهوديين ولا يحسن القول ببناء ذلك على تكليفهم بالفروع فانه كيف يقال باسقاط الاثم عنهم فيما يعتقدون تحريمه لكفرهم وهذا في الكتابي الذي يعتقد شرعا اما من لا يعتقد شيئا فيجري الخلاف في تعلق التحريم به في جميع المحرمات وقد قال الاستاذ أبو اسحق في أصوله لا خلاف أن خطاب الزواجر من الزنا والقذف يتوجه عليهم كما هو على المسلمين ونص الشافعي على أن حد الزنا لا يسقط بالاسلام فانظر هذه المواضع وتأملها ونزل كلام العلماء عليها ولا يظنن الظان مخالفة ما ذكرنا العبارات الاصوليين لانهم انما قالوا التكليف بالفروع فلا يرد خطاب الوضع عليهم اه وما نقله عن الاستاذ ان كان بالنسبة لمجرد

ترتب الحد على الزنا والقـذف مثلا فذاك وان كان بالنسبة للاثم عليهما خالف تقيه الخلاف صريح المتن من اجراء الخلاف فى النواهى أيضا وأما ما نقله عن الشافعى فهو المعتمد وان كان له نص آخر بالسقوط واما ماذكره فى قضاء الصوم هو عندنا محتمل لكن أفتى شيخنا العلامة الشهاب الرملى رحمة الله عليه بعدم الاستصحاب أخذا من تعليل سقوط الوجوب بعد الاسلام بالترغيب فى الاسلام وماذكره من وجوب امساك بقية النهار لا يوافق مذهبنا ثم هو مستصحب كما فهم من الروض وشرحه وأما ماذكره فيما اذا أسلم فى آخر الوقت غير بعيد وفيه كلام فى فروعنا ثم لا يشترط عندنا ادراك قدر ركعة بل يكفى ادراك قدر تكبيرة وأما ماذكره فى تفصيل معاملاتهم واضح من حيث الاقدام ونحوه اما مجرد ترتب آثارها عليها فهو خارج عن محل الخلاف وكذا ماذكره فيما لو طلق أو أعتق أيضا واضح من حيث ترتب الحرمة على الطلاق والعتق اما من حيث حصول الفرقة فهو خارج عن محل الخلاف كما يؤخذ ذلك مما سيأتى عن الشيخ الامام وقد قال المصنف فى شرح المنهاج وكشف الغطاء عن ذلك أن الخطاب على قسمين خطاب تكليف وخطاب وضع فخطاب التكليف بالامر والنهى وهو محل الخلاف وليس كل تكليف أيضا بل ما لا يعلم اختصاصه بالمؤمنين أو ببعض المؤمنين وأما خطاب الوضع فمنه ما يكون سببا لامر أو نهى مثل كون الطلاق سببا لتحريم الزوجة قال والذى أطال الله بقاءه فهذا من محل الخلاف أيضا ومن خطاب الوضع كون اتلافهم وجناياتهم سببا فى الضمان الى ان قال وكذا كون الطلاق سببا للفرقة فان الفرقة تثبت اذا قلنا بصحة أنكحتهم ومن هذا القبيل الارث والملك به وكذا صحة أنكحتهم اذا صدرت على الاوضاع الشرعية والخلاف فى ذلك لا وجه له الى أن قال ومن خطاب الوضع ثبوت المال فى ذممهم فى الديون وفى الكفارات عند حصول أسبابها ولا نزاع فى ثبوت ذلك فى حقهم اه وقوله اذا صدرت على الاوضاع مقتضاه انها لو لم تصدر كذلك تكون من محل الخلاف لكن الصحيح عندنا انا نحكم بصحتها مع أن الصحيح عندنا انهم مخاطبون بالفروع وأما قوله انه اذا أسلم أقر على ما بيده من الربا والغصوب فلا يوافق مذهبنا اما ما بيده من مغصوب من مسلم فلا يقر عليه وكذا من ذمى بدارنا كما قاله بعضهم وأما ما بيده من الربا فقد قال أئمتنا ان الذمى لو سلم الجزية أو دين مسلم من مال نعلم حرمته كأن باع خمرا عنده وقبضه حرم قبوله قال الزركشى فى الخادم هو الموافق لقاعدة الشافعى فى الاصول ان الكفار مكلفون بالفروع خلافا لما أجاب به القفال فى فتاويه من انه يحل للمسلم تملك تلك الدراهم قال لانهما لو أسلما حلت الدراهم له وهذا القياس على ما بعد الاسلام لا يصح لان تقرير الذمى على ثمن الخمر بعد الاسلام رخصة له كما يقر على النكاح الفاسد بعد الاسلام ترغيبا له فى الاسلام بخلاف تقريره فيما قبل الاسلام ليس رخصة الخ اه وقال فى نكاح المشرك من شرح المنهاج قضية كلامهم هنا ان الكافر يملك ثمن الخمر الذى باعه ولهذا لم يوجب عليه الرد لا بعد الكفر ولا بعد الاسلام وحينئذ فاذا كان لمسلم عليه دين ودفع له ثمن ذلك وجب عليه قبوله وبه أجاب القفال فى فتاويه لكن الرافعى فى باب الجزية قال أصح القولين لا يجبر على القبول بل لا يجوز ويحتاج الى الجمع بين الكلامين اه وقد يمنع ان قضية كلامهم هنا ماذكره فلا حاجة الى الجمع وهل محل ذلك اذا

قوله وليس كل تكليف أيضا لعل هنا سقطا والاصل وليس كل تكليف محل الخلاف أيضا أو يكون اسم ليس ضميرا يعود على قوله وهو محل الخلاف وان كان الانسب كونه قوله كل تكليف تامل اه

أخذ ثمن الخمر من غير مسلم ونحوه والاوجب الرد كما فى المغصوب فيه نظر والقياس ان يجرى ما قيل فى ثمن الخمر فيما اذا أخذ بالربا وأما ما ذكره فى بيع الوقف ونحوه فقضية مذهبنا انا لا نتعرض لهم الا ان ترافعوا الينا فى ذلك أو كان نحو الوقف على نحو المسجد أو اليتيم فحينئذ نعاملهم باحكام الاسلام (قوله فيعاقب على ترك امتثاله) قال المصنف فى شرح المنهاج ما نصه وههنا مباحثان * احداهما ان تكليف الكافر بالصلاة والصوم والحج ونحوها لا اشكال فيه لتمكنه من ازالة المانع والفعل بعده كالمحدث وحصول الشرط الشرعى غير مشروط فى صحة التكليف على الرأى الصحيح أما الزكاة فقد يقال فى تكليفهم بها اشكال لان شرطها بعد ملك النصاب مضى الحول وانما تجب بتمامه فاذا تم الحول وهو كافر فكيف يكلف بزكاته وهو لا يمكنه فعلها فى حال الكفر ولا بعده فانه لو أسلم اشترط مضى حول من حين اسلامه وهذا بخلاف الصلاة حيث يمكن فعلها فى الوقت وجواب هذا الاشكال بانه اذا تم الحول كلف باخراجها بان يسلم ويخرجها بعده فالتكليف باخراجها بعد الاسلام الآن محقق ولكنه اذا أسلم يسقط و يكون بمثابة نسخ الشئ قبل امكان فعله وذلك جائز فيما كلفناه به تحصيل بل يمكن فان استمر على كفره كان التكليف مستمرا وان أسلم سقط وبهذا يظهر معنى قول الاصوليين كما ستعرفه الفائدة تضعيف العذاب فى الآخرة ومضى الحول ليس من شرطه الاسلام والذى يستأنف حوله بعد الاسلام زكاة الحول الثانى أما الاول فقد استقر وجوبه وهو متمكن من الاخراج وفى الزكاة ثلاثة أشياء الخطاب بادائها وهو حاصل لما بيناه والثانى ثبوتها فى الذمة وهو حاصل أيضا لا يفترق الحال بين المسلم والكافر فيه والثالث تعلقها بالمال وهذا يظهر انه فى المسلم خاصة دون الكافر لما ستعرفه ثم قال ومن خطاب الوضع ثبوت المال فى ذممهم فى الديون وفى الكفارات عند حصول أسبابها ولا نزاع فى ثبوت ذلك فى حقهم كما يثبت فى حق المسلمين وكذلك تعلق الحقوق التى يطالبون بها باموالهم مثل تعلق أروش الجنايات برقاب ارقائهم وعكس هذا تعلق الزكاة بالمال تعلق رهن كما قاله بعض الفقهاء أو جناية كما قاله بعضهم أو شركة كما هو الاصح من مذهب الشافعى يظهر انه لا يثبت فى حقهم وان قلنا انهم مخاطبون بالزكاة لامرين أحدهما ان المقصود انهم يأثمون بتركها وليس المقصود انها تؤخذ منهم فى كفرهم والتعلق المذكور انما يقصد به تعلق الوجوب لاجل الاخذ لصيان الواجب عن الضياع فلا معنى لاثباته فى حق الكافر لانه ان دام على الكفر لم تؤخذ منه وان أسلم سقطت وما كان كذلك لا معنى للتعلق الذى هو توثقة فيه وأطال فى بيان ذلك بما فيه فانظره اهـ وقد يجاب عما أبداه فى تعلق الزكاة بان من فوائده تضعيف عذابهم بتعديهم بالتصرف الممنوعين منه كما كان فائدة أصل الوجوب العذاب فى الآخرة (قوله قال الشيخ الامام والخلاف فى خطاب التكليف) فيه أمران * الاول ان خطاب التكليف يدخل فيه الخطاب بالجهاد وقد قال الاسنوى قال يعنى القرافى ومر بى فى بعض الكتب التى لا استحضرها الآن انهم مكلفون بما عدا الجهاد وأما الجهاد فلا لامتناع قتالهم أنفسهم اهـ ما نقله الاسنوى وللقائل ان يقول هذا التوجيه لا يجرى فى تكليف أهل الذمة بقتال الحربيين ولا فى تكليف بعض الحربيين بقتال بعض فليتأمل * والثانى ان الكورانى اعترض هذا الكلام الذى نقله المصنف عن الشيخ

فيعاقب على ترك امتثاله وان كان يسقط بالايمان ترغيبا فيه قال تعالى يتساءلون عن المجرمين ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين وويل للمشركين الذين لا يؤتون الزكاة والذين لا يدعون مع الله الها آخر الآية وتفسير الصلاة بالايمان لانها شعاره والزكاة بكلمة التوحيد وذلك لافراده بالشرك فقط كما قيل خلاف الظاهر (خلافا لابى حامد الاسفراينى وأكثر الحنفية) فى قولهم ليس مكلفا بها (مطلقا) اذ المأمورات منها لا يمكن مع الكفر فعلها ولا يؤمر بعد الايمان بقضائها والمنهيات محمولة عليها حذرا من تبعيض التكليف وكثير من الحنفية وافقونا (و) خلافا (لقوم فى الاوامر فقط) فقالوا لا تتعلق به لما تقدم بخلاف النواهى لامكان امتثالها مع الكفر لان متعلقاتها تروك لا تتوقف على النية المتوقفة على الايمان (و) خلافا (لآخرين فيمن عدا المرتد) اما المرتد فوافقوا على تكليفه باستمرار تكليف الاسلام (قال الشيخ الامام) والد المصنف (والخلاف فى خطاب التكليف)

الامام بانه لاطائل تحته لان محل النزاع ان ماله شرط شرعى هل يجوز التكليف به قبل وجود الشرط أم لا كما تقدم ومالاخطاب تكليف فيه لاصريحا ولاضمنا فهو خارج عن المبحث ثم مسئلة تكليف الكافر بالفروع من جزئيات تلك القاعدة المذكورة فيما كان له شرط شرعى كالايمان والطهارة وستر العورة للصلاة وأما مالاشرط له شرعى يتوقف كالاتلاف والجنايات وترتب آثار العقود فلا وجه للخلاف فيه والحاصل ان ماذكره خارج عن محل النزاع اه (وأقول) اذا تاملت ماقررناه من ان المصنف فرض الكلام فى أعم مما هو من جزئيات تلك القاعدة لما تقدم وعلمت ان خطاب التكليف لايشمل مايرجع اليه من الوضع علمت سقوط هذا الاعتراض وان تقييد الشيخ الامام تحته طائل أى طائل لان فيه تنبيها على الحاق الوضع الذى يرجع الى التكليف بخطاب التكليف فى الخلاف فان ذلك لايفهم من خطاب التكليف ولا يندرج تحته ولما ثبت بذلك عدم انحصار محل النزاع فى خطاب التكليف وكان ذلك مظنة أن يتوهم شموله لبقية أقسام الوضع نبه الشيخ الامام على خروج بقية الاقسام والحاصل انه اشار الى عدم اختصاص الخلاف بخطاب التكليف خلافا لما يتوهم من التقييد بخطاب التكليف والى انه يلحق به بعض أقسام الوضع دون بعض فهل يسوغ لعاقل مع هذا ان يزعم انه لاطائل تحته سبحانك هذا بهتان عظيم (قوله من الايجاب والتحريم) يخرج الندب والكراهة قال الاسنوى فى شرح المنهاج ومقتضى كلام المصنف ان الخلاف انما هو فى الوجوب والتحريم لانه عبر أولا بالتكليف وقال ان الفائدة هى العقاب قال وأما من عبر بانهم مخاطبون فان عبارته شاملة للاحكام الخمسة اه وفى شرح المنهاج للمصنف مانصه قول المصنف وغيره الفائدة تضعيف العذاب قد يفهم ان الخلاف فى تكليفهم بالفروع يختص بما يترتب عليه حرج من مامور ومنهى ويقتضى ان الاباحة لاتتعلق بهم لاسيما على قول انها ليست من التكليف والظاهر تعلق الاباحة فيما هو مباح قال والدى أطال الله عمره وقد يقال ان اقدامهم على المباح وهم غير مستندين فيه الى الشرع الذى يجب عليهم اتباعه حرام لقيام الاجماع على ان المكلف لايحل له الاقدام على فعل حتى يعلم حكم الله فيه فان صح هذا فهم آثمون على جملة أفعالهم وهذا البحث عام فى الكتابيين والمشركين قال والدى وهو مما لم أره لغيره وفيه عندى توقف ولا ينافى القول به الحكم بصحة أنكحتهم ومعاملاتهم لان آثارها فى الدنيا والمقصود عقابهم فى الآخرة اه كلام المصنف ومانقله عن والده ينبغى ان يلاحظ معه ماياتى فى الكتاب ان أصل المنافع الاباحة والمضار التحريم وماقرروه فى قوله صلى الله عليه وسلم ان الحلال بين وان الحرام بين وبينهما أمور مشتبهات ومابينوه من أقسام تلك المشتبهات اذ الكفار بناء على انهم مكلفون بالفروع حكمهم فيما ذكر حكم المسلمين (قوله ومايرجع اليه من الوضع) قال شيخنا العلامة بان يكون متعلقه سببا لخطاب التكليف أو شرطا له أو مانعا ورجوعه اليه بانهما متحدان بالذات وان اختلفا بالاعتبار اذ الخطاب بان الطلاق سبب لتحريم الاستمتاع هو الخطاب بتحريم الاستمتاع بسبب الطلاق اه (وأقول) هذا يقتضى حمل الوضع على حقيقته وهو الخطاب المخصوص فليحمل قول الشارح ككون الطلاق سببا لحرمة الزوجة على ان تقديره كالخطاب بكون الطلاق سببا لكن لاحاجة الى ذلك بل يجوز حمل الوضع هنا على متعلقه مجازا من قبيل

من الايجاب والتحريم (وما يرجع اليه من الوضع) ككون الطلاق سببا لحرمة الزوجة فالخصم يخالف فى سببيته

الطلاق اسم المتعلق على متعلقه أو على حذف المضاف أى من متعلق الوضع فقول الشارح ككون الطلاق لا يحتاج الى تقدير (فان قلت) رجوعه الى خطاب التكليف بالمعنى الذى ذكره لا يطرد اذ الخطاب بان الوضوء شرط فى صحة الصلاة لا يرجع الى خطاب التكليف اذ مرجعه الخطاب بتوقف صحة الصلاة على الوضوء وليس هذا خطاب تكليف (قلت) لا يضر ذلك لانه ليس المدعى ان كل وضع يرجع الى التكليف بل ان ما يرجع منه اليه له حكمه فى جريان الخلاف ثم قد يقال لا حاجة الى تفسير الرجوع بما ذكره بل يكفى تفسيره بتعلقه بخطاب التكليف ولو بواسطة أو وسايط (قوله لا ما لا يرجع اليه نحو الاتلاف للمال والجنايات على النفس وما دونها) أقول قد يستشكل بان الاتلاف والجنايات اسباب لوجوب اداء بدل المتلف وارش الجنايات مطلقا أو عند المطالبة فقد رجعت أيضا الى خطاب التكليف فلم يصح هذا النفى الا ان يجاب بما أشار الشارح الى التقييد به بقوله من حيث انها أسباب للضمان أى شغل الذمة اه أى وأما من حيث انها اسباب لوجوب اداء ما ذكرنا فتدخل فى قوله وما يرجع اليه من خطاب الوضع وفيه نظر لاستلزامه موافقة الخصم على سببية الاتلاف لشغل الذمة ومخالفته فى سببيته لوجوب اداء ما لزم الذمة وهو من أبعد البعيد ان لم يكن غير معقول لان حاصله التزام شغل الذمة وعدم وجوب اداء ما لزمها وان التزم الاتفاق على سببية الاتلاف لكل من شغل الذمة ووجوب الاداء أشكل بالاختلاف فى سببية الطلاق للتحريم كان التحريم هناك نظير وجوب الاداء هنا فليتامل (قوله وترتب آثار العقود) قال شيخنا العلامة هو مثال أيضا للوضع غير الراجع وفى كونه من الوضع أو متعلقه نظر اذ الترتب مسبب عن صحة العقد التى هى من متعلق الوضع اه ويجاب اما بان فى عبارة المثال تجوزا والمراد سببية العقود لآثارها لان ذكر الترتب يفيد السببية فقوله وترتب آثار العقود بمعنى وكون العقود تترتب عليها آثارها ومعناه وكونها أسبابا لآثارها واما بان قوله لا ما لا يرجع اليه أعم من الوضع بقرينة اسقاط منه والا كان الظاهر ان يقول لا ما لا يرجع اليه منه أى من الوضع ويكون ترتب آثار العقود مثالا لما لا يرجع من غير الوضع فليتامل (قوله ورد بان دار الحرب ليست دار ضمان) قضيته ان الحربى يضمن متلفه ومجنيه فى دار الاسلام وفى شرح الزركشى ونقلوا وجهين أيضا فيما لو دخل الكافر الحرم وقتل صيدا هل يضمنه أصحهما نعم اه فليتامل فانه قد يفهم قوة كلام الفروع عدم ضمان الحربى ولو فى دار الاسلام (قوله مسئلة لا تكليف الا بفعل) فيه أمران * الاول انه ان أراد نفى جواز التكليف بغير الفعل لانه غير مقدور اشكل على ما قدمه من جواز التكليف بالمحال مطلقا وان أراد نفى الوقوع لذلك أشكل بما قدمه أيضا من ان الحق وقوع الممتنع بالغير فكيف ينفى وقوع التكليف بغير الفعل مع ان غايته انه تكليف بممتنع بالغير ويمكن ان يجاب ببناء هذه المسئلة على امتناع التكليف بالمحال * والثانى قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان الاعتقادات مكلف بها باعتبار أنفسها لا باعتبار أسبابها على الصحيح وهى من قبيل الكيف لا الانفعال ولا الفعل على ما صرح به المحققون قال بعضهم وهو الحق اه ويجاب بان من يلتزم انه لا تكليف الا بفعل لا يوافق على التصحيح المذكور بل الصحيح عنده ما تقدم عن بعضهم يعنى المولى سعد الدين فى مسئلة المقدور الذى لا يتم الواجب المطلق

(لا) ما لا يرجع اليه نحو (الاتلاف) للمال (والجنايات) على النفس وما دونها من حيث انها اسباب للضمان (وترتب آثار العقود) الصحيحة كملك المبيع وثبوت النسب والعوض فى الذمة فالكافر فى ذلك كالمسلم اتفاقا نعم الحربى لا يضمن متلفه ومجنيه وقيل يضمن المسلم وماله بناء على ان الكافر مكلف بالفروع ورد بان دار الحرب ليست دار ضمان * (مسئلة لا تكليف الا بفعل)

الايه واجب من ان القصد بطلب المسببات الاسباب لانها التى فى وسع المكلف ولهذا ذكر الشارح أخذا من المولى سعد الدين فى الكلام على تفسير الايمان بالتصديق ان التصديق من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية وان التكليف به بالتكليف باسبابه كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس على انه وقع اطلاق فعل القلب على التصديق فى عبارة المواقف والمقاصد وغيرهما لكن كانه باعتبار انه يعتبر فى الايمان مع التصديق الذى هو التجلى والانكشاف اذعان واستسلام بالقلب للاوامر والنواهى فتسمية التصديق الذى هو الاعتقاد فعلا بهذا الاعتبار (قوله وذلك ظاهر فى الامر) فيه أمران * الاول ان هذا بيان لمعنى كلام المصنف ومن عبر بمثل عبارته كابن الحاجب فان قولهم لا تكليف الا بفعل فالمكلف به فى النهى الكف صريح فى انه لا خفاء فى الامر وانما الخفاء فى النهى فلذا احتاج الى البيان دون الامر * والثانى قال شيخنا العلامة لا يظهر ذلك فى نحو اترك ودع وذر اه (وأقول) هو كذلك لكن المراد الظهور باعتبار الغالب ولا يخفى ان الاطلاق بناء على الغالب واقع حتى فى الكتاب أو فى غير ما يكون فى معنى النهى بقرينة المعنى ويؤيد ذلك بل هو قرينة عليه قول الشارح الآتى فى شرح حد الامر بانه اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف ما نصه وسمى مدلول كف أمرا لا نهيا موافقة للدال فى اسمه اه فان فيه اشعارا بموافقته فى المعنى للنهى فيوجه هذا القسم هنا بما يوجه به النهى (قوله أى الانتهاء وفاقا للشيخ الامام) قال المصنف فى شرح المنهاج عن والده فالعبارة المحررة ان يقال ان المطلوب بالنهى الانتهاء ويلزم من الانتهاء فعل ضد المنهى عنه ولا ينعكس فيقال المطلوب ضد المنهى عنه ويلزم منه الانتهاء لان الانتهاء متقدم فى الرتبة فى العقل على فعل الضد فكان معه كالسبب مع المسبب فالكافر اذا أسلم فقد وجد منه ثلاثة أشياء كفره أولا المنهى عنه ثم انتهاؤه عنه والترتيب بينهما فى الزمان ثم تلبسه بالايمان والترتيب بينه وبين الانتهاء عن الكفر ليس فى الزمان وانما هو فى الرتبة العقلية ترتيب المعلول على العلة وهما فى زمان واحد كذلك الانتهاء وفعل الضد فى زمان واحد والانتهاء متقدم بالرتبة تقدم العلة على المعلول حتى لو فرض ان الانتهاء يحصل بدون فعل الضد حصل المطلوب به ولم يكن حاجة الى فعل الضد لكن ذلك فرض غير ممكن وهذا المعنى حاصل فى جميع الافعال وكل ما يتلبس به الانسان والمقصود بالذات هو الانتهاء وأما فعل الضد فلا يقصد الا بالالتزام بل قد لا يقصد أصلا ولا يستحضره المتكلم ومتى قصد فعل الضد وطلبه من حيث هو كان أمرا لا نهيا عن ضده اه ثم قال فقوله أى القرافى ان النهى عن الشئ أمر بضده التزاما صحيح وقوله المطلوب بالنهى فعل الضد مطابقة ليس بصحيح لما قدمناه اه ثم قال والامام فخر الدين لما كان يرى ان الحركة هى الحصول فى الحيز الثانى لا جرم قال ان المطلوب بالنهى فعل الضد ونحن نرى ان الحركة هى الانتقال من الحيز الاول الى الحيز الثانى لا جرم قلنا ان المطلوب بالنهى الانتهاء وهو الانصراف عن المنهى عنه الى غيره لا بقصد غيره بل بقصد عدم الاول فان فعل غيره قاصدا به الانتهاء كان ممتثلا وان فعل غيره غير قاصد الانتهاء لم يكن ممتثلا ولكنه لا يأثم لانه لم يرتكب المنهى عنه والمقصود بالحقيقة انما هو عدم المنهى عنه الى ان قال وهذا يبين لنا الفرق بين تحريم الشئ وايجاب الكف عنه فان ايجاب الكف عنه يقتضى

وذلك ظاهر فى الامر لانه مقتض للفعل وأما فى النهى المقتضى للترك فبينه بقوله (فالمكلف به فى النهى الكف أى الانتهاء) عن المنهى عنه (وفاقا للشيخ الامام) أى والده

انه لا يخرج عن العهدة الا بتحصيل الكف الذى من شرطه اقبال النفس عليه ثم كفها عنه وليس كذلك تحريم الشئ وانما الفعل هو المحرم فلا يأثم الا به اه وبما ذكره يتضح بطلان دعوى الكورانى ان القول الثانى هو عين المذهب المختار قال اذ كف النفس من جزئيات فعل الضد اه وانه لا منشأ له الا الاشتباه وعدم الفرق بين الشئ وما يحصل به مع تغايرهما قطعا فليتامل (قوله وذلك فعل يحصل بفعل الضد) فيه أمران * الاول انه وان كان فعلا الا انه من الافعال الاعتبارية التى لا تحقق لها فى الخارج فيكون عدميا فكيف كلف به مع انه غير مقدور لان العدمى غير مقدور فان أجيب بانه مقدور باعتبار حصوله بفعل الضد المقدور قلت فلا حاجة الى العدول فى المكلف به فى النهى عما يتبادر من كونه النفى الى كونه الانتهاء بل كان يمكنه التزام كونه النفى لانه مقدور باعتبار ما يتحقق به من الضد فليتامل * والثانى انه قد يخفى المراد حصوله بفعل الضد فان المنهى عن شرب الخمر مثلا اذا ترك الشرب وسائر الافعال كالاكل وشرب الماء وغير ذلك أى ضد الشرب الخمر حتى حصل به الانتهاء عن شربه فانه لم يحصل هنا الا انتفاء الشرب ولم يوجد هنا أمر وجودى مضاد للشرب حتى يتحقق وجود ضد يحصل اللهم الا ان يراد بالضد ما يشمل النقيض الذى هو النفى فليتامل (قوله الحاصل بفعل ضد من السكون) بين شيخنا العلامة ان السكون عند المتكلمين كونان فى آنين فى مكان واحد وعند الحكماء عدم الحركة عما هى من شانه ثم قال فقول الشارح أولا بفعل ضده من السكون موافق لقول المتكلمين وقوله ثانيا بان يستمر عدمه من السكون موافق لقول الحكماء اه (وأقول) ما ادعاه من موافقة قول الحكما مبنى على ان من فى قوله ثانيا من السكون بيانية وهو غير لازم لجواز ان تكون ابتدائية بمعنى ان عدم التحرك ناشئ من السكون فلا ينافى ارادة السكون عند المتكلمين ويؤيد ذلك ان الظاهر اتحاد معنى السكون فى الموضعين ثم رأيت شيخ الاسلام صرح بانها ابتدائية فقال قوله بان يستمر عدمه من السكون من فيه ليست بيانية والا اتحد هذا القول بالثانى ولا تعليلية والا لاتحد بالاول بل هى ابتدائية والمعنى ان عدم الفعل ناشئ من السكون لا نفسه ولا حاصل به اه لكن فى استدلاله نظر فانها لو كانت بيانية كان مفاد الكلام ان المكلف به الانتفاء الحاصل بسبب استمرار السكون وهذا ليس هو القول الثانى الذى هو ان المكلف به نفس السكون ولو كانت تعليلية كان مفاد الكلام حينئذ ان المكلف به هو الانتفاء الحاصل بسبب استمرار العدم الحاصل بسبب السكون وهذا ليس هو القول الاول الذى هو ان المكلف به هو كف النفس الحاصل بسبب ضد ذلك الكف فتأمله فانه صحيح ان شاء الله تعالى (قوله بان يستمر عدمه) قال شيخنا العلامة لا ينحصر تحقق الانتفاء فى استمرار العدم اذ يمكن تحققه بتجدد العدم كما اذا نهى عن التحرك من هو متلبس به اه (اقول) من معتادات الشارح تبعا لشيخى مذهبه الرافعى والنووى استعمال بأن بمعنى كأن للتمثيل وهذا منه فلا اشكال (قوله وقيل يشترط فى الاتيان بالمكلف به فى النهى مع الانتهاء عن المنهى عنه قصد الترك له امتثالا فيترتب العقاب ان لم يقصد) أقول هذا صريح فى ان القصد عند هذا القائل من جملة المكلف به فى النهى وبه يعلم ان قول الكورانى ان قول المصنف وقيل يشترط القصد خارج عن محل النزاع لان الكلام فى متعلق

وذلك فعل يحصل بفعل الضد للمنهى عنه (وقيل) هو (فعل الضد) للمنهى عنه (وقال قوم) منهم ابو هاشم هو غير فعل وهو (الانتفاء) للمنهى عنه وذلك مقدور للمكلف بان لا يشاء فعله الذى يوجد بمشيئته فاذا قيل لا تتحرك فالمطلوب منه على الاول الانتهاء عن التحرك الحاصل بفعل ضده من السكون وعلى الثانى فعل ضده وعلى الثالث انتفاؤه بان يستمر عدمه من السكون فبه يخرج عن عهدة النهى عن الجمع (وقيل يشترط) فى الاتيان بالمكلف به فى النهى مع الانتهاء عن المنهى عنه (قصد الترك) له امتثالا فيترتب العقاب ان لم يقصد والاصح لا وانما يشترط لحصول الثواب لحديث الصحيحين المشهور انما الاعمال بالنيات (والامر عند الجمهور يتعلق بالفعل قبل المباشرة) له (بعد دخول وقته

النهى وماذا يصلح له عقلا وأما مقارنة القصد فانما يعتد به لتحصيل الثواب فلا وجه لايراده
فى معرض تقسيم المذاهب اه منشؤه عدم تحرير مراد هذا القائل وقصور الاطلاع (قوله
الزاما وقبله اعلاما) قال شيخنا العلامة حالان من ضمير الامر المستتر فى يتعلق ثم ان أمر
الندب الموقت خارج عن هذه العبارة كما ان أمر الندب مطلقا ونهى الكراهة والتخيير
خارجة عن قوله لا تكليف الا بفعل اعتمادا على العلم بذلك فيها من تعريف الحكم السابق اه
(وأقول) يجوز أيضا ان يكون الزاما واعلاما مفعولا مطلقا على حذف المضاف أى تعلق الزام
وتعلق اعلام ويظهر انه لا بد فى الحالية التى حمل عليها من التاويل أى ذا الزام وذا اعلام
والا فالامر ليس هو نفس الاعلام ولا يضر خروج أمر الندب عما هنا للعلم به بالمقايسة وأما قوله
كما ان أمر الندب مطلقا الى قوله اعتمادا على العلم بذلك فيها من تعريف الحكم السابق فقد
يرد عليه انه لو علم نهى الكراهة مما ذكر علم نهى التحريم أيضا اذ لا فرق بينهما والحق انه لا يعرف
منه ان المكلف به فى النهى الكف لانه لا يستفاد منه سوى ان النهى خطاب يتعلق بفعل
المكلف والتعلق به صادق بان المطلوب فيه عدم الفعل لا الكف فالوجه الاستناد فى معرفة
حكم هذه المذكورات الى المقايسة (قوله وقبله اعلاما) فيه أمران * الاول قال شيخنا
العلامة مر ان الحكم معتبر فى مفهومه التعلق التنجيزى ولا يوجد الا فى الوقت وان الامر نوع
منه لانه الايجاب والندب فاثبات الامر بلا تعلق له قبل دخول الوقت اثبات للنوع بدون
جنسه وذلك محال وقد يدفع بان ذلك انما يلزم من كونه أمرا حقيقة وهو ممنوع لجواز ان يراد به
جنسه أى خطاب الله الذى سيصير عند التعلق التنجيزى أمرا حقيقة اه (وأقول) هذا الدفع
فى نفسه صحيح وقد يدفع أيضا بمنع ان الامر نوع من الحكم ومنع ان ذلك مر فان الذى فى كلام
المصنف والشارح مما يتوهم انه مظنة ذلك هو تعريف الحكم وتقسيم الخطاب الى الامر
وغيره وليس فى شئ من ذلك ولا فى شرحه ما يفيد ذلك وما استدل به من انه الايجاب والندب
ممنوع بل هو أول المسئلة وليس فى تعريفه الآتى فى محله بانه اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه
بغير كف ولا فى شرحه أيضا ما يفيد ذلك بل قدم ما يفيد خلاف ذلك وهو قول المصنف
والشارح والكلام النفسى فى الازل قيل لا يتنوع الى أمر ونهى وخبر وغيرها الى ان قال
الشارح والاصح تنوعه فى الازل اليها الخ اه ولا يخفى ان هذا التصحيح مستفاد من صيغة
التضعيف فى قوله قيل لا يتنوع ومما يفيده أيضا ما يأتى فى المسئلة الآتية فانها تضمنت تحقق
الامر حقيقة بدون التعلق التنجيزى اذ لا يتصور التعلق التنجيزى قبل الوقت ولا مع علم الآمر
والمامور انتفاء شرط وقوعه فليتامل * والثانى قال المحشيان الفرق بين التعلقين ان تعلق
الاعلام مقصوده اعتقاد وجوب ايجاد الفعل لا نفس الايجاد وتعلق الالزام مقصوده الامتثال
فلا يحصل الا بكل منهما فايجاد الفعل قبل اعتقاد الوجوب غير كاف فى الخروج عن العهدة
واعتقاد الوجوب كذلك فلا بد معه من الايجاد اه والمتبادر من هذا الفرق وما تقدم فى تفسير
التعلق المعنوى تغاير التعلق المعنوى والتعلق الاعلامى وان المعنوى أزلى والاعلامى حادث
وعلى هذا تكون التعلقات ثلاثة تنجيزى ومعنوى واعلامى وأما الالزامى فهو التنجيزى
فليتامل (قوله وأجيب بان الفعل كالصلاة انما يحصل بالفراغ منه لانتفائه بانتفاء جزء منه)

الزاما وقبله اعلاما والاكثر) من الجمهور قالوا (يستمر) تعلقه الالزامى به (حال المباشرة) له (وقال امام الحرمين والغزالى ينقطع) التعلق حال المباشرة والا يلزم طلب تحصيل الحاصل ولا فائدة فى طلبه وأجيب بان الفعل كالصلاة انما يحصل بالفراغ منه لانتفائه بانتفاء جزء منه (وقال قوم منهم الامام الرازى) لا يتوجه الامر بان يتعلق بالفعل الزاما (الا عند المباشرة) له

قال المصنف

أقول فيه أمران * الاول ان ظاهره انه جواب عن كلا الامرين المذكورين فى دليل الامام والغزالى وهو ظاهر اذ يندفع به لزوم طلب تحصيل الحاصل اذ الفعل بعد لم يحصل لبقاء بعض أجزائه ويندفع به أيضا لزوم انتفاء الفائدة فى طلبه لانه حيث لم يتم الفعل لبقاء بعض أجزائه فالفائدة فى الطلب متحققة باعتبار هذا الباقى والثانى ان العلامة السعد ذكر جوابا آخر عن الامرين مع الاعتراض على الجواب الذى أورده الشارح حيث قال وأما ماذكر من امتناع بقاء تنجيز التكليف حال حدوث الفعل من انه تكليف بايجاد الموجود وهو محال فمغلطة فان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد قال وكذا ماذكر من انتفاء فائدة التكليف يعنى انه أيضا مغلطة لانا لا نسلم ان الابتلاء فائدة بقاء التكليف بل ابتدائه اه ثم قال وأما ما يقال من ان التكليف يتعلق بالذات بمجموع الفعل من حيث المجموع وهو لم يوجد حال حدوث الفعل وانما يتعلق بالاجزاء بالعرض فما لم يتحقق المجموع لم ينقطع التكليف فيرتفع النزاع لما فيه من تسليم ان التكليف بكل جزء ينقطع عند مباشرته وان كان باقيا باعتبار جزء آخر متوقع الحدوث على ان هذا بل القول بالبقاء عند الحدوث لا يستقيم على مذهب الاشعرى على ما نقل عنه فى الكتب المشهورة من ان التكليف انما يتعلق عند المباشرة لا قبلها اه ولقائل ان يمنع قوله فيرتفع النزاع لما فيه من تسليم ان التكليف الخ لان الذى لزم منه انما هو انقطاع التكليف بكل جزء عند فراغه والكلام انما هو فى بقاء التكليف حال مباشرة الجزء لا عند فراغه وأيضا فيجوز ان يكون النزاع فى المجموع باعتبار انه مجموع بل هذا هو مقتضى الجواب وبذلك يظهر اندفاع قول شيخنا العلامة هذا الجواب أى الذى ذكره الشارح ينفى طلب تحصيل الحاصل بالنظر الى مجموع الاجزاء الذى هو الفعل لا بالنظر الى ما فعل منها فان فى بقاء طلبه حال فعله أو بعده طلب تحصيل الحاصل أو ما قد حصل اه وذلك لان محل النزاع اما المجموع أو كل جزء فان كان الاول فواضح أو الثانى فمحله فى حال التلبس بالجزء وقبل فراغه وطلبه حينئذ ليس من قبيل تحصيل الحاصل لا بعد فراغه أيضا فقوله فان فى بقاء طلبه حال فعله طلب تحصيل الحاصل (قلت) لا نسلم ان فى ذلك طلب تحصيل الحاصل وقوله أو بعده قلنا لا نسلم ان ذلك محل نزاع وحينئذ لا يحتاج الى ما أجاب به حتى يتوجه ان الجواب لا اشعار فيه به فتامله (بقى ان يقال) لم اختار الشارح هذا الجواب على جواب العلامة ويمكن ان يوجه بان قول الامام والغزالى فى الدليل ولا فائدة فى طلبه من تتمة الدليل فالمجموع دليل واحد والمعنى انه يلزم طلب ما لا فائدة فى طلبه وهو الحاصل فهذا هو المحذور عندهما لا امتناع تحصيل الحاصل حتى يتوجه عليه ان تحصيل الحاصل بهذا التحصيل غير ممتنع وحينئذ فلهما اختيار الشق الثانى فى كلام العلامة وهو ان المراد ايجاد الموجود بوجود حاصل بهذا الايجاد ولا يندفع ذلك بعدم امتناع هذا لانهما لم يجعلا المحذور امتناعه بل عدم الفائدة حينئذ فى الطلب وهذا المحذور يندفع بما قاله الشارح اذ المطلوب بعد لم يتم حصوله ففى الطلب فائدة وعلى هذا يظهر اندفاع ما أورده شيخنا العلامة على قوله والا يلزم طلب تحصيل الحاصل بقوله يرد الخ لانا نختار الشق الثانى منه ولا يفيد قوله فهو غير محذور لما علم فتأمله وشد عضديك بهذا الشارح رحمة الله عليه (قوله وهو التحقيق) قال

(وهو التحقيق) اذ لا قدرة عليه الا حينئذ وما قيل من انه يلزم عدم العصيان بتركه فجوابه قوله (فالملام) بفتح الميم أى اللوم والذم قبلها أى قبل المباشرة

شيخنا العلامة قال التفتازاني ومعنى التكليف به قبل الحدوث هو تنجيز التكليف بان يكون الاتيان به مطلوبا من المكلف حتى يعصي بالترك ولا خفاء في وجوده قبل الفعل والاثم بعص أحد قط وما نقل عن الاشعري ان التكليف انما يتوجه عند المباشرة مشكل اهـ (وأقول) يتعجب من ايراد هذا الكلام مع السكوت عليه مع انه هو المقصود دفعه بقول المصنف فالملام قبلها الخ كما بينه الشارح فان قيل انما أورده كذلك لان جواب المصنف معترض عند الشيخ كما سيأتي بيانه قلنا فكان ينبغي ان يبين ذلك مع انك ستسمع اندفاع ذلك الاعتراض (قوله بان ترك) قال شيخنا العلامة تنبيه على فساد ظاهر المتن اذ قوله فالملام قبلها يقتضي تحقق اللوم أولا والمباشرة ثانيا وذلك فاسد اذ اللوم انما هو مع الترك اهـ (وأقول) قول المصنف على التلبس بالكف المنهي دافع لما يوهمه ظاهر العبارة لظهور ان الكف انما يكون منهيا اذا كان كفا مطلقا أي في كل الوقت وكذا قوله السابق مسئلة الاكثر ان جميع وقت الظهر جوازا ونحوه وقت لادائه ولا يجب على المؤخر العزم دافع له أيضا لصراحته في انه لا اثم مع مباشرة الفعل في الوقت فالحاصل ان في العبارة ايهاما مع قرينة دافعة له وبذلك يندفع الاشكال وقد يتصور اللوم أولا والمباشرة ثانيا فيما اذا وقعت المباشرة بعد ضيق الوقت فليتأمل (قوله ذلك الكف) قال شيخنا العلامة هو بيان لمرجع الضمير المستتر في المنهي فالمنهي نعت الكف وفي كونه منهيا تسامح وحقيقته المنهي عنه والضمير أي في عنه للفعل وعن صلة الكف لا المنهي لفساد المعنى اهـ ووجه الفساد انه يصير المعنى المنهي ذلك الكف عن الكف وهو فاسد وانما ارتكب الشارح هذا التقرير مع امكان حمل المتن على تقدير صلة المنهي فقط والمعنى على التلبس بالكف المنهي عنه فلا ضمير في المنهي لاسناده الى الجار والمجرور كانه لئلا يلزم حذف نائب الفاعل (قوله لان الامر بالشئ يفيد النهي عن تركه) قال شيخنا العلامة لا يفيد المطلوب وهو ان الكف منهي لان النهي يتوقف على وجود الامر وهو على وجود التعلق الالزامي وهو هنا منتف فينتفي الامر فينتفي النهي وهو نقيض المطلوب اهـ وقد سبقه المحشيان الى هذا الاعتراض ونقله شيخ الاسلام عن البرماوي فقال قال البرماوي وهو عجيب لان تعلق النهي عن ترك الفعل فرع تعلق الامر بالفعل فما لم يتعلق الامر لا يتعلق النهي فلا يلزم قبل تعلقه اهـ (وأقول) لا عجب قولكم لان تعلق النهي عن ترك الفعل فرع تعلق الامر بالفعل قلنا هذا ممنوع لان الامر والنهي واحد بالذات عند المصنف اذ مذهبه ان الامر بالشئ عين النهي عن ضده وانهما واحد بالذات هو بالنسبة الى الفعل أمر وبالنسبة الى الترك نهي فمن أين الفرعية وما ينافيها فان قلتم الفرعية من حيث ان صيغة الامر تدل ابتداء على طلب الفعل وثانيا على طلب الترك قلنا هذا لا يقتضي الفرعية بالمعنى الذي أردتم بل غاية ما يقتضيه ان الصيغة أفادت أمرين أعني طلب الفعل وطلب الكف عن ترك الفعل وان افادتها للاول أولي وللثاني ثانوي الامر يرجع للوضع وهذا لا يقتضي ما ادعيتم بوجه وكون افادتها للثاني ثانويا كذلك لا ينافي ان يثبت تعلقه التنجيزي لوجود مقتضيه من التلبس بالكف دون تعلق الاول التنجيزي لانتفاء ما يتوقف عليه من القدرة وكذا يقال لو قلنا انه ليس عين النهي عن ضده بل يستلزمه لانه حاصله ان طلب فعل شئ يستلزم طلب ترك ضده لكن ذلك الاستلزام لا يقتضي

بان ترك الفعل أي اللوم حال الترك (على التلبس بالكف) عن الفعل (المنهي) ذلك الكف عنه لان الامر بالشئ يفيد النهي عن تركه
* (مسئلة يصح التكليف

فرعية

فرعية تعلق النهى التنجيزى على تعلق الامر التنجيزى كما هو مدعاكم فان ادعيتم ان الطلب لا يتحقق الا بتحقق التنجيز فما لم يثبت التعلق التنجيزى فى جانب الفعل لا يثبت فى جانب الترك منعنا ذلك فان الطلب طلب وأمر حقيقة حتى فى الازل كما تقدم فى قوله قيل لا يتنوع والحاصل انكم ان ادعيتم توقف تعلق النهى التنجيزى على مطلق الامر التنجيزى منعناه أو على ورود الامر سلمناه لكن بمجرد ورود الامر لا يتوقف على تعلقه التنجيزى وما نقله شيخ الاسلام هنا عن الاصفهانى لا يسلمه من يقول بهذا القول الذى ادعى المصنف انه التحقيق فليتامل (قوله ويوجد معلوما للمامور أثره) صوره شيخنا العلامة بقوله والثانى أى من المقامين هل يعلم التكليف قبل دخول الوقت وان لم يعلم وجود الشرط فيه اه وعبارة شيخ الاسلام فى تصويره وهذه الصورة وهى انه هل يعلم المأمور كونه مكلفا قبل التمكن من الفعل أولا اه (وأقول) لا يخفى انه ان أريد بالتكليف التعلق التنجيزى فانتفاؤه قبل الوقت والتمكن ضرورى فيكون معلوم الانتفاء قطعا فلا يتصور الاختلاف فى انه هل يعلمه قبل الوقت والتمكن أولا وان أريد التعلق المعنوى فثبوته قبل الوقت والتمكن ضرورى فيكون معلوم الثبوت قطعا فلا يتصور الاختلاف فى انه هل يعلمه قبل الوقت والتمكن أولا فبما تصور هذه المسئلة وما منشأ هذا الخلاف الواقع فيها والذى يظهر انه لا كلام فى عدم ارادة التعلق التنجيزى لعدم تصوره قبل الوقت والتمكن وان منشأ هذا الخلاف انه لو مات المامور قبل التمكن مثلا فهل يتبين عدم الامر أولا بل الامر محقق ولا بد لكنه انقطع بالموت فمن قال بالاول نفى العلم بالتكليف لاحتمال الموت مثلا فلا يكون هناك أمر ومن قال بالثانى أثبته لان الموت مثلا لا يرفعه من أصله بل يقطعه وسيأتى عن الكمال ما يتضح به ذلك غاية الاتضاح (قوله مع علم الآمر وكذا المامور فى الاظهر) قال شيخ الاسلام قيد فى صحة التكليف لا فى وجوده اه وهو صريح تقرير شيخنا العلامة وهذا هو الموافق لتقرير الشارح خلافية الامام والمعتزلة فى المسئلتين كما لا يخفى فقول الكمال انه قيد فى كل من صحة التكليف ووجوده فيه نظر (قوله وأجيب بوجودها) أى الفائدة بالعزم على الفعل قال الكمال وهذا ظاهر فى صورة علم الآمر وجهل المامور واما مع علم المامور فسيأتى فى الشرح توجيه ذلك عن بعض المتأخرين بما فيه اه (وأقول) أشار بما سيأتى فى الشرح الخ الى قول الشارح الآتى وبعض المتأخرين قال بوجودها بالعزم على تقدير وجود الشرط الخ وبقوله وما فيه الى رد الشارح عليه بقوله وكذا ما قبله مندفع فانه لا يتحقق العزم الخ لكن يشكل حينئذ الفرق بين هذا وبين جواز التكليف بالمحال لذاته الذى مشى عليه المصنف وأقره الشارح عليه كما تقدم فانه كما لا يتحقق العزم على ما لا يوجد شرطه بتقدير وجوده لا يتحقق العزم على معلوم الاستحالة لذاته ولا يتحقق الاخذ فى مقدماته بل كذلك معلوم الاستحالة عادة وقد نقل الزركشى عن الصفى الهندى هنا انه نقل الاتفاق على المنع هنا الا على رأى من يقول بتكليف ما لا يطاق اه والمصنف ممن يجوز تكليف ما لا يطاق وقد أقره الشارح عليه فيحتاج الشارح حيث خالف هنا للفرق الواضح أو بناء المسئلة على منع التكليف بما لا يطاق وان كان خلاف رأى المصنف الذى أقره الشارح عليه كما تقرر وبالجملة فالذى يظهر ان ما تقرر فى التكليف بالمحال أقوى مؤيد للمصنف هنا ويكفى

ويوجد معلوما للمأمور اثره) أى عقب الامر المسموع له الدال على التكليف (مع علم الآمر وكذا المامور) أيضا (فى الاظهر انتفاء شرط وقوعه) أى وقوع المامور به (عند وقته كامر رجل بصوم يوم علم موته قبله) للآمر فقط أوله وللمامور بتوقيف من الآمر فانه علم فى ذلك انتفاء شرط وقوع الصوم المامور به من الحياة والتمييز عند وقته (خلافا لامام الحرمين والمعتزلة) فى قولهم لا يصح التكليف مع ما ذكر لانتفاء فائدته من الطاعة أو العصيان بالفعل أو الترك وأجيب بوجودها بالعزم على الفعل أو الترك وفى قولهم لا يعلم المامور بشئ انه مكلف به عقب سماعه للامر به

فى الفائدة هنالك وهنا اذعان النفس للامتثال وطيبها به لو كان ممكنا (قوله لانه قد لا يتمكن من فعله لموت قبل وقته أو عجز عنه) قال الكمال استدلال بما هو من صور محل النزاع لان محل النزاع هو انه هل يعلم المامور كونه مامورا قبل التمكن من الامتثال أم لا الخ ورده شيخ الاسلام بانه ليس من صور محل النزاع بل منشؤها فالتعليل به صحيح ويكفى فى رده ما أجاب به الشارح اه (قوله وأجيب بان الاصل عدم ذلك) قال شيخنا العلامة كون الاصل عدمه لا ينفى احتماله الذى ينفى العلم على قولهم فان حمل العلم على الظن خالف كلامهم قال العضد عن القاضى فى رد هذا القول هو مخالف للاجماع على تحقق الوجوب والتحريم قبل التمكن من الفعل وبحققه وجوب الشروع فيه بنية الفرض اجماعا اه قال التفتازانى وفى قوله على تحقق الوجوب اشارة الى دفع الاعتراض بانه يجوز أن يكون الاجماع على ظن ذلك بناء على ان الغالب من المكلف بقاؤه وتمكنه اه (وأقول) اما قوله كون الاصل عدمه لا ينفى احتماله الخ فجوابه ان عدم نفيه الاحتمال انما يؤثر ويمنع من العلم اذا لم يخلف الاصل شئ آخر يقتضى العلم وقد خلفه هنا انه على تقدير وجود المانع لا يتبين عدم تعلق الامر بل ينقطع التعلق بعد تحققه فالامر دائر بين أن يثبت مقتضى الاصل ولا كلام أو لا يثبت بل يوجد العارض لكن الواقع حينئذ انقطاع التعلق لا تبين عدمه وقد ذكر الكمال هنا ما يتضح به الحال فقال والحق ان موضع النزاع فى هذه المسئلة هو ان الامر المشروط بشرط هل يتصور فى حق الله تعالى قال ولقد أحسن صاحب تنقيح المحصول تقرير ذلك ملخصا كلام المستصفى فقال بعد ذكر ما قدمناه من الخلاف بين أصحابنا وبين الامام والمعتزلة وحقيقة هذا الخلاف ترجع الى التنازع فى حقيقة الامر بالشرط فى حق الله تعالى وقد أجمعوا على تصوره فى حق الشاهد لكن اعتقدت المعتزلة ان المصحح له جهل الآمر بعاقبة الشرط ولما لم يتصور ذلك فى حق الله تعالى قالوا من علم الله تعالى منه انه يدرك زمان التمكن فهو المامور ولا شرط اذ من شرط الشرط ان يكون ممكنا فالواجب والممتنع لا يكون شرطا ومن لا فلا فان التمكن شرط وقد علم الله انتفاءه فاذا حيث علم الله التمكن فلا شرط وحيث علم عدم التمكن فلا أمر فثبوت الامر بالشرط فى حق الله تعالى محال فالمكلف اذا توجه عليه الامر بحكم ظاهر البقاء لا يدرى انه يبقى فيكون مامورا أو لا فلا يكون مأمورا فلا يتحقق الامر الا بعد التمكن وقالت الاشاعرة الامر قائم بذات الآمر قبل تحقق الشرط متعلقا بالمامور والمامور به فان لم يوجد الشرط لم يتبين عدم الامر بل عدم اللزوم والنفوذ اذ الشرط ليس شرطا لقيام الامر بل لنفوذه بمثابة وصف المتعلق والمعتبر فيه جهل المامور بحصول الشرط وعدمه لا جهل الآمر فان السيد قد يقول لعبده صم غدا مع العلم بانه يبيعه قبل الغد يمتحن به طاعته وكذلك قد يوكل فيما يعلم زوال ملكه عنه قبل امكان الامتثال ويكون آمرا على التحقيق وموكلا حتى يعقل فيهما النسخ والعزل ثم أحال تمام تقرير المسئلة على مسئلة النسخ قبل التمكن من الفعل هذا ما ذكره الكمال وبه يتضح اندفاع اشكال شيخنا العلامة وان الاحتمال المذكور بتقدير ثبوت محتمل لا ينفى العلم لان وجود ذلك المحتمل لا يتبين به عدم تعلق الامر بل غاية ما يلزمه انقطاعه فهو متحقق بكل حال غاية ما فى الباب انه قد يستمر الى التمكن وقد ينقطع قبله فاتضح قولهم ان المامور يعلم قبل التمكن انه مامور فليتامل واما قوله

لانه قد لا يتمكن من فعله لموت قبل وقته أو عجز عنه وأجيب بان الاصل عدم ذلك وبتقدير وجوده ينقطع تعلق الامر الدال على التكليف كالوكيل فى البيع غدا اذا مات أو عزل قبل الغد ينقطع التوكيل ومسئلة علم المامور حكى الآمدى وغيره الاتفاق فيها على عدم صحة التكليف لانتفاء فائدته الموجودة حال الجهل بالعزم وبعض المتاخرين قال بوجودها بالعزم على تقدير وجود الشرط قال كما يعزم المجبوب فى التوبة من الزنا على ان لا يعود اليه بتقدير القدرة عليه فيصح التكليف عنده وجعل المصنف صحته الاظهر واستند فى ذلك كما أشار اليه فى شرح المختصر الى مسئلة من علمت بالعادة أو بقول النبى صلى الله عليه وسلم انها تحيض فى أثناء يوم معين من رمضان هل يجب عليها افتتاحه بالصوم قال الغزالى فى المستصفى اما عند المعتزلة فلا يجب لان صوم بعض اليوم غير مامور به وأما عندنا فالاظهر وجوبه لان الميسور لا يسقط بالمعسور

توجيه الاستشهاد بانها كلفت بالصوم مع علمها انتفاء شرطه من النقاء عن الحيض جميع النهار وهذا مندفع فان المكلف به صوم بعض اليوم الخالى عن الحيض والنقاء عنه بجميع النهار شرط لصوم جميعه لا بعضه أيضا وكذا ماقبله مندفع فانه لا يتحقق العزم على مالا يوجد شرطه بتقدير وجوده ولا على عدم العود الى مالا قدرة عليه بتقديرها فالصواب ما حكوه من الاتفاق على عدم الصحة (اما) التكليف بشئ (مع جهل الآمر) انتفاء شرط وقوعه عند وقته بان يكون الآمر غير الشارع كامر السيد عبده بخياطة ثوب غدا (فاتفاق) أى فمتفق على صحته ووجوده

(خاتمة)

الحكم قد يتعلق) بامرين فاكثر (على الترتيب فيحرم الجمع) كاكل المذكى والميتة فان كلا منهما يجوز أكله لكن جواز أكل الميتة عند العجز عن غيرها الذى من جملته المذكى فيحرم الجمع بينهما لحرمة الميتة حيث قدر على غيرها (أو يباح) الجمع كالوضوء والتيمم فانهما جائزان وجواز التيمم عند العجز عن الوضوء وقد يباح الجمع بينهما كان تيمم لخوف بطء البرء من الوضوء من عمت ضرورته محل الوضوء ثم توضأ متحملا لمشقة بطء البرء وان بطل بوضوئه تيممه لانتفاء فائدته (او يسن) الجمع كخصال كفارة الوقاع فان كلا منها واجب لكن وجوب الاطعام عند العجز عن الصيام ووجوب الصيام عند العجز عن الاعتاق

فى رد هذا القول فالمراد بهذا القول قول الامام والمعتزلة وعبارة العضد مانصه وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبل دخول الوقت وهو معاندة وقال القاضى وهو مخالف للاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن من الفعل الخ واما قوله عن العضد وبحققه وجوب الشروع فيه بنية الفرض اجماعا ففيه نظر لانه يكفى فى الوجوب الظن فوجوب ماذكر لا يدل على العلم (قوله لا يتحقق العزم الخ) قال شيخنا العلامة لان العزم بتقدير شئ تعليق للعزم على وجود ذلك الشئ وهو ينافى تحقق العزم فى الحال اه (وأقول) لو سلم ذلك كان للمصنف ومن وافقه أن يكتفى بتعليق العزم فى الفائدة لانه يدل على الطاعة والانقياد كما ان الامتناع من تعليقه بان لا تذعن نفسه لتعليقه يدل على المخالفة وعدم الانقياد (فان قلت) يخالف ذلك ماذكر فى كتب الفروع فى الكلام على شروط التوبة ان من لا يتصور منه العود الى معصيته كالمجبوب بعد زناه لا يشترط فيه العزم على عدم العود اتفاقا (قلت) عدم اشتراط ذلك فى صحة توبته لا ينافى صحة كون نظيره فائدة لصحة التكليف فليتامل ولهم أيضا ان يتايدوا بجواز التكليف بالمحال ولولا انه قال الصحة والجواز فى مثل ذلك بمعنى واحد والتكليف فيما نحن فيه لا تنقص فائدته عن فائدة التكليف بالمحال خصوصا المحال الذاتى ولا يسع عاقلا أن يعترف بوجود الفائدة فى المحال الذاتى وينكرها فيما نحن فيه وبهذا يظهر للمتامل قوة ما صححه المصنف فليتامل (قوله اما مع جهل الآمر) قال شيخ الاسلام ولو مع علم المامور اه (وأقول) قد يستشكل حينئذ الفرق بين الاتفاق هنا وحكاية المصنف قولين فى صورة علم المامور كالآمر مع جريان توجيهى القولين هنا ويجاب بظهور امكان الفائدة هنا باعتبار اعتقاد الآمر فليتامل (قوله على صحته ووجوده) ان قيل قضيته تعلق قول المصنف مع علم الآمر وكذا المامور بكل من قوله يصح وقوله يوجد ووجه ان قضيته ذلك ان الجهل محترز العلم فاذا كانت مسئلة الجهل شاملة للصحة والوجود كانت مسئلة العلم كذلك (قلت) هذا كله ممنوع لان مسئلة الوجود السابقة المقصود منها ان المامور هل يعلم عقب الامر انه مكلف أولا بخلاف هذه فان المقصود فيها بيان نفس الوجود (قوله وان بطل بوضوئه تيممه) فيه أمران *أحدهما قال شيخنا العلامة اشارة الى أن بقاء الاحكام الناشئة عن الفعلين أمر وراء الجمع بينهما غير لازم له بل قد يكون معاندا له فعدم البقاء محقق للجمع لا مناف له لكن قد يقال المباح انما هو التيمم على قصد الانفراد ثم الوضوء على قصد الاستقلال واما الجمع بينهما من حيث هو جمع كن قصد فعلهما معا فغير مباح اذ فعل جنس العبادة لا لفائدة غير مباح اه وقوله على قصد الانفراد أى او من غير قصد كما هو ظاهر وقوله على قصد الاستقلال أى او من غير قصد كما هو ظاهر وذلك لان التيمم عند فعله سائغ له فلا يتوقف جوازه على قصد الانفراد بل يكفى فيه الاطلاق وقوله واما الجمع بينهما الخ فهو كلام متين جدا بل لا ينافى المقصود اذ يكفى وجود الجمع فيما عدا هذه الحالة ويصدق عليه الاباحة اذ لم يترتب عليه أو على تركه اثم وينبغى ان مراده بالعبادة فى قوله اذ فعل العبادة التيمم اذ الوضوء فيه فائدة رفع الحدث *والثانى انه وقع فى عبارة شيخ الاسلام فى تقرير كلام الشارح وان بطل التيمم بالفراغ من الوضوء اه ومفهومه عدم البطلان قبل الفراغ وهو محل نظر تام وقد يقال قضية ارتفاع حدث كل عضو بغسله بطلان التيمم قبل الفراغ وعلى هذا فلو عن له قبل فراغ

ويسن الجمع بينها كما قال في المحصول فينوي بكل الكفارة وان سقطت بالاولى كما ينوي بالصلاة المعادة الفرض وان سقط بالفعل أولا (و) قد يتعلق الحكم بامرين فاكثر (على البدل كذلك) أي فيحرم الجمع كتزويج المرأة من كفأين فان كلا منهما يجوز التزويج منه بدلا عن الآخر اي ان لم تزوج من الآخر ويحرم الجمع بينهما بان تزوج منهما معا أو مرتبا أو يباح الجمع كستر العورة بثوبين فان كلا منهما يجب الستر به بدلا عن الآخر أي ان لم يستتر بالآخر ويباح الجمع بينهما بان يجعل أحدهما فوق الآخر أو يسن الجمع كخصال كفارة اليمين فان كلا منها واجب بدلا عن غيره أي ان لم يفعل غيره منها كما قال والد المصنف انه الاقرب الى كلام الفقهاء أي نظرا منهم للظاهر وان كان التحقيق ما تقدم من ان الواجب القدر المشترك بينها في ضمن أي معين منها ويسن الجمع بينها كما قال في المحصول.

*(الكتاب الاول في الكتاب ومباحث الاقوال) المشتمل عليها من الامر والنهي والعام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين ونحوها

الوضوء ترك باقيه فهل يكفيه التيمم وتبين بقاء الاعتداد به فيه نظر ولا يبعد الاكتفاء وتبين ماذكر وهل له والحال ماذكره الشارح من العجز عن الوضوء ان يغسل بعض أعضاء الوضوء ثم يتيمم عن الباقي فيه نظر ويظهر ان له ذلك لان التيمم اذ ساغ عن الكل ساغ عن البعض فليتامل (قوله كما ينوي بالصلاة المعادة الفرض) أقول عبر الكمال في تقرير ذلك بقوله الاترى انه ينوي بالصلاة المعادة الفرض وان كان الفرض قد سقط ظاهرا بالفعل أولا اه وتقييده بقوله ظاهرا لا ينافي ان المرجح في المذهب الجديد ان الفرض هو الاولى لانه بحسب الظن فلا ينافي احتمال ان الفرض الثانية لكون ذلك هو حكم الله في الواقع أو لنحو فسادها في الواقع فليتامل والله أعلم

(الكتاب الاول في الكتاب ومباحث الاقوال)

فيه أمور * الاول ان لفظة في استعارة عن الدلالة كما تقدم بيانه أول الكتاب فراجعه * والثاني ان المباحث جمع مبحث بمعنى مكان البحث والبحث هو اثبات المحمول للموضوع أو سلبه عنه فالتقدير والاماكن التي يقع فيها البحث من الاقوال وملخصه والاقوال التي تثبت لها محمولاتها فمجموع الموضوع من الاقوال ومحموله يتعلق به البحث وهو اثبات أحدهما للآخر أو سلبه عنه فكانه مكان وقع فيه البحث * والثالث ما أورده شيخنا العلامة قال لاشك ان الكتاب الاول ليس في الكتاب أي القرآن بل في مباحثه فلو قدم المصنف مباحث وأضافها الى الكتاب والاقوال أجاد اه (وأقول) اما أولا فيجوز ان يكون هذا من قبيل الحذف من الاول لدلالة الثاني بناء على انه حذف مباحث المضاف الى الكتاب بقرينة ذكره فيما بعده ومثل ذلك من قواعد اللغة المشهورة واما ثانيا فيجوز ان يريد بقوله في الكتاب في تعريف الكتاب بناء على ان ماذكره بعد التعريف اما راجع لمباحث الاقوال لامكان رجوعه اليها فان المباحث جمع مبحث بمعنى بحث وهو اثبات المحمول للموضوع أو سلبه عنه فقوله ومنه البسملة فيه البحث عن البسملة التي هي من الاقوال أي اثبات محمولها وهو بعضيتها منه لها وقوله لاما نقل آحادا فيه البحث عما نقل آحادا الذي هو من الاقوال أي سلب ثبوت بعضيته منه عنه وعلى هذا القياس (فان قلت) هذا ينافي وصف الشارح الاقوال بقوله المشتمل عليها فان البسملة لم يثبت بعد كونها منه حتى يحكم باشتماله عليها وما نقل آحادا لم يثبت كونه منه حتى يحكم باشتماله عليه فلا يصح ادراج ذلك في الاقوال المرادة هنا (قلت) بتقدير تسليم تعين ما قاله الشارح يكون المراد بكونه مشتملا عليها انه مشتمل عليها في الجملة وان لم يكن على وجه القطع فان كلا من البسملة وما نقل آحادا قد نقل على انه منه فقد اشتمل عليه بهذا الاعتبار أو ان له بها تعلقا في الجملة وذلك متحقق قطعا واما راجع لتوضيح الكتاب اذ لا يخفى ان كون البسملة منه دون ما نقل آحادا مما يميزه بانه ما ثبت بعضية البسملة منه دون ما نقل آحادا وهكذا فكان ذلك من تتمة التعريف ومتعلقاته واما زائد على ما في الترجمة ومثله مما ليس فيه محذور كما هو مشهور (قوله المشتمل عليها) جعله شيخنا العلامة نعت الاقوال وخرج عدم ابراز الضمير لكونه جاريا على غير من هو له على مذهب الكوفيين لعدم اللبس هنا فالتقدير ومباحث الاقوال التي اشتمل هو أي الكتاب عليها فال واقعة على الاقوال وفاعل الصلة ضمير الكتاب

(الكتاب) المراد به (القرآن) غلب عليه من بين الكتب فى عرف أهل الشرع (والمعنى به) أى بالقرآن (هنا) أى فى أصول الفقه (اللفظ المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه

وعائدها الهاء فى عليها ويمكن ان يجعل نعت الكتاب فيكون جاريا على ما هو له على مذهب من جوز الفصل بالاجنبى كالرضى (قوله الكتاب القرآن) قال فى التلويح وهو أى الكتاب لغة اسم للمكتوب غلب فى عرف الشرع على كتاب الله المثبت فى المصاحف كما غلب فى عرف العربية على كتاب سيبويه والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على السنة العباد وهو فى هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلذا جعل تفسيرا له اه وفى بعض حواشيه أى ان لفظ القرآن فى المجموع أشهر وأظهر من لفظ الكتاب اما انه أشهر فلكثرة الاستعمال فيه اذ ربما يستعمل الكتاب فى سائر الكتب الالهية وغيرها والقرآن لا يستعمل فى العرف الا فيما ذكرنا واما انه أظهر منه فلان الانتقال من القرآن الى المقروء أظهر من الانتقال من الكتاب الى المقروء أما على القول الاول فى الكتاب فظاهر لتخلل النقلين وأما على الثانى فلان الملابسة بين المصدر والمفعول وهما القرآن والمقروء أقوى من الملابسة بين النقوش والالفاظ فالانتقال من المصدر الى المفعول أظهر من الانتقال مما وضع للنقوش وهو الكتاب الى الالفاظ واذا ثبتت الاشهرية والاظهرية صح تفسير الكتاب بالقرآن كالغضنفر بالاسد ثم تعريفه بالباقى الخ اه واعلم أن كلا من تفسير الكتاب بالقرآن وتفسير القرآن بما بعده يسمى حدا اسميا وحدا لفظيا لانه ما يبين ما وضع اللفظ بازائه اما بلفظ أشهر كقولنا الغضنفر أسد او بلفظ يشتمل على تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا كتعريف الاصل والجنس والنوع ونحو ذلك وتعريف الماهيات الاعتبارية لا يكون الا اسميا ولفظيا كما أوضحوا ذلك فى محله (قوله غلب عليه) أى فصار علما بالغلبة ومقتضى صيرورته علما كذلك انمحاء معنى العهد عن ال بل صارت من حيث العلمية مما لا معنى له أصلا وهذا هو الظاهر (قوله والمعنى به) أى بالقرآن أى ان المراد من لفظ القرآن عند أهل أصول الفقه هو اللفظ المنزل الخ يعنى انه علم بالغلبة على ذلك وان لم يفده كلامه لكنه يستعمل استعمال الجنس أيضا فله استعمالان علمى فلا يصدق على البعض وجنسى فيصدق عليه (قوله المنزل) قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان اللفظ كيفية الى آخر كلامه (وأقول) ان أراد الشيخ بهذا البحث الاعتراض على المصنف كان ساقطا الاوجه له لان وصف القرآن بالتنزيل والانزال بالمعنى المراد معلوم مشهور بحيث لا اشتباه فيه على أحد وقد وقع فيما لا يحصى من آى القرآن كقوله تعالى تبارك الذى نزل الفرقان على عبده الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب ونزلنا اليك الذكر لتبين للناس فغاية الامر أنه مجاز لكنه مجاز فى غاية الشهرة ولا شبهة لعاقل فى صحة وقوع مثله فى الحدود مع ان المصنف لاحظ ما نبه عليه الشيخ وتعرض له فى غير هذا الكتاب ولهذا قال فى منع الموانع وقد عرفناك فى شرح المختصر ما نعنيه بالنزول وان الالفاظ لا تقبل حقيقة النزول اه على ان هذا البحث انما يتجه على طريق الفلاسفة والمشى على تدقيقاتهم وأهل هذه الفنون انما يراعون فى نحو ذلك العرف اللغوى المبنى على الظاهر دون تلك التدقيقات بل استعمال الشرع أيضا على ذلك (قوله على محمد صلى الله عليه وسلم) قال شيخنا العلامة أسقطه ابن الحاجب استغناء بقوله للاعجاز اذ المنزل على غيره ليس للاعجاز اه (وأقول) ان أراد بذلك ترجيح اسقاطه ورد عليه ان القصد بالقيود غير منحصر فى الاحتراز بل اهم ما يقصد بها

بيان أجزاء الحقيقة ومايعتبر فيها كما نصوا عليه على انه يمكن منع ماذكره من كون المنزل على غير محمد ليس للاعجاز بناء على ان من وجوه الاعجاز نحو الاخبار عن المغيبات الذى لاتخلو عنه الكتب السابقة وانه مما قصد بانزالها وان أراد الاعتذار عن الاسقاط فان الحال (قوله المتعبد بتلاوته) قال الكورانى لم يتعرض له المحققون وهو غير محتاج اليه اذ منسوخ التلاوة لم يخف على أحد حتى الصبيان يعلمون انه ليس بقرآن ولا يثبت انه كان قرآنا الان طريق ثبوت مثله التواتر ولا تواتر فيه انه كان فنسخ بل نقل ذلك الخبر آحادا اه (وأقول) أما قوله غير محتاج اليه فقد علله بقوله اذ منسوخ التلاوة الخ فحاصله انه غير محتاج اليه لان خروج منسوخ التلاوة عن القرآن الذى قصد بيانه بهذا القيد معلوم حتى للصبيان وجوابه بتقدير صحته ان كون ذلك معلوما انما ينفى الاحتياج الى هذا القيد لو كان الاحتياج الى القيود مقصورا على الاحتراز وليس كذلك كما لايخفى حتى على الصبيان لما تقدم ان أهم مايقصد بالقيد بيان أجزاء الحقيقة ومايعتبر فيها على ان كون الشئ معلوم الخروج لايمنع الاحتراز عنه بل يجب الاحتراز عنه كما لايخفى مع ملاحظة قواعد الميزان ولو صح ماذكره صح مثله فى الاحاديث الربانية وغيرها فان خروجها عن القرآن معلوم حتى للصبيان وبالجملة فالاعتراض على الاحتراز عنه بانه معلوم لايكون الاخطا وأما قوله ولا يثبت كونه قرآنا الخ فجوابه بعد تسليمه ان تعريف المصنف لاتعرض فيه لقيد النقل تواترا حتى يستغنى به عن قيد التعبد بتلاوته وكان الموقع له فى هذا الكلام مارآه فى التلويح فى جملة سؤال ذكره من خروج منسوخ التلاوة بقيد التواتر ومادرى ان منشأ مافى التلويح ذكر قيد التواتر فى التعريف الذى تكلم عليه صاحب التلويح وان المصنف لم يتعرض فى تعريفه لذلك القيد أو منشأه مااستقر فى ذهنه من اتصاف القرآن بالتواتر فى الواقع ومادرى ان اتصافه فى الواقع بما يخرج غيره لايغنى عن اخراجه فى التعريف بذكره فيه مايخرجه كما هو معلوم وبالجملة ففساد هذا الاعتراض مما لايخفى ولا منشأ له الا الغفلة (قوله يعنى مايصدق عليه) قال شيخنا العلامة هذا تنبيه على ان المعنى بالقرآن المعنى الخارجى الشخصى لامفهوم كلى منحصر فى شخص كالشمس أى كما يصدق به ظاهر التعريف وعلى ان المراد من التعريف ان يبين لمن عرف حقيقة مسمى القرآن وجهل انه مسماه ان هذا الشخص المعروف بصفة كذا هو مفهوم القرآن لا ان يبين حقيقة المسمى بهذا الشخص اذ هو أخص منها فلا يحمل عليها اه (وأقول) فيه أمور الاول انه ينبغى ان يكون المراد بالخارج فى قوله المعنى الخارجى نفس الامر لامايرادف الاعيان والا نافى كون ذلك المعنى الشخصى اعتباريا لانه مركب من الماهية والتشخص الذى هو اعتبارى كما تقرر فى محله والمركب من الاعتبارى لايكون الا اعتباريا والاعتبارى لايكون خارجيا بمعنى مايرادف الاعيان * والثانى ان قوله وعلى ان المراد الخ حاصله ان هذا التعريف لفظى ووجهه ان ذلك المعنى الشخصى اعتبارى كما تقرر وتعريف المعنى الاعتبارى لايكون الا اعتباريا والاعتبارى لايكون الا لفظيا كما حقق فى محله * والثالث ان قوله لا ان يبين حقيقة المسمى بهذا الشخص اذ هو أخص منها يوهم ان حقيقة المسمى بالقرآن أعم من هذا الشخص وليس كذلك بل لاحقيقة للمسمى بالقرآن شرعا الا هذا الشخص فليتامل (قوله من أول سورة الحمد الى آخر سورة الناس) أقول ذكر شيخنا العلامة

المتعبد بتلاوته) يعنى مايصدق عليه هذا من أول سورة الحمد الى آخر سورة الناس

المحتج بابعاضه خلاف المعنى بالقرآن فى أصول الدين من مدلول ذلك القائم بذاته تعالى وانما حدوا القرآن مع تشخصه بذكر من أوصافه

ههنا كلاما طويلا قد يشعر بان ما ارتكبه من حمل قوله سورة منه على ظاهره مقدوح بكونه خلاف غرض الاصولى فان كان قصد ذلك فجوابه ان عذر الشارح ان ما ارتكبه هو ظاهر كلام المصنف وان حمله على ما يوافق غرض الاصولى يحوج الى التكلف ومخالفة الظاهر كما بينه الكمال فراجعه (قوله المحتج بابعاضه) قال شيخنا العلامة خارج مخرج الدليل على ان المعنى هنا بالقرآن اللفظ المذكور لا مدلوله تقديره ان القرآن عند الاصوليين أحد الادلة الخمسة كما مر أى أحد الامور المحتج بها والاحتجاج انما هو بابعاض اللفظ المذكور لا بمدلوله فيكون القرآن هو اللفظ المذكور لا مدلوله الا ان هذا الدليل يقتضى ان القرآن يتناول الكل وكل بعض منه كما أشار اليه كلام العضد اه (وأقول) أراد ان ما اقتضاه هذا الدليل مخالف لما حمل الشارح التعريف عليه من ان مسمى القرآن عنده هو الكل وهذا تناقض وأنت خبير بان قول الشارح المحتج بابعاضه مع ما قبله صريح فى أن مسمى القرآن هو الكل وان كان الاحتجاج بابعاضه وليس فى هذا دلالة بوجه على تناول القرآن للكل وكل بعض منه وأما تقرير الدليل الذى خرج هذا مخرجه بما ذكره فغير لازم بل ولا مطابق لكلام الشارح اذ يمكن تقريره بما يوافقه بان يقال ان القرآن من حيث ابعاضه أو ان ابعاض القرآن أحد الادلة والاحتجاج انما هو بابعاض اللفظ فيكون القرآن عبارة عن اللفظ فتامل ولا تغفل (قوله وانما حدوا القرآن مع تشخصه) اعترض الكورانى ما ذكره من تشخصه حيث قال واعلم ان القرآن والكتاب لفظان مشتركان بين المعنى القائم بذاته تعالى وهو صفة تنافى السكوت والآفة وبين اللفظ المتلو على السنة العباد الحادث وعلى الاول كل منهما علم شخص لذلك المعنى القائم بذاته تعالى وعلى الثانى علم جنس لاختلاف المحال وهى السنة العباد اذ اختلاف المحال ينافى التشخص لان البياض القائم بالورق غير البياض القائم بالثلج بلا ريب واللفظ حقيقة فى كلا المعنيين والمنكر لاحدهما كافر لانعقاد الاجماع على ذلك ومن قال بتشخصه بالمعنى الثانى يلزمه أن لا يكون ما يقرؤه زيد وعمرو قرآنا ضرورة انتفاء التشخص وهو باطل قطعا اه (وأقول) قال فى التلويح كالتوضيح على ان الحق هذا وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذى لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان ما يقرؤه كل واحد منا هو القرآن المنزل على الرسول عليه الصلاة والسلام بلسان جبريل صلوات الله عليه ولو كان عبارة عن ذلك الشخص القائم بلسان جبريل لكان هذا مماثلا له لا عينه ضرورة ان الاعراض تتشخص بمحالها وتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام فى كل كتاب أو شعر ينسب الى أحد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد او عمرو او غيرهما واذا تحققت ذلك فالعلوم أيضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد او عمرو فالمعتبر فى جميع ذلك هو الوحدة فى غير المحال فعلى هذا التقرير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخصى الحقيقى القائم بلسان جبريل خاصة يكون لقوله أى صاحب التوضيح فى التنقيح على أن الشخصى لا يحد تاويلان احدهما ان الشخصى الحقيقى لا يقبل الحد لانه لا يمكن معرفة حقيقته الا بان يقرأ من أوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذى لا يتعدد الا بتعدد المحال شخصيا ويحكم بانه

لايقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من أوله الى آخره ولايخفى ان
الكلام فى تعريفها الحقيقة وأما اذا قصد التميز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول
بين دفتى المصحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذى صنفه جار الله الزمخشرى فى تفسير
القرآن والنحو علم يبحث فيه عن أحوال الكلم اعرابا وبناء اه كلام التلويح ومنه يتضح ان
قول الشارح مع تشخصه لايلزم ان يكون مبنيا على ان القرآن اسم للشخص الحقيقى القائم
بلسان جبريل خاصة بل يجوز أن يكون مبنيا على ماهو الحق عند صاحب التلويح وغيره من انه
اسم للمؤلف المخصوص الذى لايختلف باختلاف المتلفظين وعلى هذا فوصفه بالتشخص اما
بناء على الاصطلاح على تسمية مثل هذا المؤلف الذى لايتعدد الا بتعدد المحال شخصا المشاركته
الشخصى الحقيقى فى انه لايمكن معرفة حقيقته الا بالاشارة اليه والقراءة من أوله الى آخره
أو بناء على الاول من التاويلين السابقين فى كلام التلويح وحينئذ فمعنى مع تشخصه مع ان له
حكم المتشخص لعدم تعدده الا بحسب المحال ولعدم امكان معرفة حقيقته الا بان يقرأ
من أوله الى آخره على ان القطع بالبطلان على تقدير كونه اسما للشخصى الحقيقى القائم بلسان
جبريل خاصة ممنوع فان كلام التلويح كالتوضيح وغيره صريح فى اثبات التردد فى ذلك
بل قول الكمال ثم هل يعتبر فى التسمية بالقرآن بالمعنى الثانى خصوص المحل كما قيل انه اسم
لهذا المؤلف القائم باول لسان اخترعه الله فيه أولا يعتبر فى التسمية الا خصوص التاليف
الذى لايختلف باختلاف المتلفظين الصحيح الثانى الخ اه نص فى ثبوت الخلاف فى ذلك واعلم ان
شيخنا محقق عصره الشريف الصفوى قال ان أسماء العلوم كاسماء الكتب اعلام اجناس
عند التحقيق وضعت لانواع اعراض تتعدد افرادها بتعدد المحل كالقائم بزيد وبعمرو وقد
تجعل اعلام شخص باعتباران المتعدد باعتبار المحل يعد عرفا واحدا اه (قوله ليتميز)
قال شيخنا العلامة قال العضد بعد ذكر حد القران واعلم انه ان أراد تصوير مفهوم لفظ
القرآن فهو صحيح وان أراد التميز فمشكل لان كونه للاعجاز ليس لازما بينا ولان معرفة السورة
تتوقف على معرفته فيدور اه فقول الشارح ليتميز عما لايسمى باسمه اشارة الى التميز فى التسمية
لا التميز فى الحقيقة تحرزا عما قاله العضد فتدبر اه (وأقول) قد شرح المولى التفتازانى قول
العضد واعلم الخ بقوله يعنى ان المذكور فى معرض التعريف قد يكون تصويرا أى تعيينا
وتفسيرا لمدلول اللفظ ومفهومه ويكفى فيه ايراد لفظ أشهر وذكر أمور تزيل الاشتباه
العارض وقد يكون تمييز الشئ الواحد بالتصور له ويكون بالذاتيات أو باللوازم البينة المفيدة
لذلك ولايخفى ان كون القرآن للاعجاز مما لايعرف مفهومه ولزومه الا الافراد من العلماء فلا
يكون لازما بينا فضلا عن أن يكون ذاتيا فلا يصلح لتعريف الحقيقة وتمييزها بل لمجرد تصوير
مفهوم لفظ الكتاب بالنسبة الى من يعرف الاعجاز والسورة ونحو ذلك اه وفيه تصريح بان
عدم كون الاعجاز لازما بينا انما ينافى كون المذكور فى معرض التعريف صالحا لتمييز الحقيقة
واحداث تصورها وان ذلك لاينافى كونه صالحا للتفسير مدلول اللفظ ومفهومه ولهذا قال فى
التلويح والحق أن الشخص يمكن أن يحتد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب العقل فان
ذلك انما يحصل بالاشارة لاغير اه وحينئذ فمراد الشارح تميز المعنى الذى هو مدلول لفظ

ليتميز مع ضبط كثرته عما لا
يسمى باسمه من الكلام
فخرج عن ان يسمى قرآنا
المنزل على محمد الاحاديث غير
الربانية والتوراة والانجيل
مثلا وبالاعجاز أى اظهار
صدق النبى صلى الله عليه
وسلم فى دعواه الرسالة
مجازا عن اظهار عجز المرسل
اليهم عن معارضة
الاحاديث الربانية كحديث
الصحيحين انا عند ظن
عبدى بى الى آخره وغيره
فالاقتصار على الاعجاز
وان أنزل القرآن لغيره
أيضا لانه المحتاج اليه فى
التميز وقوله بسورة منه
أى أى سورة كانت من
جميع سوره

القرآن

القرآن ومفهومه أى تعيينه وتفسيره وهذا هو الصواب المطابق لقوله ليتميز عما لا يسمى باسمه فانه مصرح بأن التعريف أفاد تميز القران الذى هو المدلول عما عداه من الكلام وهذا تمييز فى المدلول لا فى مجرد التسمية وحينئذ فان أراد الشيخ بقوله اشارة الى التمييز فى التسمية انه لا تمييز بحسب المعنى فليس بصحيح وما حكاه عن العضد لا يدل له وذلك لما تبين لك مما تقدم عن المولى التفتازانى فى شرحه من أن الذى نفاه العضد تمييز الحقيقة او احداث تصورها لا تمييز مدلول اللفظ وتفسيره الذى هو مراد الشارح كما تقرر وأما قول العضد ان معرفة السورة تتوقف على معرفته فدور فقد منعه المولى التفتازانى بأن السورة اسم للطائفة المترجمة من الكلام المنزل قرآنا كان أو غيره بدليل سورة الانجيل قال ولهذا احتاج المصنف يعنى ابن الحاجب الى وصف السورة بقوله منه فتامل اه وان أراد به تمييز مدلول اللفظ وتفسيره فهو صحيح لكن هذا تمييز فى المعنى لا فى التسمية ففى التعبير عنه بانه تمييز فى التسمية غاية التعسف فليتامل (قوله حكاية لاقل ما وقع به الاعجاز الصادق بالكوثر) اعترضه شيخ الاسلام حيث قال هو فى الحقيقة حكاية لكل ما يقع به الاعجاز من السور لا لاقل سورة منه نعم هو لازم له وعلى ما قاله فالانسب أن يقول وهو الكوثر لا الصادق به اه (وأقول) لا يخفى عدم ورود هذا الاعتراض لان كلام الشارح فيما وقع به الاعجاز وأقل ما وقع به السورة لانه وقع بكل القرآن وبعشر سور منه وبسورة منه كما بين ذلك الكمال والسورة التى وقع بها الاعجاز أعم من الكوثر وصادقة بها ولم يقع الاعجاز بخصوص الكوثر بل بما يصدق بها فلا غبار على قوله حكاية لاقل ما وقع الاعجاز أى لاقل الامور الثلاثة التى وقع الاعجاز بها وهى القرآن وعشر سور منه وسورة واحدة منه وذلك الاقل هو السورة أى أى سورة منه وهى صادقة بالكوثر وليست نفس الكوثر اذ لم يقع الاعجاز بها بخصوصها بل بالسورة التى هى أعم منها والصادقة بها كما تقرر وكان مبنى اعتراضه انه فهم أن مراد الشارح بقوله حكاية لاقل ما وقع به الاعجاز انه حكاية لاقل السورة التى وقع الاعجاز بها وهو ممنوع بل انما أراد بالاقل السورة مطلقا وأقليتها بالنسبة لكل القرآن وللعشر السور منه الذين وقع التحدى بهما أيضا فان قلت الحصر ممنوع بل وقع التحدى بدون السورة أيضا بقوله فليأتوا بحديث مثله كما ذكره شيخ الاسلام بعد ذلك وقال وعلى التحدى بدونها جرى البرماوى قلت للشارح أن يقول ان المتحدى به فى هذه الآية ان لم يكن ظاهرا فى كل القرآن لما لا يخفى من انه المتبادر من طلب الاتيان بالحديث الموصوف بمماثلة القران أمكن حمله على أحد الثلاثة المذكورة فلم يتحقق وقوع التحدى بما دون السورة وان كان فى حكمها اذا كان قدرها كما سيأتى فليتامل (قوله ومثلها فيه قدرها من غيرها) قال شيخ الاسلام أى فى عدد الآيات لا فى عدد الحروف الصادق بآيتين وبآية وبدونها الموافق قولهم الاعجاز انما يقع بثلاث آيات وذلك قدر سورة قصيرة وقال البرماوى انه لا يقع بالآيتين وبالآية وسيأتى ايضاحه اه (وأقول) قد يشكل كون الثلاث الآيات قدر سورة الكوثر على القول بان البسملة آية من كل سورة كما تقدم اذ الكوثر على هذا أربع آيات لا ثلاث فقدرها الاربع لا الثلاث ويجاب بان المراد قدر ما عدا البسملة منها فليتامل (قوله وفائدته كما قال دفع ايهام العبارة) قال شيخنا العلامة قد يقال من فائدته التنصيص على أن القرآن اسم للكل دون ابعاضه كما مر اه (وأقول) كلامه

حكاية لاقل ما وقع به الاعجاز الصادق بالكوثر اقصر سورة ومثلها فيه قدرها من غيرها بخلاف ما دونها وفائدته كما قال دفع ايهام العبارة بدونه أن الاعجاز بكل القرآن فقط

وبالمتعبد بتلاوته أى أبدا مانسخت تلاوته كما قال منه الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة قال عمر رضى الله تعالى عنه فانا قد قرأناه رواه الشافعى وغيره وللحاجة فى التمييز الى اخراج ذلك

لا ينافيه بمسامحة فيه بان يراد ان من فوائده ذلك وهذا باعتبار عبارة الشارح المذكورة وأما عبارة المصنف وهى قوله فى منع الموانع مانصه وقولنا بسورة منه من تتمة الفصل الثالث والمعنى ان الاعجاز واقع بسورة منه فانا لو أطلقنا المنزل للاعجاز لاوهم أن الاعجاز بكله وليس كذلك اه فهى أبعد عن ايهام حصر الفائدة فى دفع الايهام على ان لى فى أن هذا القيد يفيد التنصيص على ماذكر نظرا لصدق التعريف معه على نحو ثلث القرآن وربعه اذ يصدق قيد الاعجاز بسورة منه على ذلك ضرورة أن فى ابعاضه السور ثم رأيت المولى التفتازانى أورد ذلك ودفعه حيث قال فان قيل التفسير الاول يعنى لقوله بسورة منه وهو أن لا يعتبر فيه حذف احترازا عن الحل على حذف المضاف أى من جنسه فى الفصاحة وعلو الطبقة لا يخص المجموع الشخصى بل يعم كلا من الابعاض المشتملة على سور متعددة كالنصف مثلا قلنا قد أشار الى دفع ذلك بقوله فان التحدى وقع بسورة من كل القرآن أى سورة كانت غير مختصة ببعض فلا يصدق على النصف الاول مثلا انه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فتامل اه ولا يخفى على المنصف ان عدم صدق ماذكر على النصف الاول ان كان مبناه كون المراد أى سورة كانت من كل القرآن غير مختصة ببعض كما هو ظاهر جوابه أو صريحه حيث جعل الدفع بقوله فان التحدى الخ فهذا تكلف مخالف للظاهر من قولنا سورة منه وهو ظاهر فانه لا يفهم من قولنا كون السورة من كل القرآن غير مختصة ببعض أى منه وان كان مبناه ما أشعر بالحصر من قوله انه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه أى الذى لم ينزل للاعجاز بسورة منه الا هو اذ لا يصدق على النصف الاول انه الذى لم ينزل للاعجاز بسورة منه الا هو لتحققه فى غيره أيضا كالنصف الثانى فيتوجه عليه انه حينئذ لا يصدق على الكل ايضا اذ لا يصدق عليه انه الذى لم ينزل للاعجاز بسورة منه الا هو لتحقق ذلك فى غيره ايضا ككل من نصفيه بخصوصه وعلى التقديرين فاى تنصيص مع ذلك فليتامل (قوله وبالمتعبد بتلاوته أى أبدا مانسخت تلاوته كما قال) قال شيخنا العلامة فيه نظر اما أولا فلانه أى مانسخت تلاوته بعض والابعاض كلها خارجة بسورة منه كما مر فى كلام العضد واما ثانيا فلان القيد المخرج له وهو قوله أبدا يقتضى أن لا يثبت القرآن لشئ فى حياته صلى الله عليه وسلم لجواز أن ينسخ طلب تلاوته فلا يكون طلبه أبديا وأما ثالثا فلان المزيد لاخراجه وهو التعبد بتلاوته أبدا ان عاد ضمير تلاوته الى اللفظ المذكور باعتبار نفسه وقد علمت انه واقع على الكل فاما للاحتراز عن لفظ منزل للاعجاز بسورة منه لم يتعبد بتلاوته وهو فاسد لانتفائه واما للبيان فيكون مستغنى عنه وان عاد اليه باعتبار ابعاضه كان للاحتراز عن لفظ منزل للاعجاز بسورة منه وبعض منه غير متعبد بتلاوته أبدا الا عن هذا البعض كما قال اه (وأقول) اما الاول فجوابه ان الابعاض التى قصد المصنف اخراجها قسمان أحدهما ما انتفى عنه انه للقرآن ويثبت له انه بعض القرآن وهذا هو الابعاض التى لم تنسخ تلاوتها ومعلوم أن المقصود اخراج هذه عن كونها القرآن لا عن كونها بعض القرآن وان خروجها بقوله بسورة منه على نظر فى خروج جميعها بذلك تقدم بيانه والبحث فيه مع السعد وثانيهما ما انتفى عنه الامران وهذا هو الابعاض المنسوخة التلاوة وهى من الجهة الاولى اى كونها القرآن خارجة بما خرج به القسم الاول وهو ظاهر واما من الجهة الثانية اى كونها بعض القرآن فلا

يخرج

يخرج بما اخرج به القسم الاول كما لايخفى اذ يصدق على مجموع القسمين اللفظ المنزل للاعجاز بسورة منه فلا يخرج بمجرد ذلك لا يقال بل يخرج به اذا اريد الاعجاز ابدا لانا نمنع ذلك اذ نسخ التلاوة لا يزيل اعجاز المنسوخ اذ بلاغته بحالها كما لايخفى فلذلك اخرجها المصنف بما زاده اعنى قوله المتعبد بتلاوته لكن بواسطة اخراج المجموع المركب مما نسخت تلاوته ومما لم تنسخ وبيان ذلك ان ذلك المجموع يصدق عليه ماقبل ذلك القيد فلابد من اخراجه بذلك القيد ومن لازم اخراجه به اخراج البعض المنسوخ منه عن كونه بعض القرآن لظهور ان لامنشأ لخروج ذلك المجموع الا خروج ذلك البعض لانه المنفى عنه بالذات قيد التعبد بتلاوته وانتفاؤه عن المجموع انما هو بواسطة انتفائه عنه اذ المركب من الشئ وغيره غير ذلك الشئ كما تقرر فى محله لا يقال لا نسلم انتفاءه عن المجموع بل المجموع المتعبد بتلاوته بعضه متعبد بتلاوته وانتفاء الشئ عن المركب من الشئ وغيره ليس كليا كما يعلم من محله لانا نقول لو صح ذلك هنا لزم ان مجموع القرآن وقذف زيد مثلا متعبد بتلاوته وهو باطل قطعا على ان لنا ان نستغنى عن ذلك بحمل قوله بتلاوته على حذف المضاف اى بتلاوة ابعاضه اى جميعها كما هو المتبادر من الاضافة وحينئذ فلا غبار على خروج ذلك المجموع بذلك القيد المستلزم خروج البعض المنسوخ عن البعضية على ما تبين فظهر أن كلا من المجموع وبعضه المنسوخ خارج بهذا القيد وانما اقتصر على بيان خروج بعضه المذكور لانه المقصود بالذات بالخروج وهو منشأ خروج المجموع وان الغرض فى الاخراج بهذا القيد وماقبله من قوله بسورة منه مختلف اذ الغرض فى الاخراج بما قبله هو الاخراج عن كونه القرآن وان كان بعضا وفى الاخراج بهذا هو الاخراج عن كونه بعضا ايضا ولما توهم الشيخ اتحاد الغرض فى الموضعين اعترض بان الابعاض كلها خارجة بقوله بسورة منه وفاته ان هذا اسلم فى الاخراج عن كونه القرآن لا عن كونه بعض القرآن فان قيل لا حاجة الى الاخراج عن الكون بعض القرآن بل يكفى الاخراج عن الكون القرآن لان المقام مقام تعريف القرآن بالمعنى العلمى لا تعريف ابعاض القرآن ولا تعريف المعنى الجنسى الشامل للابعاض قلت اما اولا فمجرد نفى الحاجة امر آخر وراء هذا الاعتراض مع انه وان لم يحتج اليه فهو امر مستحسن فانه زيادة فائدة ومما يؤكد استحسانه ان فى تمييز الابعاض زيادة فى تمييز المجموع الذى التعريف لتمييزه واما ثانيا فلا نسلم انتفاء الحاجة مطلقا فان المقصود بالتعريف تمييز القرآن لتثبت له احكامه والاحكام ثابتة لابعاضه ايضا وان شاركها فى بعض الاحكام كالاحتجاج بمنسوخ التلاوة وكفى بذلك حاجة بل زيادة تمييز المجموع بتمييز ابعاضه حاجة أيضا اذ ما لم تميز ابعاضه لم يتميز هو تميزا كاملا وكمال التمييز مما يعد حاجة كما لايخفى فان قيل ماذكرتم من كون المقصود بهذا القيد اخراج البعض المنسوخ عن الكون بعض القرآن ينافيه قول الشارح عن أن يسمى قرآنا قلت لا نسلم المنافاة لجواز أن يريد يسمى قرآنا ولو فى الجملة بأن يسمى بعض قرآن أو يسمى قرآنا فى ضمن الجملة فان قيل لم سكت الشارح عن خروج الابعاض عن كونها القرآن بقوله بسورة منه قلت يجوز ان يكون لظهور ذلك وأما الثانى فجوابه انا لا نسلم بطلان هذا اللازم اذ لا محذور فى عدم ثبوت اسم القرآن بهذا الاصطلاح للمجموع فى حياة النبى عليه الصلاة والسلام لانه ثابت له بغير هذا الاصطلاح والمحذور انما هو عدم ثبوته له على

الاطلاق ومن ادعى محذورية ذلك فعليه اثباته بطريق صحيح صريح عقلى أو نقلى ومما يقطع بانتفاء المحذورية وبطلان تمسك الشيخ بهذا الوجه ثبوت هذا اللازم بدون هذا القيد أيضا وذلك لما لا يخفى أن مسمى القرآن على هذا التعريف هو المجموع المنزل للاعجاز بسورة منه دون ابعاضه كما تقرر مع اعتراف الشيخ بذلك ومعلوم انه لا يعلم وجود هذا المجموع الا بوفاته عليه أفضل الصلاة والسلام اذ ما دام حيا يجوز أن ينزل عليه بعض منه فهذا الذى أورده الشيخ على زيادة المصنف هذا القيد وارد مع عدم الزيادة أيضا فتدبره على أن كلام الائمة مصرح بعدم محذورية ماذكر فقد قال فى التلويح ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر فى تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتبة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم وبعضهم الانزال والكتبة والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحى ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتبة فى المصاحف ولا ينفك عنهما فى زمانهم فهما بالنسبة اليهم من أبين اللوازم وأوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة أو مقدارها الخ اه وفيه كما ترى تصريح بأن بعضهم اعتبر فيه ما لا يصدق عليه فى زمنه عليه أفضل الصلاة والسلام وهو البعض الاخير الذى اعتبر الكتبة والنقل تواترا ولم يناقشه فى ذلك ولا أورد عليه انه يلزم خروج القرآن فى عهده صلى الله عليه وسلم وذلك لانه وان خرج باعتبار هذا الاطلاق ليس بخارج مطلقا والمحذور انما هو خروجه مطلقا لا باعتبار بعض الاطلاقات كما تقدم فاعرف ذلك لا يقال يرد على الشارح انه رد تبعا لظاهر تعريف المتن الآتى للصحابى تقييد بعضهم له بالموت على الايمان لئلا يلزم أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول به أحد وهذا نظير ما هنا فانه يلزم على التقييد بالمتعبد بتلاوته أن لا يسمى المجموع قرآنا فى حياته عليه الصلاة والسلام لاحتمال نسخ التلاوة فلم فرق بين المحلين لانا نقول لان اللازم على التقييد ثم انتفاء التسمية مطلقا بخلافه هنا لانه انتفاء التسمية باعتبار هذا الاطلاق لا مطلقا كما تقرر وفى الحقيقة لم يفرق بينهما لانه قال ثم ومن زاد من متأخرى المحدثين كالعراقى فى التعريف ومات مؤمنا للاحتراز عن ذكر أى عمن مات بعد ردته أراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة لا مطلقا والا لزمه أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول بذلك أحد اه وحاصله أن قيد الموت على الايمان ليس معتبرا فى الصحابى مطلقا بل فى بعض الاطلاقات وهذا على وفق ما هنا من أن قيد التعبد ليس معتبرا فى القرآن مطلقا بل فى بعض الاطلاقات فليتأمل وأما الثالث فجوابه باختيار الشق الاول أعنى عود ضمير تلاوته الى اللفظ المذكور باعتبار نفسه قوله فاما للاحتراز الخ قلنا نختار أنه للاحتراز المذكور قوله وهو فاسد لانتفائه قلنا لا نسلم انتفاءه بل هو موجود وهو المجموع المركب مما نسخت تلاوته ومما لم تنسخ تلاوته كما بيناه فيما سبق بما لا مزيد عليه وباختيار الشق الثانى أيضا أعنى عود الضمير اليه

باعتبار

باعتبار ابعاضه قوله كان للاحتراز الخ قلنا قد بيناه فيما سبق بما لامزيد عليه أنه للاحتراز ابتداء عن اللفظ المنزل المذكور الذى هو المجموع المركب مما نسخت تلاوته ومما لم تنسخ تلاوته وانه بواسطة الاحتراز عنه كان للاحتراز عن هذا البعض لان اخراج ذلك المجموع اخراج لذلك البعض لانه منشأ اخراج المجموع وأنه ليس المراد بكونه للاحتراز عن هذا البعض أنه للاحتراز عنه ابتداء كما توهمه الشيخ بل أنه للاحتراز عنه بواسطة الاحتراز عن المجموع المذكور وعليك باحسان التامل (قوله زاد المصنف) قال شيخنا العلامة قد علمت أن هذه الزيادة مع القيد الذى زاده الشارح غير محتاج اليهما فى اخراج ذلك وانهما يوجبان فسادا فالصواب اسقاطهما كما فعل الغير والله الموفق اه (وأقول) قد بينا أن الزيادة مع القيد الذى زاده الشارح محتاج اليهما فى اخراج ذلك وأنه لا يغنى عنهما فى اخراج ماذكر قيد بسورة منه كما توهمه الشيخ لان الاخراج بذلك القيد انما هو عن الكون القرآن لا عن الكون بعض القرآن والاخراج بهما انما هو عن الكون بعض القران وان زيادتهما لا توجب فسادا وأن مازعمه الشيخ محذورا ليس بمحذور وأنه أيضا لازم على تقدير اسقاطهما كما سمعت ذلك كله واضحا فيما سبق فالصواب اثباتهما لا اسقاطهما كما فعل الغير والله الموفق فأحسن التامل ولا يهولنك ما هول به الشيخ (قوله وليست منه أول براءة) أقول هلا قال اجماعا كما قال فيما قبله فان النووى نقل فى مجموعه اجماع المسلمين على هذا وقد يجاب باحتمال أن الشارح تردد لاطلاعه على نحو خلاف أو طعن فى الاجماع (قوله لا ما نقل آحادا على الاصح) فيه أمور * الاول أن المراد لا ما نقل آحادا غير البسملة بناء على انها نقلت آحادا ليصح العطف بلا فان شرطه أن لا يصدق أحد متعاطفيها على الآخر * والثانى ان قضية تصحيح عدم قرآنية ما نقل آحادا حتى بحسب الحكم ويصرح به ما يأتى عن القاضى من نسبة القرآنية حكما للمقابل بخلاف البسملة فان الصحيح قرآنيتها حكما اذا قلنا بعدم تواترها وقد يفرق بان أدلة قرآنيتها وان لم يثبت تواترها أتم وأقوى كما يعلم مما سيأتى * والثالث قال الكورانى ما نقل آحادا ليس بقرآن قطعا لانعقاد الاجماع على أن التواتر شرط فى اطلاق لفظ القرآن والاجماع على أحد قولى العصر الاول يلحق القول الآخر بالعدم كالاجماع على بيع أم الولد فقول المصنف على الاصح كان الواجب عدم ذكره مع أنه لم يذكر الخلاف أحد يعتد به وقد نقل الامام المتفق على كمال دينه وعلمه العالم الربانى النووى اتفاق الفقهاء على أن من قرأ بالشاذ يستتاب ولا تجوز القراءة به فى وقت من الاوقات ومن الشارحين من قال انه كان متواترا فى العصر الاول لعدالة ناقليه ويكفى التواتر فيه قلت ليت شعرى من نقل أنه كان متواترا وأى عدل نقله اه أما مازعمه من أنه كان الواجب عدم ذكر قول المصنف على الاصح وانه لم يذكر الخلاف أحد يعتد به فهو زيف من الكلام وهباء منثور من القول لا يعبأ به ولا يلتفت اليه اذ من المشهور المأثور ان من حفظ حجة على من لم يحفظ خصوصا والناقل هو المصنف ذلك الحبر العمدة فى النقل المجمع على سعة اطلاعه واحاطته فى هذا الفن مع امامته وأمانته على أن هذه المنازعة ليست له بل أخذها من الزركشى وغيره الا أن الزركشى عقبها بقوله ثم رأيت الخلاف مصرحا به فى كتاب الانتصار للقاضى أبى بكر فقال ما نصه وقال قوم من الفقهاء والمتكلمين يجوز اثبات قرآن وقراءة حكما لا علما بخبر الواحد

زاد المصنف على غيره المتعبد بتلاوته وان كان من الاحكام وهى لا تدخل الحدود (ومنه) أى من القرآن (البسملة أول كل سورة غير براءة على الصحيح) لانها مكتوبة كذلك بخط السور فى مصاحف الصحابة مع مبالغتهم فى أن لا يكتب فيها ما ليس منه مما يتعلق به حتى النقط والشكل وقال القاضى أبو بكر الباقلانى وغيره ليست منه فى ذلك وانما هى فى الفاتحة لابتداء الكتاب على عادة الله فى كتبه ومنه سن لنا ابتداء الكتب بها وفى غير الفاتحة للفصل بين السور قال ابن عباس رضى الله عنهما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يعرف فصل السورة حتى تنزل عليه بسم الله الرحمن الرحيم رواه أبو داود وغيره وهى منه فى اثناء سورة النمل اجماعا وليست منه أول براءة لنزولها بالقتال الذى لا تناسبه البسملة المناسبة للرحمة والرفق (لا ما نقل آحادا) قرآنا كأيمانهما فى قراءة والسارق والسارقة فاقطعوا أيمانهما فانه ليس من القرآن (على الاصح) لان القرآن

دون الاستفاضة وكرهأهل الحق ذلك وامتنعوا منه اه فلولم يكن للمصنف سند فى اثبات الخلاف الاهذا كفى وأماقول العراقى الظاهر أن القاضى أبابكر انما أراد مسئلة البسملة خاصة ولهذا قيد ماذكره بقوله حكما لاعلما فلا يكون سلفا للمصنف فى حكاية الخلاف على الاطلاق ولعل المصنف انتقل ذهنه من الخلاف فى أن المنقول بخبر الواحد على أن يكون قرآنا هل يكون حجة اجراءله مجرى الاخبار أم لافان الخلاف فى ذلك معروف وأما فى ثبوته قرآنا فلا اه فهو ممنوع منعا لاخفاء فيه لعاقل وأماقوله وقدنقل الإمام المتفق على كمال علمه ودينه الخ فجوابه من وجهين أحدهما أن المصنف لايسلم له هذا الاتفاق لثبوت الخلاف عنده وليس رد نقله هذا الاتفاق بابعد من رد نحو الاسنوى نقله الاتفاق فى مسائل لاتحصى من الفروع واثباتهم الخلاف فيها والثانى حمله أن المراد أكثر الفقهاء أو الفقهاء القائلون بأن ذلك ليس قرآنا كما هو الموافق لقول الشارح الآتى فى قول المصنف ولاتجوز القراءة بالشاذ ما نصه بناء على الاصح المتقدم الخ وأماقوله ومن الشارحين من قال الخ فهو أدل دليل على فساد تصوره فانه نسب لبعض الشارحين المذكور والمراد به هو المحقق المحلى المتفق على أنه ماشرح هذا الكتاب سواه أنه وجه هذا القول الثانى بأن مانقل آحادا كان متواترا فى العصر الاول وأن بعض العدول نقل انه كان متواترا كما تصرح بذلك عبارته المذكورة ألاترى قوله فيها ومن الشارحين من قال الى قوله فليت شعرى من نقل انه كان متواترا وأى عدل نقله وهذا خطأ صريح وغلط قبيح فان عبارة الشارح المذكورة مصرحة بان هذا هو استدلال القول الثانى ولم يزد ذلك الشارح على حكاية عنه وبأنه ليس معنى قوله لعدالة ناقليه حكاية ان بعض العدول نقل أنه كان متواترا فى العصر كما أخطأ الكورانى فى فهم ذلك خطأ قبيحا بل معناه أن الناقل للآحاد المذكورة قرآنا عدل وعدالته تقتضى أنه لولا انه كان متواترا فى العصر الاول مانقله قرآنا الان نقله قرآنا مع عدم وجود شرطه من التواتر المذكور ينافى عدالته ولاغبار على شئ من هذا الكلام وهو فى غاية الظهور من عبارة المحقق كما لايخفى على من وقف عليها من ذوى العقول * والرابع أن الجمهور على أن البسملة قرآن حكما لاقطعا ورجحه النووى فى شرح المهذب وقال كغيره لو كانت قرآنا قطعا لكفر نافيها وهو خلاف الاجماع اه ومعنى الحكم كما قاله الماوردى انه لاتصح الصلاة الابها فى أول الفاتحة وقضيته انه لايثبت لها من الحكم سوى عدم صحة الصلاة بدونها لكن قضية تمثيلهم بها الاذكار القرآن التى تحل للجنب لابقصد قرآن حرمتها عليه بقصد القرآن كغيرها من القرآن وقياس ذلك حرمة مسها على المحدث وقد يستشكل تصحيح قرآنيتها مع تصحيح عدم قرآنية مانقل آحادا مع اشتراكهما فى النقل آحادا وقد يفرق بأنها امتازت بامور منها مااحتج به الشارح على قرآنيتها وسيأتى عن العضد انه يفيد القطع بالقرآنية ومنها أن الآحاد كما دلت على قرآنيتها دلت على اثبات أحكام القرآنية لها كما صح انه عليه أفضل الصلاة والسلام أمر بقراءة الفاتحة فى الصلاة وعدها سبع آيات وعد بسم الله الرحمن الرحيم آية منها بخلاف مانقل آحادا فانه وان دلت الآحاد على قرآنيته لم تدل على ثبوت أحكام القرآن له بمعنى أنها لم تتعرض لشئ من خصوص أحكام القرآن ونسبته اليه وقد قال الشيخ بهاء الدين بن عقيل الذى يظهر أن اثباتها قرآنا لايكون الابقاطع كغيرها ويجوز

لاعجازه الناس عن الاتيان بمثل أقصر سورة تتوفر الدواعي على نقله تواترا وقيل انه من القرآن حملا على انه كان متواترا في العصر الاول لعدالة ناقله ويكفي التواتر فيه

كونه خبر الواحد الذى احتفت به القرائن وهو اجماعهم على كتابتها فى المصاحف كلها بقلم القرآن وعدم تكفير نافيها لكون القطع ناشئا عن ثبوت الخبر المحفوف بالقرائن وهذا لم يحصل للنافى اه وقضيته انه لو حصل له كفر بنفيه وكلامهم كالصريح فى خلافه وفى التلويح المشهور من مذهب أبى حنيفة رحمه الله على ماذكر فى كتب كثير من المتقدمين أنها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل الا أن المتأخرين ذهبوا الى أن الصحيح من المذهب أنها فى أوائل السور آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور بدليل أنها كتبت فى المصحف بخط القرآن من غير انكار من السلف اه وفى بعض حواشيه قوله بدليل أنها كتبت فى المصاحف بخط القرآن من غير انكار يعنى مع المبالغة فى توصيتهم بتجريد القرآن عما سواه حتى لم يثبتوا آمين ومنع قوم الحجة أيضا فان مجرد ماذكر لا يدل قطعا على المطلوب مالم ينضم اليه المبالغة المذكورة فان قيل ومع ذلك لا يفيد القطع بل الظن أيضا صرح به ابن الحاجب وشراح كتابه قلنا ذهب الشارح المحقق يعنى العضد الى أنه قطعى لان العادة تقضى فى مثله بعدم الاتفاق فكان لا يكتبها بعض أو ينكر على كاتبها ولو نادرا اه ثم قال فى التلويح وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن فى غير سورة النمل انما هو لقوة شبهته فى ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير اه وفى حواشيه المذكورة هذا جواب عما يقال لو كان قرآنا لوجب اكفار من أنكر قرآنيته لانه انكار للقطعى كمنكر قرآنية الباقى ومنكر أحد الاركان واللازم باطل لانه لو وقع لنقل عادة والاجماع على عدم الاكفار وتقرير الجواب أن انكار القطعى انما يكون كفرا اذا لم يستند الى شبهة قوية بحيث يخرج الحكم من حيز الوضوح الى حيز الاشكال وههنا كذلك لقيام الادلة من الطرفين فى زعمهما اه ومن ههنا يظهر نكتة عدم وصف المصنف البسملة بأنها نقلت آحادا وان كان الجمهور على ذلك كما تقدم لانها لما امتازت بتلك المزايا المناسبة للتواتر بل التى فى معناه لم يستحسن وصفها بما ذكر وتفنن فى الاسلوب اشارة الى أنها لم تثبت بمجرد الآحاد فليتأمل ثم قال فى التلويح فان قيل فعلى ما اختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هى عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما أن قوله تعالى فبأى آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شئ من السور وجازة كريرها فى أوائل السور ولانها نزلت ونقلت كذلك بخلاف من أخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل أن يكتب فى أول سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا أو مجنونا اه وقوله آية واحدة من القرآن وليست بآية من شئ من السور يقتضى أنها لا تضاف الى شئ من السور بخصوصه سواء الفاتحة وغيرها وان لم تعد سورة فليتأمل (قوله لاعجازه الناس الخ) فهو من الامور العجيبة الغريبة ومثل ذلك مما تتوفر الدواعى على نقله تواترا (فان قيل) سيأتى أن من المقطوع بكذبه ما نقل آحادا مما تتوفر الدواعى على نقله تواترا خلافا للرافضة فكيف ساغ لمقابل الاصح التمسك بالآحاد هنا (قلت) لعله يكتفى فيما تتوفر الدواعى على نقله تواترا بنقله كذلك فى الابتداء وسيأتى ثم يؤيد الاكتفاء بذلك وقوله لعدالة ناقله علة لقوله حملا يعنى ان عدالته تقتضى أن لا ينقل على وجه القرآنية الا ما ثبت قرآنيته اذ نقل

مالم تثبت قرآنيته معصية لاتناسب العدالة ولا تثبت القرآنية الا بالتواتر فلولا أنه ثبت عنده تواتره مانقله (قوله والقراآت السبع متواترة) أقول لم يستدل عليه الشارح لظهوره واعتراف كل أحد به (قوله قيل يعنى قال ابن الحاجب فيما ليس من قبيل الاداء) فيه أمران * الاول قال الكورانى ذهب الشيخ ابن الحاجب الى أن ما كان من قبيل الاداء ليس متواترا وشبهته مانقل عنه بعض المحققين من أئمة القراء ان مقدار المد والتخفيف لايمكن ضبطه لان المد المختلف فيه مثلا بانه مقدار ألفين أو ثلاث أو خمس وهذا لايمكن ضبطه من قراءته صلى الله عليه وسلم وليس هو مثل مالك وملك وسراط وصراط وماذكره الشيخ ابن الحاجب واختاره المصنف مردود لان نقلة مراتب المد والامالة وغيرها هم نقلة أصل القراآت وهم عدد التواتر فى كل عصر والخصم معترف بذلك واذا كان الأمر على ماذكرنا فتلك الشبهة ساقطة لان ضبط كل شئ بحسبه ولا يكلف بما فوق الوسع والنقلة التى بلغت حد التواتر اذا قالوا المد الفرعى قدر ثلاث ألفات ونقل على الوجه المذكور عصرا بعد عصر ثبت ذلك عندنا قطعا وصار فى الجزم بأنه قرآن كسائر كلماته المتفق عليها وأما القارئ فهل يمكنه الاتيان بذلك القدر من غير نقصان وزيادة ذلك أمر لايتعلق بنا اذ الكلام فى كونه معلوما كونه من القرآن تواتر الاترى أن زيدا وعمرا هل يقدران على قراءته كما نزل به جبريل هذا مما لاريب فيه اه (وأقول) مما يجعل سقوط جميع ما أطال به وقوة شبهة ابن الحاجب المذكورة كنار على علم ان مقادير مراتب المد أمر لايضبطه السماع عادة بحيث لايقبل الزيادة والنقصان بل هو أمر اجتهادى وهذا مما لا اشتباه فيه على عاقل وقد شرطوا فى التواتر أن لا يكون فى الاصل عن اجتهاد فتأمل ذلك حق التأمل لتعلم سقوط قوله لان نقلة مراتب المد والامالة الخ لان كون تلك النقلة عدد التواتر انما يفيد اذا لم يكن ذلك المنقول فى الاصل عن اجتهاد وقد بان انه فى الاصل عن اجتهاد فى ضبط مقداره وهو مانع من ثبوت التواتر وسقوط قوله لان ضبط كل شئ بحسبه الخ لانه ان اراد ان ضبط ذلك هنا على وجه التقريب بحسب الطاقة على مايدل عليه قوله ولا يكلف بما فوق الوسع فهذا الدليل لابن الحاجب لا عليه لان هذا لا يفيد القطع بأن هذا المقدار بعينه قراءة النبى صلى الله عليه وسلم واذا لم يفد ذلك لم يثبت تواتره وان أراد أن ضبط ذلك بوجه يناسبه ويليق به قلنا لكنه بالاجتهاد وهو مانع من ثبوت التواتر (فان قلت) قد يتصور فى الطبقة الاولى القطع بضبط ماسمعته من النبى صلى الله عليه وسلم على الوجه الذى صدر منه من غير تفاوت بوجه بأن تعرض عليه ماسمعته منه وتكرر عرضه الى أن يخبرها بضبطها له من غير تفاوت قلت نعم يمكن ان يتصور ذلك لكنا نقطع بانه لم يقع بل لو فرض وقوعه لم يفد اذ لا يتأتى نظيره فى بقية الطبقات فان الطبقة الاولى لاتقدر عادة على استمرار ضبط ما أقرها عليه صلى الله عليه وسلم ولو سلم فلا يقدر عادة على القطع بان ماتلقته عنها الطبقة الثانية على الوجه الذى أقر عليه صلى الله عليه وسلم بعينه على ان نسبة اختيار ماقاله ابن الحاجب الى المصنف مجازفة واضحة لانه ان أراد انه اختاره فى هذا الكتاب فبطلان ذلك مما لايخفى فانه انما حكاه بصيغة التمريض المشعرة برده فكيف يكون مختارا له وان أراد انه اختاره فى غير هذا الكتاب فهو مع كونه مما لايليق الاقتصار على الجزم به فى مقام شرح عبارة هذا الكتاب كما لايخفى باطل

(و) القراآت (السبع) المعروفة للقراء السبعة أبى عمرو ونافع وابن كثير وعامر وعاصم وحمزة والكسائى (متواترة) من النبى صلى الله عليه وسلم الينا اى نقلها عنه جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب لمثلهم وهلم جرا (قيل) يعنى قال ابن الحاجب (فيما ليس من قبيل الاداء) أى فما هو من قبيله بأن كان هيئة للفظ يتحقق بدونها فليس بمتواتر وذلك

باطلاقه أيضا كيف والمصنف في غير هذا الكتاب قد تردد في تواتر الامالة وجزم بتواتر تخفيف الهمزة كما صرح به المحقق المحلي عنه * والثاني ان الوجه انه ان أريد بتواتر ما كان من قبيل الاداء تواتره باعتبار أصله وفي الجملة كأن يراد تواتر المد من غير نظر لمقداره وتواتر الامالة كذلك فالوجه ما قاله غير ابن الحاجب وان أريد تواتر الخصوصيات فالوجه ما قاله ابن الحاجب من انتفاء تواترها لما علم مما أشرنا اليه انه يتعذر عادة ضبط ما صدر عنه عليه أفضل الصلاة والسلام من ذلك من غير تفاوت بنحو زيادة ما أو نقص ما ولو فرض تيسر ذلك في الطبقة الاولى بالاستعانة فيه بنحو تكرر عرضه على النبي عليه أفضل الصلاة والسلام الى ان شهد له بانه مطابق لما صدر عنه بلا تفاوت مطلقا لم يتيسر فيما بعدها كما لا يخفى كل ذلك بادنى انصاف مع تامل ومن هنا ينظر في تلك التفرقة التي نقلها الشارح عن المصنف بقوله والمصنف وافق على عدم تواتر الاول وذلك لانه ان أراد نفي التواتر عن أصل المد أو زيادته باعتبار خصوص قدرهما فظاهر او باعتبار أصلهما فغير ظاهر لتيسر ضبط ذلك في الطبقة الاولى وما بعدها وان كان تردده في الثاني باعتبار أصله فلا وجه له أو باعتبار خصوصه فوجه وجزمه بتواتر الثالث ظاهر فيما عدا التسهيل لتيسر ضبط كل من النقل والابدال والاسقاط وكذا بالنسبة لاصل التسهيل دون خصوصه واستظهاره تواتر الرابع ظاهر باعتبار أصله دون خصوصيات اقسامه فليتامل (فان قلت) لم وافق على عدم تواتر الاول وتردد في الثاني (قلت) يمكنه ان يوجه بان الامالة لمخالفتها حركات الكلمة أغرب فهي أقرب الى توفر الدواعي على نقلها وأظهر فهي أبعد عن الغفلة عنها (قوله أعني المصنف كالمد الخ) هو تمثيل للمفهوم أو نقول تمثيل لمتعلق النفي الواقع صلة الموصول (قوله الذي زيد فيه الخ) تنبيه على ان الكلام في الزيادة دون الاصل بل هو مقطوع بتواتره كذا قاله الكمال وفيه نظر بل مقتضى التوجيه ان يكون الكلام في مقدار الاصل أيضا فليتأمل (قوله والامالة) ينبغي ان يكون الكلام في مقدارها دون أصلها على ما يقتضيه التوجيه الظهور تيسر ضبط أصلها دون مقدارها وكلام الشارح لا ينافي ذلك خلافا لما أشار اليه الكمال فتأمل (قوله قال أبو شامة والالفاظ المختلف فيها) يجوز ان يراد بالالفاظ التلفظات كما هو المناسب لقول الشارح كالفاظهم فيما فيه حرف اذ لو أريد به حقيقة اللفظ اشكلت الظرفية في قوله فيما فيه حرف لان ما فيه حرف هو نفس اللفظ وقوله في اداء الكلمة اذ تعلقه بالالفاظ انما يناسب معنى التلفظات الا ان يكون ذكر الكلمة من قبيل الاظهار في موضع الاضمار ويجعل في للسببية ونحوها والتقدير والالفاظ المختلف فيها بسبب ادائها وباعتباره ثم رأيت شيخ الاسلام كالكمال قال قوله والالفاظ المختلف فيها أي في أدائها اه لكن تقدير في أدائها مع قول الشارح عن المصنف في أداء الكلمة غير مناسب وأقرب منه ترك ذلك التقدير وجعل قوله في اداء الكلمة مع كونه من قبيل الاظهار في موضع الاضمار بدلا من قوله فيها والتقدير والالفاظ المختلف فيها في اداء الكلمة أي في ادائها وحينئذ لا بعد في ابقاء الالفاظ على ظاهرها (قوله يعني غير ما تقدم) أقول فيه بحثان * الاول انه لا يتصور ان يكون هذا غير ما تقدم التمثيل له بالامثلة المذكورة وهو ما كان من قبيل الاداء الذي هو مفهوم الكلام السابق لشموله أيضا لما ذكره أبو شامة وحينئذ فلا زيادة فيما ذكره أبو شامة على ما تقدم ويجاب بان مراده عما تقدم الامثلة

(كالمد) الذي زيد فيه متصلا ومنفصلا على أصله حتى بلغ قدر ألفين في نحو جاء وما انزل وواوين في نحو السوء وقالوا آنؤمن وياءين في نحو جيء وفي أنفسكم أو أقل من ذلك بنصف أو أكثر منه بنصف أو واحد أو اثنين طرق للقراء (والامالة) التي هي خلاف الاصل من الفتح محضة أو بين بين بأن ينحى بالفتحة فيما يمال كالغار نحو الكسرة على وجه القرب منها أو من الفتحة (وتخفيف الهمزة) الذي هو خلاف الاصل من التحقيق نقلا نحو قد افلح وابدالا نحو يومنون وتسهيلا نحو اينكم واسقاطا نحو جا أجلهم (قال أبو شامة والالفاظ المختلف فيها بين القراء) أي كما قال المصنف في اداء الكلمة يعني غير ما تقدم كالفاظهم فيما فيه حرف مشدد نحو اياك نعبد بزيادة على أقل التشديد من مبالغة أو توسط وغير ابن الحاجب وأبي شامة لم يتعرضوا لما قالاه والمصنف وافق على عدم تواتر الاول وتردد في تواتر الثاني وجزم بتواتر الثالث بانواعه السابقة وقال في الرابع انه متواتر فيما يظهر

لا الممثل له (فان قلت) ولم راعى الامثلة دون الممثل له حتى جعل هذا غير ما تقدم كما سيأتى فى قوله
مع زيادة تلك الزيادة (قلت) لعله لان تلك الامثلة هى التى صرح بها ابن الحاجب وفيه نظر لانه
مثل بها لما بعدها وغيرها من الزيادة المذكوره الا ان يجاب بان ارادة ابن الحاجب بالممثل له
ما يشمل زيادة أبى شامة غير معلومة * والثانى انه لم قيد بغير ما تقدم وهلا أبقى الكلام على ظاهره
وغاية ما يلزم عطف العام على الخاص ولا محذور فيه ويمكن ان يجاب بانه انما فعل ذلك لان عطف
العام على الخاص انما يحسن لداع ولا يظهر هنا داع اليه فليتأمل (قوله المتناول بظاهره لما قبله
مع زيادة تلك الزيادة) * اقول فيه بحث بل الذى ينبغى ان يكون مقصوده ما قبل تلك الزيادة أيضا
حتى يكون ناقلا لقول أبى شامة بتمامه ويثبت موافقة أبى شامة لابن الحاجب فيما قاله ويجاب
بان كلا الامرين مستفادان من العطف فى قوله قال أبو شامة والالفاظ المختلف فيها الا اقتضاه
زيادة أبى شامة هذا على ما سبق (قوله على ان أبا شامة لم يرد جميع الالفاظ) أقول لم يقل ولم
يخص بما كان من قبيل الاداء مع ان عبارة أبى شامة شاملة لما ليس من قبيل الاداء كما سيبينه
لان كلام أبى شامة صريح فى عدم ارادة جميع الالفاظ الاترى قوله والحاصل الخ فرد ارادة
الجميع التى اقتضتها عبارة المصنف مما لا بد منه وليس صريحا فى ارادة ما ليس من قبيل الاداء
أيضا فلم يتعين رد حمل المصنف لكلامه على ما كان من قبيل الاداء (قوله فيما اتفقت الطرق
على نقله عن القراء السبعة) أى عن أحدهم وقوله بمعنى انه نفيت نسبته اليهم أى الى أحدهم
كما أشار الكمال الى ذلك ويدل عليه ان فرض الكلام فى الالفاظ المختلف فيها بين القراء وقوله
الآتى والحاصل الخ الاترى انه وصف تلك الالفاظ بالاختلاف فيها بين القراء أى بان
قال بها بعضهم دون بعض ثم قسمها الى ما اتفقت الطرق على نقله عنهم أى عن أحدهم والى
ما اختلفت فيه أى فى نقله عن أحدهم فالاختلاف فى التقسيم غير الاختلاف فيما قبله فتأمله
واعلم ان حاصل كلامه التعويل فى التواتر على اتفاق الطرق على نقله عن القراء وحينئذ ففيه
بحثان الاول ان مجرد اتفاق الطرق لا يقتضى تحقق التواتر فيحتاج مع التقييد باتفاق الطرق
الى التقييد باجتماع شروط التواتر والثانى انه بعد تحقق اتفاق الطرق واجتماع شروط التواتر
لا يكفى ذلك بالنسبة لتلك الطرق فان مثل ذلك لا يكفى فى تحقق التواتر بل لا بد من تحقق
شروطه فى جميع الطبقات وأن لا يكون فى الاصل عن اجتهاد بل عن تحقق مع ان ذلك متعسر
او متعذر كما علم مما قدمناه (قوله بالمعنى السابق الخ) أقول فيه أمران * الاول انه يخرج ما اذا
سكت عن نسبته اليهم فى بعض الطرق وحينئذ فلقائل ان يقول ان تحقق التواتر بالطرق الناقلة
عنهم فلا أثر لغيرها سواء نفى فيه نسبته اليهم أو سكت فيه عنها لان غاية النفى انه ظنى وهو ملغى مع
القطع الحاصل بالتواتر فلا يتجه الفرق بين النفى والسكوت حتى يقيد بقوله بمعنى انه نفيت
نسبته اليهم بل ينتفى القول بالتواتر سواء نفيت النسبة فى بعض الطرق أو سكت عنها فيه وان لم
يتحقق التواتر بالطرق الناقلة فلا تواتر مطلقا * الثانى ان مجرد اتفاق الطرق على نقله عن القراء
السبعة لا يوجب القول بالتواتر لجواز ان يكون أسانيد القراء السبعة آحادا والتواتر يتوقف
على وجود شرطه فى سائر الطباق فلا بد من التقييد بالتواتر للقراء السبعة أو بنقل الطرق عنهم
وعن غيرهم مما يتحقق به مفهوم شرط التواتر فليتأمل (قوله ولا تجوز القراءة بالشاذ أى ما نقل

ومقصوده بما نقله عن أبى شامة المتناول بظاهره لما قبله مع زيادة تلك الزيادة التى مثلها بما تقدم على أن أبا شامة لم يرد جميع الالفاظ اذ قال فى كتابه المرشد الوجيز ما شاع على ألسنة جماعة من متأخرى المقرئين وغيرهم من أن القراآت السبع متواترة نقول به فيما اتفقت الطرق على نقله عن القراء السبعة دون ما اختلفت فيه بمعنى أنه نفيت نسبته اليهم فى بعض الطرق وذلك موجود فى كتب القراآت لاسيما كتب المغاربة والمشارقة فبينهما تباين فى مواضع كثيرة والحاصل انا لا نلتزم التواتر فى جميع الالفاظ المختلف فيها بين القراء بل منها المتواتر وهو ما اتفقت الطرق على نقله عنهم وغير المتواتر وهو ما اختلفت فيه بالمعنى السابق وهذا بظاهره يتناول ما ليس من قبيل الاداء وما هو من قبيله وان حمله المصنف على ما هو من قبيله كما تقدم

قرآنا آحادا) أقول فيه أمران * الاول انه لا يخفى ان الممتنع قراءته على انه قرآن أى مع اعتقاد قرآنيته بل بمجرد اعتقاد قرآنيته ممتنع أيضا كما هو ظاهر أما مجرد قراءته لا مع ذلك الاعتقاد فلا وجه للمنع منه نعم ان خلطه بالقرآن وقرأهما معا على سياق يدل على قرآنية الجميع اتجه المنع أيضا * الثانى ان الشاذ بهذا المعنى يشمل البسملة مع جواز القراءة بها فلم فرقوا بينها وبين غيرها مع ذلك ويفرق بما تقدم فى الامر الرابع فى الكلام على قوله لا ما نقل آحادا (قوله وتبطل الصلاة به ان غير المعنى الخ) قال شيخ الاسلام أى أو زاد حرفا أو نقصه كما فى الروضة وأصلها وغيرهما اه (وأقول) ينبغى ان محل البطلان بزيادة الحرف ان غيرت المعنى والا فمجرد الزيادة لا تبطل وان لم ترد كما يصرح به كلامهم فكيف اذا وردت فليتأمل (قوله والصحيح انه ما وراء العشرة وفاقا للبغوى والشيخ الامام) أقول لا يخفى ان ظاهر هذه العبارة والمفهوم منها تواتر العشرة عند البغوى والشيخ الامام وموافقة المصنف لهما فى ذلك وحكايته عنهما لكن الشارح صرف هذه العبارة عن ظاهرها حيث قدر لقوله وفاقا الخ متعلقا وهو قوله تجوز من قوله فهذه الثلاثة تجوز القراءة بها لا يقال لا نسلم ان الشارح صرفها عن ظاهرها وانه جعل وفاقا متعلقا بما قدره بل هو عنده مع ذلك متعلق بقول المصنف والصحيح انه ما وراء العشرة لانا نقول تأخر قوله لانها لا تخالف الخ عن قوله وفاقا الخ ظاهر فى أنه أراد به الاحتجاج على قوله يجوز فيكون قوله وفاقا متعلقا بالجواز والا لم يوسطه بينهما كما لا يخفى ولعل الحامل للشارح على ذلك ان البغوى والشيخ الامام لم يصرحا بتواتر الثلاث الزائدة على السبع بل بمجرد صحتها وجواز القراءة بها كما يدل على ذلك قول الزركشى وما حكاه عن البغوى فالذى رأيته فى أول تفسيره التعرض لاثنين فقال وقد ذكر الائمة السبعة ثم زاد أبا جعفر ويعقوب ثم قال فذكرت قراءة هؤلاء للاتفاق على جواز القراءة بها هذا لفظه اه وقول شيخ الاسلام فى حاشيته هذه الامور الثلاثة أى صحة السند واستقامة الوجه فى العربية وموافقة خط المصحف الامام وان لم يقتض التواتر كافية فى كون ما اجتمعت فيه غير شاذ وهو ما عليه أكثر القراء وبعض الفقهاء ومنهم البغوى وتبعه المصنف فيجوز القراءة به عندهم لانهم قسموا القراءة الى متواترة وهى ما تواتر نقلها وصحيحة وهى ما اجتمعت فيه الامور الثلاثة وشاذة وهى ما سواهما وجوزوا القراءة بالاولين بل قال المصنف فى منع الموانع ان القراآت الثلاث متواترة وان القول بانها غير متواترة فى غاية السقوط اه فان المفهوم من هذا الكلام أن البغوى لم يصرح بتواتر الثلاث بل بمجرد صحتها وجواز القراءة بها وحينئذ فقد أشار الشارح بصرف العبارة عن ظاهرها الى مناقشته المصنف فى نقله تواتر الثلاث عنهما كما يصرح به صنيعه مع انهما لم يصرحا به والى بيان انه أخذ ما نسبه اليهما من قولهما بجواز القراءة بها مع الاشارة الى منع هذا الاخذ وانه لا تلازم بين الجواز والتواتر عندهما أو الى تأويل كلامه بأنه أراد الموافقة فى لازم التواتر من جواز القراءة وان لم تدل على ذلك عبارته واذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض الكمال عليه فى ذلك بما أطال به فى حاشيته وزعم فيه انه خلط احدى الطريقين أى طريق القراء وطريق الاصوليين والفقهاء بالاخرى وأنه لا منشأ لاعتراضه الا عدم التأمل والبحث وأن المصنف تساهل فى صنيعه المذكور فتأمل ثم

(ولا تجوز القراءة بالشاذ) أى ما نقل قرآنا آحادا لا فى الصلاة ولا خارجها بناء على الاصح المتقدم انه ليس من القرآن وتبطل الصلاة به ان غير المعنى وكان قارئه عامدا عالما كما قاله النووى فى فتاويه (والصحيح أنه ما وراء العشرة) أى السبعة السابقة وقراآت يعقوب وأبى جعفر وخلف فهذه الثلاث تجوز القراءة بها (وفاقا للبغوى والشيخ الامام) والد المصنف لانها لا تخالف رسم السبع من صحة السند واستقامة الوجه فى العربية وموافقة خط المصحف الامام ولا يضر فى العزو الى البغوى عدم ذكره خلفا فان قراءته كما قال المصنف ملفقة من قراآت السبعة اذ له فى كل حرف موافق منهم وان اجتمعت له هيئة ليست لواحد منهم فجعلت قراءة تخصه (وقيل) الشاذ (ما وراء السبعة) فتكون الثلاث منه لا تجوز القراءة بها على هذا وان حكى البغوى الاتفاق على الجواز غير مصرح بخلف كما تقدم

قال الكمال وقد استشكل شيخنا في تحريره ضبط القراء باستقامة الوجه في العربية فقال ان أرادوا الوجه الذي هو الجادة لزم شذوذ قراءة ابن عامر وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم أي بضم زاي زين ورفع قتل ونصب أولاد وجر شركاء وان أرادوا وجها ولو بتكلف شذوذ وخروج عن الاصول فممكن في كل قراءة شاذة اه لا يقال القراء على الاول اذ يقولون بشذوذ قراءة ابن عامر في الآية المشار اليها قال ابن الجزري في نظمه المقدمة

وحيثما يختل ركن أثبت * شذوذه لو أنه في السبعة

لانا نقول لا أثر لذلك مع تواترها الى النبي صلى الله عليه وسلم اذ فائدة الحكم بالشذوذ منع القراءة بها والا فهو اصطلاح لا فائدة له اه (وأقول) يمكن ان يجاب باختيار الاول لكن انما يتوقف الجواز على ذلك فيما لم يتواتر أما ما تواتر فتجوز القراءة به مطلقا والفرق ظاهر لان المتواتر يقطع بنسبته اليه عليه أفضل الصلاة والسلام فلا يتصور التوقف فيه مع ذلك خلاف غيره فليتأمل والله أعلم (قوله اما اجراؤه مجرى الآحاد فهو الصحيح) أقول فيه أمور * الاول انه لما كانت هذه العبارة بظاهرها قد تستشكل من جهة انه آحاد فلا معنى لاجرائه مجرى الآحاد قدر الشارح ما يبين المراد ويدفع الاشكال وهو قوله الاخبار وقوله في الاحتجاج (فان قلت) أي قرينة للمصنف على ارادة ذلك فان اطلاق هذه العبارة بدون قرينة مما لا يصح أو لا يحسن (قلت) يمكن ان تكون القرينة تبادر الاخبار من لفظ الآحاد عرفا وأيضا فوصفه فيما سبق بالشذوذ الصريح في نقله آحادا انما يدل على أن المراد بالآحاد هنا ما عداه * والثاني ان الكوراني نظر في تصحيح المصنف المذكور حيث قال يريد أن القراءة الشاذة وان لم يثبت كونها قرآنا ولكن لا يلزم من انتفاء القرآنية انتفاء الخبرية فهو دائر بين كونه قرآنا وكونه خبرا وكلاهما مما يحتج به والى هذا ذهب الحنفية أيضا في ايجاب التتابع في كفارة اليمين لقراءة عبد الله بن مسعود واختيار المصنف هذا فيه نظر لان الحصر في القرآنية والخبرية ممنوع لجواز كونه مذهب الراوي وهو عند المصنف ليس بحجة واستدلالهم بان الشافعي أوجب قطع السارق بالقراءة الشاذة لا يفيد لاحتمال ثبوت رفعه عنده ولهذا لم يوجب التتابع في كفارة اليمين على الصحيح من مذهبه اه (وأقول) هذا النظر منه وما احتج به عليه في غاية الفساد والضعف وذلك لان الفرض انه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم كما عبر به الشارح المحقق تبعا لهم فهو مرفوع قطعا فكيف يصح مع ذلك تجويز كونه مذهب الراوي بل لو سلم في بعض الافراد عدم تصريح الراوي برفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم كان في حكم المرفوع اذ القرآنية مما لا مدخل للرأي فيها فمثل ذلك انما يحمل على الرفع كما يعلم من محله ثم رأيت الزركشي لما ذكر نحو التوجيه الذي ذكره الشارح قال ما نصه كذا وجهوه وهو يقتضي ان الخلاف فيما اذا صرح برفعه الى النبي صلى الله عليه وسلم لكن الشافعي أطلق في البويطي الاحتجاج بالقراءة الشاذة وتابعه جمهور الاصحاب ولهذا احتجوا في ايجاب قطع اليمين من السارق بقراءة ابن مسعود فاقطعوا أيمانهما اه وهو لا يعارض ما قلناه لان اطلاق الاحتجاج بالقراءة الشاذة مبني على انها في حكم المرفوع وان لم يصرح برفعها لعدم مدخلية الرأي في القرآنية ثم رأيت الكمال أورد هذا النظر سؤالا

(أما اجراؤه مجرى) الاخبار (الآحاد) في الاحتجاج (فهو الصحيح) لانه منقول عن النبي صلى الله عليه وسلم ولا يلزم من انتفاء خصوص قرآنيته انتفاء عموم خبريته والثاني وعليه بعض أصحابنا لا يحتج به لانه انما نقل قرآنا ولم تثبت قرآنيته وعلى الاول احتجاج كثير من فقهائنا على قطع يمين السارق بقراءة أيمانهما وانما لم يوجبوا التتابع في صوم كفارة اليمين الذي هو أحد قولي الشافعي رحمه الله تعالى بقراءة متتابعات قال المصنف كأنه لما صحح الدارقطني اسناده عن عائشة رضي الله عنها نزلت فصيام ثلاثة أيام متتابعات فسقطت متتابعات

(ولا يجوز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة خلافا للحشوية) في تجويزهم ورود ذلك في الكتاب قالوا لوجوده فيه

بلا بقال ثم أجاب عنه بما جوابنا أمتن وأوضح منه كما يعلم ذلك الواقف عليهما وأما قوله واستدلالهم بان الشافعي أوجب قطع يمين السارق الخ فهو هوس ظاهر لان استدلال الشافعي وأصحابه بمجرد القراءة الشاذة وان لم ينقل معها التصريح برفعها من المعلوم الذي لا يقبل أدنى توقف فيه ولا يمترى فيه من له أدنى المام بكلامه وكلام أصحابه وقد سمعت قول الزركشي وقال الكمال أطلق الشافعي رضي الله عنه الاحتجاج بالقراءة الشاذة فيما حكاه البويطي عنه في باب الرضاع وباب تحريم الجمع وعليه جمهور أصحابه كالشيخ أبي حامد والقضاة الثلاثة الحسين وابي الطيب في تعليقيهما والروياني في البحر والمحاملي وكذا الرافعي في السرقة اه وأما قوله ولهذا لم يوجب التتابع في كفارة اليمين فهو استدلال ساقط لما قاله المحقق المحلي عما نصه وانما لم يوجبوا التتابع في صوم كفارة اليمين الذي هو أحد قولي الشافعي بقراءة متتابعات قال المصنف كأنه لما صح الدارقطني اسناده عن عائشة رضي الله عنها نزلت فصيام ثلاثة أيام متتابعات فسقطت متتابعات قال شيخ الاسلام كغيره أي نسخت تلاوة وحكما لتعذر سقوطها بلا نسخ لان الله تعالى أخبر بحفظ كتابه فقال انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون على انه قد قيل انه لم تثبت عن ابن مسعود اه * والثالث انه سيأتي في كتاب السنة ان من المقطوع بكذبه المنقول آحادا اذا كان مما تتوفر الدواعي على نقله تواترا كما تقدم التصريح به في توجيه قول المصنف لا ما نقل آحادا على الاصح وهذا يقتضي ان الشاذ من المقطوع بكذبه لانه نقل آحادا وهو مما تتوفر الدواعي على نقله تواترا فمع القطع بكذبه كيف يصح اجراؤه مجرى الاخبار الآحاد في الاحتجاج به وكيف تجوز القراءة بما اجتمع فيه صحة السند واستقامة الوجه في العربية وموافقة خط المصحف الامام وان لم يتواتر كما تقدم وقد يجاب عن الاول اما بان اللازم مما ذكر القطع بكذبه من حيث القرآنية لا مطلقا بخلاف الاخبار الآحاد اذا كانت مما تتوفر الدواعي على نقلها فاذا سقطت سقطت مطلقا اذ ليس لها جهتان حتى تسقط احداهما وتبقى الاخرى واما بان توفر الدواعي على نقله تواترا انما يقتضي نقله تواترا في الجملة وعدالة ناقليه تقتضي انه كان متواترا في العصر الاول فلا يلزم القطع بكذبه والحاصل ان محل القطع بكذبه ما لم يحتمل انه كان متواترا في العصر الاول احتمالا له منشأ معتبر وان لم تثبت قرآنيته وعن الثاني بان التواتر انما يشترط في ثبوت القرآنية قطعا الا في ثبوتها في الجملة أيضا فليتأمل (قوله ولا يجوز ورود ما لا معنى له في الكتاب والسنة) فيه أمران * الاول قال الكوراني ترجمت هذه المسئلة كما ترجم بها المصنف وكما ترجم البيضاوي بقوله لا يخاطب الله بمهمل ليس بملائم لمحل النزاع لان أحدا لم يقل ان في القرآن ما لا معنى له أو مهملا لا وضع له كما ستقف عليه من استدلالهم بل الحق ان يقال لا يرد في القرآن ما لا يقدر أحد على التوصل الى معناه لنا ان القرآن كله هدى وشفاء ولا فائدة أيضا في انزال ما لا يصل أحد الى فهمه الى آخر الادلة من الجانبين واجوبة أدلة المخالف ثم قال واعلم ان الادلة من الطرفين لا تفيد القطع بل كلها ظواهر اذ لهم ان يقولوا فائدة انزال المتشابه كبح عنان الراسخ في العلم عن الخوض فيه ومنعه منه وهذا عندنا أشد تعبا من بذل المجهود في استعلام الحكم من المحكم لان النفوس مجبولة على الحرص والشغف بما منعت منه والله أعلم بحقيقة الحال اه (وأقول) ما اعترض به مأخوذ من الزركشي كغيره فقد قال الثاني أي من التنبيهات

ان خلاف الحشوية فيما له معنى لكن لم نفهمه كالحروف المقطعة وآيات الصفات وقالوا
لا طريق لدركها أصلا لان موجب العقل فيه خالف موجب السمع ولا يمكن رد أحدهما فاشتبه
الامر حتى سقط طلب المراد منه اما ما لا معنى له أصلا فباتفاق العقلاء لا يجوز وروده فى كلام
الله تعالى نعم كلام صاحب المعتمد يفهم ان الخلاف فى انه هل يجوز ان يتكلم الله بشئ ولا يعنى
به شيأ وهو بعيد اه لكن صوب الاسنوى ان محل الخلاف ما دل عليه كلام صاحب المعتمد
فانه ساق أولا قول البيضاوى لا يجوز ان يخاطبنا الله بالمهمل لانه هذيان وهو نقص والنقص
على الله محال ثم قال وعبارة المحصول لا يجوز ان يتكلم بشئ ولا يعنى به شيأ وهو قريب من عبارة
المصنف وعبارة المنتخب والحاصل بما لا يفيد وبينهما فرق لان عدم الفائدة قد لا يكون لاهماله
بل لعدم فهمنا وقد صرح ابن برهان بجوازه هذا فقال يجوز ان يشتمل كلام الله تعالى على
ما لا يفهم معناه الا ان يتعلق به تكليف فانه لا يجوز والصواب فى التعبير ما ذكره فى المحصول
واقتضاه كلام المصنف وقد صرح به أيضا عبد الجبار فى العمل وأبو الحسين فى شرحه له اه
وقال المصنف فى شرح المنهاج بعد ان قرر عبارة البيضاوى السابقة ما نصه هذا كلام المصنف
وأما الامام ففى عبارته قلق وذلك انه قال لا يجوز ان يتكلم الله بشئ ولا يعنى به شيأ والخلاف فيه
مع الحشوية لنا وجهان * أحدهما ان التكلم بما لا يفيد شيأ هذيان وهو نقص والنقص محال
على الله تعالى * والثانى ان الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى وشفاء وبيانا وذلك لا يحصل
فيما لا يفهم معناه اه ووجه القلق ان أول كلامه يدل على ان الخلاف فى جواز التكلم بشئ
لا يعنى به شيأ وان كان ذلك الذى تكلم به له معنى يفهم منه وثانيه وثالثه وهما دليلان يدلان
على ان الخلاف فى جواز التكلم بما لا يفيد شيأ وعبارة المصنف يعنى البيضاوى توافق ما دلته
عبارة الامام ثانيا وثالثا لا ما اقتضته أولا وبها صرح الآمدى اذ قال لا يتصور اشتمال القرآن
الكريم على ما لا معنى له أصلا وقد عرفت ان الخلاف مع الحشوية اه ثم قال المصنف فى بعض
الادلة التى ساقها البيضاوى واعلم ان هذا الدليل لا يوافق دعوى المصنف لانه يقتضى ان
الخلاف فى الخطاب بلفظ له معنى لا نفهمه ودعواه فيما ليس له معنى مطلقا اه وبذلك كله تعلم
ان كون محل النزاع ما هو ظاهر المتن وفاقا لما صوب به الاسنوى أو ما قاله الكورانى تبعا
للزركشى وغيره مما لا قاطع عليه بل الامر فيه على الاحتمال والعبارات فيه متعارضة (فان قلت)
ما هو ظاهر المتن لا تمكن ارادته لانه نقص وهو محال كما تقدم فى كلام البيضاوى (قلت) المانع ان
يمنع انه نقص لجواز ان يكون لحكمة كالابتلاء وما هو كذلك لا يكون نقصا وحينئذ فجزم
الكورانى بعدم ملاءمة عبارة المصنف لمحل النزاع وبان أحدا لم يقل ان فى القرآن ما لا معنى له
ليس فى محله لعدم ثبوت ذلك بل لو ثبت ان محل النزاع ما قاله أمكن حمل عبارة المصنف عليه
بمسامحة بان يراد منها ما لا معنى له يطلع عليه أو يمكن فهمه أو نحو ذلك فالجزم بعدم الملاءمة على
تقدير ان محل النزاع ما ذكره ليس فى محله أيضا اللهم الا ان يريد عدم ملاءمة ظاهرها وحينئذ
يهون الحال على ان ما قال انه محل الخلاف قد يشكل عليه تخصيص الخلاف بالحشوية مع
وقوع المتشابه فى القرآن وكون الجمهور منا على ان الوقف على قوله الا الله الا ان لا يريد بمعناه
فى قوله لا يمكن التوصل الى معناه المعنى الذى أريد منه فى الواقع بل معنى صحيح يضاف اليه وان

لم يكن هو المراد منه فى الواقع وفيه نظر لان قول الزركشى السابق وآيات الصفات يدل على ادخال المتشابه فى محل هذا الخلاف مع ان له معنى صحيح يضاف اليه عينه الخلف وان سكت عنه السلف فلا وجه حينئذ لتخصيص هذا الخلاف بالحشوية ولا لنفى المعنى الصحيح الذى يضاف اليه فليتأمل * والثانى انه لما قال فى المحصول وحكم الرسول فى الامتناع كحكمه تعالى وهو معنى قول المصنف والسنة قال الاصفهانى فى شرحه لا أعلم أحدا ذكر ذلك ولا يلزم من كون الشئ نقصا فى حق الله تعالى ان يكون نقصا فى حق الرسول فان السهو والنسيان جائز فى حق الانبياء اه قلت ومما يوضح اشكاله ان الكلام فى الجواز العقلى ومن البعيد كل البعد الحكم باستحالة وقوع ذلك فى السنة وأيضا فوقوع ذلك فى السنة ليس بابعد من بعض الامور التى جوز كثير منا أو جماهير نا صدورها عنه عليه الصلاة والسلام كما سيأتى بيانه أول كتاب السنة فى الكلام على عصمته فقياس من جوز منا صدور تلك الامور من تجويزه هنا وقوع ماذكر فى السنة اذ لا معنى لتجويز الذنب ومنع وقوع ما لا معنى له من الكلام وحينئذ فلا يتجه تخصيص الخلاف هنا بالنسبة للسنة بالحشوية فليتأمل (قوله كالحروف المقطعة) قال شيخنا العلامة أى كاسماء الحروف المقطعة أوائل السور اذ الموجود أوائلها الاسماء لا الحروف وفى التمثيل بها لما لا معنى له شئ اذ المراد منها الحروف التى هى معانيها وان لم يكن للفظ المنتظم منها معنى اه (وأقول) فيما قاله شئ اما أولا فالتمثيل بالحروف المقطعة صادر عن الحشوية وهى أحد أدلتهم على المسئلة فلا جناح على الشارح فى التمثيل بها بوجه لان حظه فيها مجرد حكايته عنهم ليدفعه بما ذكره من الجواب ثم دفعه به لا ينافى اندفاعه باجوبة أخرى ومنها ماذكره الشيخ بتقدير تمامه فان قصد بذلك مناقشة الشارح فى هذا التمثيل فلا محل لهذه المناقشة أو مناقشة الحشوية فهى مع كونها لا تضر الشارح كما تبين مدفوعة أيضا بما يعلم مما يأتى فى الامر الثانى وأما ثانيا فيجوز ان لا يكون المراد بما لا معنى له ما لا معنى له فى نفسه بل لا معنى له منتظما مرتبطا بما صاحبه ومجرد الحروف التى هى المسميات ليست كذلك كما اعترف به الشيخ ومن هنا يندفع أيضا ما يقال ان هذه الحروف اشارة الى أعداد مخصوصة الا ان يبين ارتباط تلك الاعداد بالمقام (قوله ما يعنى به غير ظاهره الا بدليل) أقول فيه أمور * الاول انه يرد عليه المتشابه بناء على قول الجمهور ان الوقف على الا الله فانه عنى به غير ظاهره ولا دليل يبين المراد منه انما الحاصل الدليل الصارف عن ظاهره فكيف يمنع ذلك وينسب خلافه للمرجئة مع لزوم القول به للجمهور اللهم الا ان تخص الدعوى بما لم يصرف الدليل عن ظاهره * الثانى لا يخفى انه ينبغى ان يكون المراد فى قوله يبين المراد منه هو المراد ولو بحسب الظهور اذ الادلة المبينة لا يلزم ان تفيد المراد قطعا * الثالث انه ينبغى ان يكون المراد بالدليل ما يشمل العقلى ومن هذا وما قبله يندفع الاشكال بالمتشابه لان الدليل العقلى صارف عن ظاهره مبين لمعنى صحيح يحتمل * الرابع انه ان أراد دليلا قرآنيا بان يوجد فى القرآن ما يبين المراد مما أريد به غير ظاهره منه لم يصح لظهور عدم اطراد ذلك وان القرآن كثيرا ما يبين بالسنة والاجماع دون القرآن وان أراد أعم من الدليل القرآنى ورد عليه ان دليل المرجئة على معتقدهم ان المعصية لا تضر مع الايمان هو دليلهم على ان المراد بالآيات والاخبار المذكورة الترهيب فلم يجوزوا ذلك الا بدليل فكيف يصح ما دل عليه كلام المصنف وصرح به الشارح

كالحروف المقطعة أوائل السور وفى السنة بالقياس على الكتاب وأجيب بان الحروف اسماء للسور كطه ويس وسموا حشوية من قول الحسن البصرى لما وجد كلامهم ساقطا وكانوا يجلسون فى حلقته امامه ردوا هؤلاء الى حشا الحلقة أى جانبها (ولا) يجوز ان يرد فى الكتاب والسنة (ما يعنى به غير ظاهره الا بدليل) يبين المراد منه

بقوله فى تجويزهم وروده ذلك من غير دليل فان قيل نختار الشق الثانى من الترديد لكن المراد الدليل المعتبر الصحيح قلنا ان أريد اعتباره وصحته بحسب نفس الامر فهذا لا يلزم تحققه لغير الحشوية أيضا فى كثير من المواضع لاحتمال الخطا وان أريد بحسب زعم المستدل أو أعم فهذا متحقق فى حقهم قطعا لظهور ان ما استندوا اليه معتبر صحيح بحسب اعتقادهم وان أريد بحسب زعمنا دون زعمهم فهذا مما لا وجه له كما لا يخفى فليتأمل (قوله كما فى العام المخصوص بمتأخر) أقول انما قيد بقوله بمتأخر لكونه أظهر فى التمثيل اذ المخصوص بمقارن أو متقدم لا يفهم منه من عرف المخصص حين وروده الا غير ظاهره وبقرينة ذلك المخصص فنفى كونه مما عنى به غير ظاهره خفاء بل قد يقال ان ما يفهم منه بواسطة المخصص هو ظاهره غاية الامر انه ظاهره بواسطة المخصص لا فى حد ذاته وقد صرح الامام فى الورقات بان المؤول بالدليل يسمى ظاهرا بالدليل فلا يصدق انه حين وروده عنى به غير ظاهره على الاطلاق فظهر للتقييد فائدة واندفع اعتراض شيخ الاسلام بان تقييده بالمتأخر مضر قال الا ان يقال انه المتفق عليه أو غيره مفهوم بالاولى اه ثم رأيت الزركشى ذكر نحو ما ذكره الشارح حيث قال واحترز بالدليل أى فى قوله الا بدليل عن جواز ورود العموم وتاخر الخصوص ونحوه اه (قوله أى على اجماله) قال شيخنا العلامة يعنى ان البقاء هو استمرار الوجود وتحقيقه الوجود فى الزمن الثانى ومتعلقه فى قوله وفى بقاء المجمل غير مبين هو فى الحقيقة غير مبين وهو عدمى فلا بد من تاويله بوجودى كما ذكره الشارح اه (وأقول) لا يخفى على متأمل ما فيه لانه ان أراد بقوله ومتعلقه غير مبين انه متعلق الاستمرار فهو ممنوع قطعا بل ليس متعلق الاستمرار الا الوجود وانما قوله غير مبين وقع قيدا فيه والتقدير وفى استمرار وجود المجمل أى وفى وجوده فى الزمن الثانى حال كونه غير مبين أى مع هذه الصفة العدمية ولا اشكال فى ذلك وان أراد انه متعلق البقاء الذى هو استمرار الوجود فهذا لا يحوج الى التاويل بالوجودى كما علم مما بيناه اذ لا يمتنع تقييد الوجودى بامر عدمى (قوله لان الله تعالى أكمل الدين قبل وفاته) أقول لقائل ان يقول بين هذا وما احتج به عليه من قوله لقوله اليوم أكملت لكم دينكم تنافر لدلالة هذا على تمام الاكمال فى ذلك اليوم وصدق ذلك بما بعد ذلك اليوم بما قبل الوفاة مع موافقة الواقع له اذ قد بينت أحكام بعد ذلك اليوم أيضا كما هو ظاهر الا ان يكون المراد انه أكمل فى ذلك اليوم الاصول ونحوها ولم يبين بعده الا ما هو من فروع ما بين فيه (قوله ثالثها الاصح لا يبقى المكلف بمعرفته غير مبين للحاجة الى بيانه حذرا من التكليف بما لا يطاق) وأقول ان كان الكلام فى الجواز والمعنى لا يجوز ان يبقى فيرد عليه ان مذهب المصنف جواز التكليف بالمحال مطلقا كما تقدم وهذا منه أو فى معناه لان كلا من معرفة المجهول المتوقف معرفته على التبيين مع انتفاء التبيين ومن الاتيان به مستحيل عادة وان كان فى الوقوع والمعنى لا يقع بقاؤه فيرد عليه ايضا أن الحق عند المصنف وقوع التكليف بالمحال الممتنع لغيره كما تقدم أيضا وهذا منه لان الظاهر ان امتناع معرفة المجهول المذكور والاتيان به ليس من الممتنع لذاته بل لغيره اذ هو غير ممتنع فى العقل لا يقال فرق بين هذا وما تقدم ان الحق عند المصنف وقوع التكليف به لان ذلك مقدور فى الظاهر بخلاف هذا لانا نقول هذا فرق لا يصح لان من جملة الممتنع لغيره الممتنع عادة وهو ليس مقدورا فى الظاهر كما لا يخفى لا يقال

كما فى العام المخصوص بمتاخر (خلافا للمرجئة) فى تجويزهم وروده ذلك من غير دليل حيث قالوا المراد بالآيات والاخبار الظاهرة فى عقاب عصاة المؤمنين الترهيب فقط بناء على معتقدهم ان المعصية لا تضر مع الايمان وسموا مرجئة لارجائهم أى تأخيرهم اياها عن الاعتبار (وفى بقاء المجمل) فى الكتاب والسنة بناء على الاصح الآتى من وقوعه فيهما (غير مبين) أى على اجماله بان لم يتضح المراد منه الى وفاته صلى الله عليه وسلم أقوال أحدها لا لان الله تعالى أكمل الدين قبل وفاته لقوله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم ثانيها نعم قال تعالى فى متشابه الكتاب وما يعلم تاويله الا الله اذ الوقف هنا كما عليه جمهور العلماء واذا ثبت فى الكتاب يثبت فى السنة لعدم القائل بالفرق بينهما (ثالثها) وهو (الاصح لا يبقى) المجمل (المكلف بمعرفته) غير مبين للحاجة الى بيانه حذرا من التكليف بما لا يطاق بخلاف غير المكلف بمعرفته

هذا ليس من التكليف بالمحال بل من التكليف المحال كتكليف الغافل لانا نقول المكلف هنا ليس بغافل لانه من لا يدرى وهذا ممن يدرى لكنه لا يقدر فليتأمل (قوله على ان صواب العبارة بالعمل به) أقول فيه بحث لانه لا يخفى انه يلزم من التكليف بالعمل التكليف بالمعرفة لتوقف العمل بشئ على معرفته فقول المصنف المكلف بمعرفته يدخل فيه المكلف بالعمل به فمفيد ان الاصح انه لا يبقى على اجماله فعبارته صحيحة أيضا اذ لم يخرج عنها المكلف بالعمل به مع تناولها المكلف بمجرد معرفته بخلاف التعبير بالعمل اذ لا يتبادر منه تناوله لنفس المعرفة اذ الاعتقاد لا يتبادر من لفظ العمل بل قد تترجح عبارة المصنف باعميتها ثم قد يقول الشارح ان مسئلة خلاف القوم انما هى التكليف بالعمل ولا يلزم من جريان هذا الخلاف فيه جريانه فى التكليف بما يتوقف عليه العمل من المعرفة لجواز ابداء فرق بينهما أو الاختلاف فى المعرفة بوجه آخر ولا يخلو ذلك عن نظر ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بان المعرفة أو العلم سبب العمل فغايته انه عبر بالسبب عن المسبب ولا بدع فيه بل العلم عمل فى الجملة كما مر فى الكلام على الحكم وقال السعد التفتازانى فى تلويحه وقد يقال العلم عمل القلب وهو الاصل اه ماذكره شيخ الاسلام واياك ان تتوهم اتحاد جوابنا مع جوابه فان ذلك خطأ بل هما متباينان كما لا يخفى فليتأمل (قوله بانضمام تواتر او غيره من المشاهدة) قال شيخنا العلامة ظاهره ان التواتر والمشاهدة قرينتان وقول الشارح بالقرائن المشاهدة ونقل تلك القرائن الينا تواترا يبين ان التواتر والمشاهدة متعلقان بالقرائن لا أنفسها (وأقول) المتن صالح لحمله على ما قاله الشارح اذ لم يفصح بان التواتر والمشاهدة قرينتان ولا بانهما متعلقان بالقرائن بل غاية ما أفاده ان افادة التعيين بواسطة التواتر والمشاهدة وهذا صالح لكلا الامرين كما لا يخفى فلا اشكال ولا تخالف بين المتن والشرح خلافا لما أشار اليه (قوله فاندفع توجيه من أطلق) أقول الظاهر ان هذا المطلق لا يخالف مع هذا التقييد فلا خلاف بحسب الحقيقة وكان الاوضح ان يقول فاندفع اطلاق توجيه من أطلق لان المندفع اطلاق التوجيه لا نفس التوجيه على الاطلاق فتأمل (قوله بانتفاء العلم بالمراد) قال شيخنا العلامة هذا القائل ضم الى هذا فى التوجيه انه لا بد من العلم بعدم المعارض العقلى فلا بد فى دفعه مع ماذكره من قوله والعلم بعدم المعارض من صدق القائل كما زاده السيد اه (وأقول) أما أولا فلا نسلم انه لا بد فى دفعه مع ماذكره من قوله والعلم بعدم المعارض من صدق القائل كما زاده السيد اذ لا نسلم توقفها على العلم بعدم المعارض لما قاله فى شرح المقاصد من ان الحق انها انما تتوقف على عدم العلم بالمعارض لا على العلم بعدمه اذ كثيرا ما يحصل اليقين من الدليل ولا يخطر المعارض بالبال اثباتا أو نفيا فضلا عن العلم بعدمه فالمراد بقولهم ان افادتها اليقين تتوقف على العلم بعدمه انها تكون بحيث لو لاحظ العقل المعارض جزم بعدمه وأما ثانيا فلقائل ان يقول لو سلم ماذكره فلا حاجة فى الدفع الى التصريح بقوله والعلم بعدم المعارض الخ مع قول الشارح فان الصحابة علموا معانيها المرادة الخ فان فرض علمهم على الوجه المذكور يستلزم علمهم بعدم المعارض اذ لو لم يعلموه ما حصل لهم العلم المذكور كما لا يخفى على ان زيادة السيد لما ذكر ليس صريحا فى انه لا بد من التصريح به لجواز ان يكون غرضه مجرد التنبيه على اندفاع توجيه المخالف فانه بعد ان قرر قول المواقف

على ان صواب العبارة بالعمل به كما فى البرهان وفى بعض نسخه بالعلم به وهو تحريف من ناسخ مشى عليه المصنف اذ وقع له من غير تامل (والحق) كما اختاره الامام الرازى وغيره (ان الادلة النقلية قد تفيد اليقين بانضمام تواتر أو غيره) من المشاهدة كما فى أدلة وجوب الصلاة ونحوها فان الصحابة علموا معانيها المرادة بالقرائن المشاهدة ونحن علمناها بواسطة نقل تلك القرائن الينا تواترا فاندفع توجيه من أطلق انها لا تفيد اليقين بانتفاء العلم بالمراد منها

والحق ان قد يفيد اليقين بقرائن مشاهدة او متواترة تدل
على انتفاء الاحتمالات الخ قال واما العلم بعدم
المعارض العقلي فيعلم من صدق القائل فانه
اذا تعين المعنى كان مراداله فلو
كان هناك معارض عقلي
لزم كذبه اه

م

(تم الجزء الاول ويليه الجزء الثاني أوله المنطوق والمفهوم)



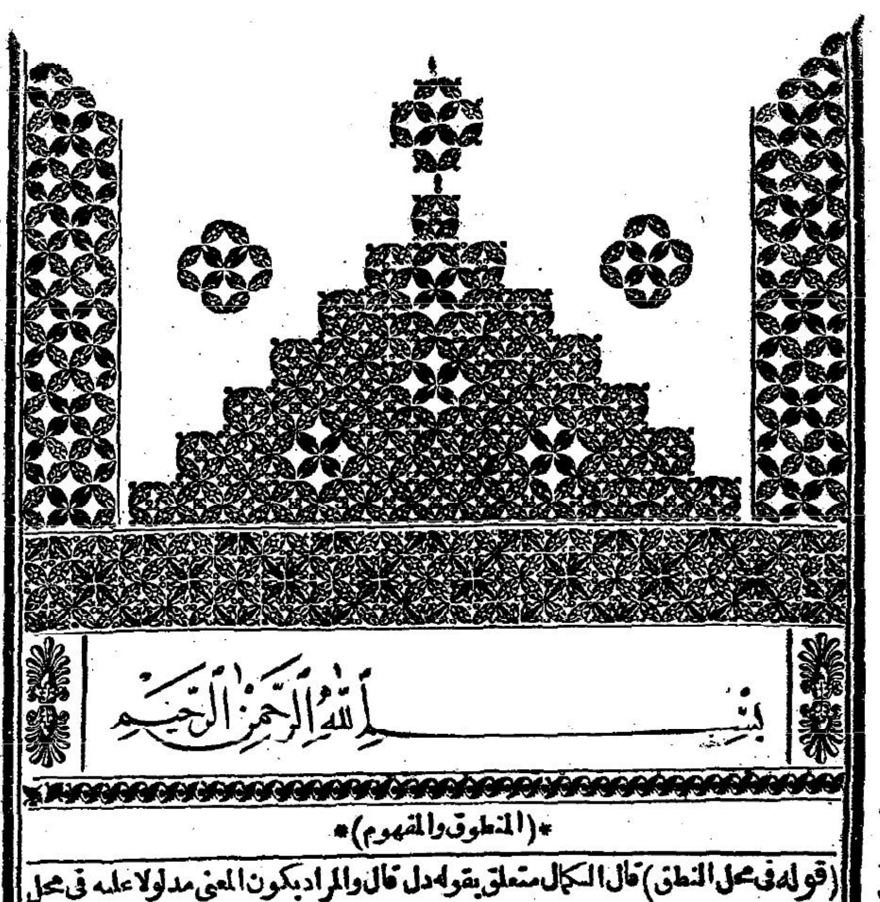
(فهرسة الجزء الاول من الآيات البينات)

(تمت)

عبد الوهاب صالح يحيى

الجزء الثاني من الآيات البينات للشيخ الامام العلامه
المحقق المدقق الفهامه شهاب الملة والدين أحمد بن
قاسم العبادى على شرح جمع الجوامع
للامام المحلى تغمدهما الله برحمته
وأسكنهما فسيح جنته
آمين

٢



(المنطوق والمفهوم)

(قوله فى محل النطق) قال الكمال متعلق بقوله دل قال والمراد بكون المعنى مدلولا عليه فى محل النطق انه لا يتوقف استفادته من اللفظ الا على مجرد النطق لا على انتقال من معنى آخر اليه فان ما توقف استفادته على الانتقال من معنى آخر وهو المنطوق اليه هو المفهوم انتهى وأقول على هذا الذى فسر به كون المعنى مدلولا عليه فى محل النطق يمكن ان يفسر محل النطق بحالة كون المعنى معنى للفظ بلا واسطة لان هذه الحالة محل النطق وايراد اللفظ لمعناه الاحق به والمعين هو أولاله والتقدير معنى يدل عليه اللفظ فى الحالة التى هى حالة النطق وحالة ايراد الالفاظ لمعانيها التى هى الاحق بها وهى حالة كون ذلك المعنى للفظ بلا واسطة ثم هذا التفسير الذى فسر به كون المعنى مدلولا عليه فى محل النطق لا يشمل المنطوق غير الصريح الذى مثله الكمال بعد ذلك كما ان قوله فان ما توقف استفادته الخ يشمل غير الصريح المذكور وقد لا يشمل أيضا المعنى المجازى لتوقف استفادته على الانتقال من المعنى الاصلى اليه مع انه من قبيل المنطوق الصريح كما سيأتى ايضاحه فى بحث المفهوم فى الكلام على قوله فهو مساو لتحريم الاكل فان كان المصنف فى هذا الكتاب يرى ان غير الصريح من المنطوق لم يكف فى بيان كلامه قوله والمراد الخ بل لا بد ان يزاد عليه عقب قوله الا على مجرد النطق قولنا أو يكون لازما لموضوع اللفظ وحينئذ يشكل تناوله لسائر أنواع المجاز ويشكل الفرق بين المنطوق غير الصريح وبين المفهوم كما أشار اليه السعد وسيأتى التنبيه عليه فالوجه ان يقال المراد بكون المعنى مدلولا عليه فى محل النطق كون اللفظ مستعملا فيه وكونه هو مرادا منه بالذات فيشمل المعنى المجازى لان اللفظ يستعمل فيه ابتداء وان كان هناك انتقال من المعنى الاصلى اليه

ولا

(المنطوق والمفهوم)

أى هذا مبحثهما (المنطوق ما) أى معنى (دل عليه اللفظ فى محل النطق) حكما كان كما مثله فى شرح المختصر كغيره بتحريم التأفيف أى للوالدين الدال عليه قوله تعالى فلا تقل لهما أف أو غير حكم كما يؤخذ من تمثيله فى قوله

ولايضر عدم شموله غير الصريح لان ظاهر صنيع المصنف فى هذا الكتاب عدم اثباته وأما
المدلول التضمنى فان قلنا انه الجزء المفهوم فى ضمن الكلى كان منطوقا كما سيأتى عن حواشى
العضد للسعد وان قلنا انه الجزء المفهوم قصدا بعد فهم الكل كما سيأتى فى كلام الشارح تبعا
للامام فالمتجه عده من المفهوم ثم اعلم ان ماذكره الكمال من تعلق قوله فى محل النطق بقوله دل
يدل عليه دلالة ظاهرة قول الشارح بعد أى اللفظ الدال فى محل النطق وهو الاوفق بجعل
المصنف من أقسام المنطوق نحو مدلول زيد ومدلول الاسد لان التعريف على هذا التقدير
بالمعنى الذى فسر به الكمال كون المعنى مدلولا عليه يتناول ذلك من غير تكلف واماماذكره
شيخنا العلامة من أن قوله فى محل النطق حال من ضمير عليه قال أى حال كون ذلك المعنى ثابتا فى
محل النطق أى محل نطق باسمه كالتأفيف وكالنساء فى تمكث احداهن الى آخر ما بينه وأيده
بكلام العضد والسعد فهو انما يوافق طريقة ابن الحاجب من تخصيص المنطوق كالمفهوم بالحكم
ولا يوافق طريقة المصنف من تعميم ذلك لغير الحكم كمدلول زيد ومدلول الاسد لان الحالية بالمعنى
المذكور تقتضى ان يكون المنطوق امرا حاصلا فى شئ نطق باسمه فلابد من أمرين أحدهما فى
الآخر الذى له ذلك الاسم المنطوق به وذلك لا يتحقق فيماذكر من نحو مدلول زيد ومدلول الاسد
مع ان المصنف جعل ذلك من جملة المنطوق وليس للفظ هنا مدلولان غير ذينك المدلولين وهما فيه
كما هو مقتضى الحالية بالمعنى المذكور بل لا مسمى للفظ الا هما نعم يمكن التزام الحالية على طريق
المصنف أيضا لكن لا بالمعنى الذى ذكره الشيخ بل بمعنى ان ذلك المعنى محل النطق بمعنى ان النطق
بازائه والتقدير على هذا حال كون ذلك المعنى داخلا فى محل النطق أى معدودا من جملة افراده
واذا علمت ذلك علمت ان قول شيخنا المذكور عقب سوقه كلام العضد والسعد فى ذلك ما نصه وبه
تعلم ان فى محل النطق يتعلق باستقرار محذوف حالا لا بدل كما يفهمه قول الشارح آنفا أى اللفظ
الدال فى محل النطق انتهى قوله فى غاية السقوط نشأ من عدم التمييز بين طريق المصنف وابن
الحاجب وكثيرا ما يقع الغلط من اهمال ذلك التمييز كما نبه الائمة واكدوا فى الوصية بملاحظة
التمييز بين الاصطلاحات حذرا من الغلط وذلك لما علم مما تقرر ان ما أفهمه كلام الشارح
وصرح به الكمال هو المناسب لطريق المصنف بخلاف ما قاله هو فانما يناسب طريق ابن
الحاجب دون طريق المصنف وقد علمت أيضا ان قوله أيضا بعد ماذكر عنه فى قوله أو غير حكم
هذا لا يصدق عليه الحد كما لا يخفى منشؤه أيضا عدم التمييز بين الطريقين لانه بناه على الحالية
التى قررها وقد تبين انها انما توافق طريق ابن الحاجب المخالفة لطريق المصنف والا فصدق
الحد عليه بالمعنى الموافق لطريق المصنف المبين فيما سبق مما لا خفاء فيه كما تبين واما قوله عطفا على
قوله لا يصدق عليه الحد كما لا يخفى ولا يوافقه كلام القوم فهو ممنوع منعا لا توقف فيه لعاقل فانه
مجرد دعوى لا سند لها الا مجرد ما رآه فى كلام ابن الحاجب من تخصيص المنطوق بالحكم ومعلوم
لكل عاقل ان مجرد مخالفة كلام المصنف لكلام ابن الحاجب لا يقتضى المخالفة لكلام القوم
ولا يصح نسبته الى ذلك غير ان عادة الشيخ المبالغة على المصنف لمجرد مخالفته ابن الحاجب بحيث
يخرج عن حد الاعتدال ويقع فيما لا يليق بالفضلاء من أنواع الاختلال ومن المعلوم المشهور
البالغ غاية الظهور ان القوم الذين هم أهل هذا الفن وينسب الانسان الى موافقة كلام القوم
أو مخالفته اذا وافقهم أو خالفهم ائمتهم مثل الباقلانى والاستاذ وابن فورك وامام الحرمين

والغزالى ونحوهم بخلاف غيرهؤلاء فانما هم مصنفون متبعون فعلى الشيخ ان أراد تصحيح اعتراضه أن يبين كلام القوم المذكورين ومخالفة كلام المصنف هنا لجميعهم اذ لو وافقهم او بعضهم فلا غبار عليه حتى عند الشيخ لكن بينه وبين ذلك خرط القتاد وشيب الغراب وبعد اللتيا والتى فقد اشتهر ان لا مشاحة فى الاصطلاح وان لكل أحد ان يصطلح على ماشاء كما نص على ذلك غير واحد من الائمة ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وبذلك كله تعلم ما فى كلام شيخ الاسلام هنا فانه موافق لما ذكره شيخنا وبالله المستعان (قوله نص ان أفاد معنى لا يحتمل غيره) قال الزركشى وهذا أحسن حدوده ثم قال لكن عود الضمير من كلام المصنف أى قوله وهو نص الى المنطوق يقتضى ان مفهوم الموافقة لا يسمى نصا وان قلنا دلالته لفظية وليس كذلك ثم كان حقه التقييد بخطاب واحد ليخرج المجمل مع المبين فانهما وان أفادا معنى ولا يحتمل غيره لكنهما ليسا بخطاب واحد فلا يسميان نصا اهـ ويجاب عن الاول بان دلالة الموافقة اذا كانت لفظية كانت من قبيل المنطوق كما هو ظاهر فيشملها كلامه هنا على ان ما زعمه من الاقتضاء المذكور ممنوع لان تقسيم المنطوق الى النص وغيره لا يقتضى اختصاصه بذلك ألا ترى ان تقسيم الحيوان الى الابيض وغيره لا يقتضى اختصاصه بذلك ولا ينافى انقسام غيره أيضا الى ذلك وعن الثانى بانه قد يلتزم ان المجموع من حيث هو مجموع نص لانطباق حده عليه (قوله كزيد) قد يناقش فى تمثيل النص به باحتماله معنى مجازيا بناء على جواز التجوز فى العلم وقد صرح النحاة بان التأكيد فى نحو جاء زيد نفسه لدفع المجاز عن الذات واحتمال ان الجائى رسوله أو كتابه مثلا فليتأمل (قوله ان احتمل مرجوحا) قال الزركشى يخرج عنه الحقائق المشتركة والمجازات الغير الراجحة وتبقى الحقائق المنفردة والمجازات الراجحة اذ اللفظ ظاهر بالنسبة الى المجاز الراجح دون الحقيقة المرجوحة كالاسد فان دلالته على الحيوان أرجح من دلالته على الرجل الشجاع والمراد بالظاهر ما يتبادر الذهن اليه اما لكونه حقيقة لا يعارضها مقاوم لها أو لكونه مجازا مشتهرا صار حقيقة عرفية وكذا ان لم يصر عند من يرجحه على الحقيقة المهجورة اهـ وقوله والمجازات الغير الراجحة أى بالنسبة لمعناه المجازى اما بالنسبة لمعناه الحقيقى فداخل فيه كما هو ظاهر (قوله واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى فمركب) قال شيخنا العلامة ان اعتبر جزء اللفظ من حيث هو جزء كان التقييد بقوله على جزء المعنى ضائعا اذ الجزء انما يدل عليه بل يكتفى بقوله ان دل جزؤه وان اعتبر أعم من أن يكون جزأ أو مفردا كالحيوان الناطق علما يدل جزؤه فى الجملة على جزء المعنى وهو مفرد داخل فى حد المركب خارج عن حد المفرد فيبطل به الاول طردا والثانى عكسا فلا بد لتصحيحهما من زيادة القصد فيهما بان يقال ان قصد بجزئه الدلالة الى آخر كلامه وأقول يجاب باختيار الشق الثانى وهو انه اعتبر أعم من أن يكون جزأ أو مفردا لكن قوله على جزء المعنى يعتبر فيه قيد الحيثية أى من حيث انه جزء المعنى وقيد الحيثية مراد فى تعريف الامور التى تختلف بالاعتبار كما تقرر فى محله وحينئذ يخرج عن تعريف المركب ويدخل فى تعريف المفرد نحو الحيوان الناطق علما لان جزأه وان دل لكنه لا يدل على جزء المعنى من حيث انه جزء ولا حاجة الى زيادة قيد القصد فتأمله فانه دقيق لطيف واما قوله ثم يبطل التعريفان ايضا بصدق الاول دون الثانى على المضارع فان حرف المضارعة جزء منه الى آخر ما أطال به المأخوذ من

(وهو) أى اللفظ الدال فى محل النطق (نص) أى يسمى بذلك (ان أفاد معنى لا يحتمل غيره) أى غير ذلك المعنى (كزيد) فى نحو جاء زيد فانه مفيد للذات المشخصة من غير احتمال لغيرها (ظاهر) أى يسمى بذلك (ان احتمل) بدل المعنى الذى أفاده (مرجوحا كالاسد) فى نحو رأيت اليوم الاسد فانه مفيد للحيوان المفترس محتمل للرجل الشجاع بدله وهو معنى مرجوح لانه معنى مجازى والاول الحقيقى المتبادر الى الذهن أما المحتمل لمعنى مساو للآخر فيسمى مجملا وسيأتى كالجون فى ثوب زيد الجون فانه محتمل لمعنييه أى الاسود والابيض على السواء (واللفظ ان دل جزؤه على جزء المعنى) كغلام زيد (فمركب

العضد وغيره فهو مردود اما أولا فلما حققه شيخنا الاستاذ الجليل الشريف الصفوى فى حواشيه
على المعرب حيث قال مانصه فان قيل يخرج أى من الكلمة بالافراد أى فى قول الكافية الكلمة
لفظ وضع لمعنى مفرد الفعل المضارع والماضى لدلالة حروف المضارعة والحركات على حال
الفاعل والزمان والمادة على الحدث وكذا يخرج المثنى والمنون والمعرف باللام ونحو قائمة
وبصرى قلنا المراد الدلالة الوضعية المقصودة والحروف والحركات لم توضع لما ذكر ولم يقصد
منها أيضا بل المجموع للمجموع فهى أسباب أو علامات لاعتبار أمور فى مفهوم اللفظ لا انها
موضوعة لها والمنون والمعرف ونحوهما كلمتان عدتا لشدة الامتزاج كلمة واحدة فلا يضر
خروجها انتهى وكتب بهامش هذا الكلام مانصه تحقيق الكلام ان بعض الحروف وضعت
لذاتها المعنى وتسمى حروف المعانى كالتنوين ولام التعريف ومنها ماجعل علامة أو سببا لاعتبار
معان فى المركب منها ومن غيرها بمعنى انه لما ركب هذا الحرف مع غيره أريد بالمجموع مجموع
المعنيين وتسمى حروف المبانى كالف ضارب وواو مضروب وسين استفعل فما ألحق بكلمة ان كان
من الاولى فهما كلمتان عدتا كلمة واحدة وان كان من الثانية فهما كلمة واحدة والتنوين ولام
التعريف وتاء التأنيث من الاولى للتصريح بوضعها والخلاف والشبهة فى حروف المضارعة
وعلامة التثنية والجمع اه وبعد تأملك فى قوله والخلاف والشبهة فى حروف المضارعة الخ
وفيما كتبه أيضا بهامش قوله السابق والحروف والحركات لم توضع لما ذكر مانصه هذا كلام
على سبيل المنع اذ المعترض يدعى لا الدعوى فمرادنا انا لا نسلم انها موضوعة لم لا يجوز أن تكون
علامات فلا حاجة الى الدليل انتهى لا يضرك فى دفع الايراد انك ربما وقفت فى كلام غيره على
ما يخالف ماذكره فان مقام الجواب يكفى فيه مجرد منع ماذكر فى الاعتراض ومجرد الاحتمال
كما قرر فى محله (قوله والا فمفرد) فيه أمران * الاول ان لقائل ان يقول هذا صادق بالمركب لان
تقديره وان لم يدل جزؤه والمركب كغلام زيد كذلك اذ جزؤه كالغين أو الزاى لا يدل اذ أجزاء
المركب شاملة لكل من حروفه الهجائية ومن كلماته وقد يجاب بوجهين أحدهما ان جزأه مفرد
مضاف فيعم ودلالة العام كلية بمعنى ان الحكم فيه على كل فرد فرد فيكون معناه كل جزء له واذا
دخل عليه النفى صح ان يكون من قبيل عموم السلب والمعنى وان لم يدل شئ من أجزائه وان كان
قد يتبادر منه انه من قبيل سلب العموم وهو لا يفيد فيما نحن فيه والثانى حمل الاضافة
فى جزؤه على العهد الذهنى بالاصطلاح المعانى على ماصرح به غير واحد من أن المضاف الى
المعرفة ينقسم انقسام المحلى بال وحينئذ فهو فى المعنى نكرة كما تقرر فى محله وقد وقع فى حيز النفى
فيكون عاما والمعنى وان لم يدل شئ من أجزائه فخرج المركب لانه وان لم يدل بعض أجزائه
وهى حروفه الهجائية يدل بعضها الآخر وهو كلماته فليتأمل * والثانى ان لقائل ان يقول أيضا
هذا لا يصدق على الحيوان الناطق علما باعتبار كونه علما وذلك لان كلا من لفظ الحيوان ولفظ
الناطق فيه يدل أى باعتبار الوضع الغير العلمى اذ استعمال اللفظ فى معناه العلمى لا يمنع دلالته
باعتبار المعنى الآخر كما تقدم بيانه على جزء معناه العلمى لان معناه العلمى هو الماهية الانسانية
مع التشخص وكل من معنى لفظ الحيوان وهو الجسم النامى الحساس المتحرك بالارادة ولفظ
الناطق وهو شئ له النطق جزء الماهية الانسانية التى هى جزء المعنى العلمى وكل منهما جزء من جزء

والا) أى وان لم يدل جزؤه على جزء معناه بان لا يكون له جزء كهمزة الاستفهام أو يكون له جزء غير دال على معنى كزيد أو دال على معنى غير جزء معناه كعبد الله علما (مفرد ودلالة اللفظ على معناه مطابقة) وتسمى دلالة مطابقة أيضا لمطابقة الدال للمدلول (وعلى جزئه) أى جزء معناه (تضمن) وتسمى دلالة تضمن أيضا لتضمن المعنى لجزئه المدلول (ولازمه) أى لازم معناه (الذهنى) سواء لزمه فى الخارج أيضا أم لا (التزام) وتسمى دلالة التزام أيضا لالتزام المعنى أى استلزامه للمدلول كدلالة الانسان على الحيوان الناطق فى الاول وعلى الحيوان فى الثانى وعلى قابل العلم فى الثالث اللازم خارجا أيضا وكدلالة العمى أى عدم البصر عما من شأنه البصر على البصر اللازم للعمى ذهنا المنافى له خارجا

المعنى العلمى وجزء الجزئى جزء مع انه مفرد بهذا الاعتبار ولهذا صرحوا فى كتب الميزان بان جزأه يدل على جزء معناه الا ان دلالته عليه غير مقصودة وأخرجوه عن حد المركب وأدخلوه فى المفرد بقيد قصد الدلالة الذى صرحوا به حيث قالوا اللفظ ان قصد بجزئه الدلالة على جزء المعنى فمركب والا فمفرد والمصنف لم يصرح بهذا القيد كما ترى واما قول شيخ الاسلام ويدخل فى كلامه نحو الحيوان الناطق علما اذ كل من جزأيه دال على معنى غير جزء معناه اذ معناه الذات المشخصة لا نظر فيه للحيوانية والناطقية وان وجدتا فيه انتهى ففيه نظر لا يخفى مما قررناه نعم يمكن ان يجاب عن المصنف باعتبار قيد الحيثية فى قوله على جزء المعنى أى دل على جزء المعنى من حيث انه جزء المعنى وظاهر ان واحدا من جزء الحيوان الناطق لم يدل ولا باعتبار غير الوضع العلمى على جزء المعنى العلمى من حيث انه جزء المعنى العلمى اذ لا يتصور دلالة جزء اللفظ باعتبار أحد وضعيه على جزء معنى الوضع الآخر من حيث انه جزء معنى ذلك الوضع الآخر كما لا يخفى وقيد الحيثية مراد فى تعريف الامور التى تختلف بالاعتبار فليتأمل (فان قلت) المركب قبل استعماله داخل فى تعريف المفرد اذ يصدق عليه قبل استعماله انه لم يدل جزؤه على جزء معناه (قلت) لا نسلم ذلك بناء على تفسير الدلالة بنحو قولهم كون اللفظ بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ آخر وكذا بنحو قولهم فهم المعنى من اللفظ على ما فسره فى حواشى شرح المطالع حيث قال وأما تعريفها بالفهم مضافا الى الفاعل أو الى المفعول أعنى الى السامع أو المعنى أو بانتقال الذهن من اللفظ الى المعنى فمن المسامحات التى لا يلتبس المقصود معها اذ لا اشتباه فى ان الدلالة صفة اللفظ بخلاف الفهم والانتقال ولا فى ان ذلك الفهم والانتقال من اللفظ انما هو بسبب حالة فيه فكأنه قيل هى حالة للفظ بسببها يفهم المعنى منه أو ينتقل منه اليه فكأنهم نبهوا بالتسامح على ان الثمرة المقصودة من تلك الحالة هى الفهم أو الانتقال فكأنها هو اه (قوله أو يكون له جزء غير دال على معنى كزيد) أقول نوقش فى هذا القسم وصحة المثال بوضع الحروف للاعداد وغيرها فى بعض الاصطلاحات وأراد بعضهم دفع هذا فقال فى قول الشمسية وشرحها ان قصد بجزء منه الدلالة المراد من القصد ههنا قصد الواضع والمراد من الوضع هو الوضع على قانون اللغة فعلى هذا لم يرد الاشكال بعدم قصد المتكلم أو المخاطب من اجزاء زيد قائم مثلا المعنى ولا بدلالة زاى زيد بحسب اصطلاح غير أهل اللغة على عدد معين تأمل اه وبتقييد الدلالة بالوضع تخرج الدلالة العقلية كدلالة نحو زاى زيد على حياة اللافظ (قوله ودلالة اللفظ على معناه مطابقة) قال الزركشى ولم يقيد المصنف المعنى بالتمام أو الكمال كالمختصر والمنهاج للتنبيه على انه غير محتاج اليه عنده لانهم ما احترزوا به عن جزء الشئ ولا شك ان جزء المسمى ليس نفس المسمى لكن كلام ابن الحاجب فى المنتهى يدل على انه احترز به عن الدلالة اذا أريد بها نفس اللفظ مثل زيد مثلا لانها ليست دلالة فى معناها بل هى لفظها اه (وأقول) اذا اريد باللفظ نفسه كانت دلالته على نفسه مطابقة وكان مغايرا لنفسه بالاعتبار ولا يرد على المصنف اصدق ما حده به المطابقة عليه (قوله أى عدم البصر) قال السيد المضاف اذا أخذ من حيث انه مضاف كانت الاضافة داخلة فيه والمضاف اليه خارجا عنه واذا أخذ من حيث ذاته كانت الاضافة أيضا خارجة عنه ومفهوم العمى هو العدم المضاف الى البصر من حيث هو مضاف فتكون الاضافة الى البصر داخلة فى مفهوم

العمى ويكون البصر خارجا عنه اه (قوله والثنتان) أى دلالتا التضمن والالتزام عقليتان ذكر شيخنا العلامة ان المصنف خالف فى ذلك ابن الحاجب ووافق البيانيين (وأقول) قد وافق الاصوليين أيضا على ما نقله صاحب غرة المنطق حيث قال المطابقة وضعية صرفة بلا مدخل من العقل بخلاف الاخريين فانهما ليستا بمحض الوضع بل بمدخل من العقل وهو ان فهم الكل موقوف على فهم الجزء وفهم الملزوم موقوف على فهم اللازم فلذلك اتفقت الكلمة على تخصيص الاول بالوضعية واختلفت فيهما فعدهما المنطقيون من الوضعية وأهل البيان والاصوليون من العقلية اه وان بين شيخنا الشريف فى شرحها وجه عقليتهما أى مدخلية العقل فيهما على ما صليها ان انتقال العقل الى الجزء واللازم بواسطة الجزئية واللازمية بمعنى انه لولا الجزئية واللزوم وامتناع الانفكاك لم يلزم من العلم العلم خلاف ما يفيده به الشارح كالمولى التفتازانى كما سيأتى عاقبه ثم قال صاحب الغرة فكل أى من المنطقيين والاصوليين والبيانيين يصطلح على ما يناسب فنه قال شيخنا الشريف فى شرحها فان المنطقيين يبحثون عن المعانى العقلية الصرفة لا من حيث ان للوضع دخلا فيها فناسب ان يريدوا بالعقلية ما ليس لغيره مدخل كما هو الظاهر والبيانيون أى والاصوليون بدليل قول الغرة السابق فكل يصطلح على ما يناسب انما يبحثون عن المعانى من حيث ان للوضع فيها مدخلا وللعقل مدخلا كالمعانى المجازية فناسب ان يريدوا بالعقلية ما للعقل فيها مدخل ولو أرادوا ما لم يكن لغير العقل مدخل لم يكن فى فهم البحث عنها واذا حصل التفاوت فى تعريف العقلية لزم التفاوت فى تعريف الوضعية لئلا تتداخل الاقسام اه وبه يظهر ان كون التضمن عقلية هو المناسب لفن الاصول وهذا مما ينازع فيما ذكره الكمال من ان التحقيق ما مشى عليه الآمدى وابن الحاجب وشارحو كلامه من أن التضمنية أيضا لفظية بل يحصل من عبارة المصنف انه لم يرد تمحض عقليتهما بل ان للعقل مدخلا فيهما بدليل انه جعلهما أولا من أقسام دلالة اللفظ حيث قال ودلالة اللفظ على معناه مطابقة وعلى جزئه تضمن ولازمه الذهنى التزام وهذا موافق لقول الغرة السابق بخلاف الاخريين الخ فتامله وحينئذ فان أراد الكمال بما ادعاه من التحقيق من أن التضمنية أيضا لفظية تمحض لفظيتها فهو ممنوع كما تبين بما تقدم عن شرح الغرة لشيخنا أو مدخلية اللفظ كالعقل أيضا فهو موافق لما أفاده كلام المصنف على ما تبين وعلى هذا فان أراد الآمدى واتباعه بلفظيتها تمحض لفظيتها كان ممنوعا أو مدخلية اللفظ كالعقل فلا خلاف بين المصنف وبينهم خلافا لما اقتضاه كلام الكمال (قوله لتوقفهما على انتقال الذهن من المعنى الى جزئه ولازمه) قال شيخنا العلامة هذا لا يصح فى التضمن قال التفتازانى أى فى حواشى العضد وسمى المطابقة والتضمن لفظية لانهما ليستا بتوسط الانتقال من معنى بل من نفس اللفظ الى آخر ما نقله عنه (وأقول) جزمه بعدم صحة هذا فى التضمن بمجرد ان المولى التفتازانى قرر خلافه فى حواشى العضد لكونه بصدد تقرير ما مشى عليه ابن الحاجب جزم لا يصح لان مجرد تقرير التفتازانى لخلاف هذا لا يقتضى عدم صحته ما لم يثبته بدليل قطعى ولم يتفق له ذلك كما تشهد به عبارته التى ساقها عنه وان كان ما قرره هو المختار عندهم والحاصل انه ان كان مستنده فى الجزم بعدم الصحة مجرد ما قاله المولى التفتازانى لم يصح ان يكون بمجرده مستندا له لا سيما وما قاله الشارح كلام من جاهه

(والاولى) أى دلالة المطابقة (لفظية) لانها بمحض اللفظ (والثنتان) أى دلالتا التضمن والالتزام (عقليتان) لتوقفهما على انتقال الذهن من المعنى الى جزئه ولازمه

أوسع وقدره أرفع وهو امام المسلمين الامام فخر الدين وتبعه أتباعه فانه قال فى المحصول مانصه وأما الباقيتان فعقليتان لان اللفظ اذا وضع للمسمى انتقل الذهن من المسمى الى لازمه ولازمه ان كان داخلا فى المسمى فهو التضمن وان كان خارجا فهو الالتزام اه ولم ينازعه أحد من شراحه فى ذلك وناهيك بهم خصوصا مثل الشمس الاصفهانى بل وافقه على ذلك نفس المولى التفتازانى فى أول فن البيان من مطوله وان اعترضه السيد وكذا فى شرح الشمسية وان نظر فيه فانه قال فان قيل ظاهر ان فهم اللازم من لفظ الملزوم متأخر عن فهم الملزوم وأما فهم الجزء فسابق على فهم الكل فكيف يكون التضمن تابعا للمطابقة فالجواب من وجوه الاول أن اللفظ اذا أطلق على الكل يفهم منه الكل من غير ملاحظة الاجزاء على الانفراد واخطارها بالبال ثم يلتفت الذهن الى الاجزاء مفصلة متميزة وانما يتحقق التضمن بهذا الالتفات الثانى وفيه نظر اه وبالجملة فالمسئلة ليس فيها قاطع على بطلان أحد الجانبين ولهذا وقع فيها هذا الاضطراب الكبير من هؤلاء الاكابر فكيف يصح لعاقل الجزم ببطلان أحد الجانبين بمجرد مخالفة التفتازانى له فى أحد كلاميه والحكم على الائمة بعدم صحة ما قالوه بمجرد النقل عن الغير انما يصح فى النقليات المحضة كبعض الفقهيات بشروط لا تخفى لا فى مثل ما نحن فيه ولكن شغف الشيخ بالتعصب على المصنف والشارح كثيرا ما يوقعه فى أمثال ذلك وان كان مستنده فى الجزم بعدم الصحة برهان تضمنه كلام التفتازانى فحاشى الله وهذه عبارة التفتازانى قد ساقها فهل رأيت فيها شبهة فضلا عن حجة ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وما أقرب الى الانصاف قول الكمال وهو أى جعل التضمن والالتزام عقليين مبنى كما أشار اليه الشارح على ان اللفظ اذا أطلق انتقل الذهن الى المعنى المطابقى ثم ان كان له جزء انتقل الذهن الى الجزء انتقالا من الاجمال الى التفصيل بعكس الحد والمحدود فتكون دلالة التضمن تابعة لدلالة المطابقة بحسب الذات وقد ضعف ذلك بأنه يستلزم تقدم وجود الكل على وجود الجزء فى الذهن مع اتفاقهم على تقدم الجزء على الكل فى الوجودين أو فهم الجزء عند اطلاق اللفظ الذى معناه مركب مرتين تارة فى ضمن المركب وأخرى منفردا والوجدان يكذبه اه فلم يجترئ على الحكم بعدم صحة المبنى الذى نقله الشارح بل لم يزد على نقل تضعيفه وتعليله بما ذكر ولا يخفى سهولة الامر حيث فزع هؤلاء الى الاستناد الى الوجدان فان للاولين اختيار الشق الثانى ومنع تكذيب الوجدان فان وجدان أحد لا يقضى على غيره وقد ظهر لك مما تقرر عذر الشارح فى جعله ان التضمن فهم الجزء بعد فهم الكل وذلك لان كلام المصنف كالامام وغيره مبنى عليه وقد ظهر لك منه أيضا ان من جعله فهم الجزء فى ضمن فهم الكل تكون دلالته لفظية كما تقدم عن التفتازانى فى حواشى العضد (قوله ثم المنطوق ان توقف الصدق فيه أو الصحة له عقلا أو شرعا على اضمار أى تقدير فيما دل عليه فدلالة اقتضاء أى فدلالة اللفظ الدال على المنطوق على معنى ذلك المضمر المقصود تسمى دلالة اقتضاء الاول كما فى حديث مسند أخى عاصم الآتى فى مبحث المجمل رفع عن أمتى الخطا والنسيان أى المؤاخذة بهما لتوقف صدقه على ذلك لوقوعهما الخ) أقول لا يخفى بأدنى تأمل مع التخلى عن بلية العصبية والتحلى بأوصاف الانصاف العلية أن المتبادر من هذا الكلام وسياقه ان المصنف والشارح أرادا بالمنطوق فى هذا الكلام هو المعنى الذى سمى ابن الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق الصريح لا المعنى الاعم الذى قسم الدلالة عليه الى منطوق صريح وغير

(ثم المنطوق ان توقف الصدق فيه (أو الصحة) له عقلا أو شرعا (على اضمار) أى تقدير فيما دل عليه (فدلالة اقتضاء) أى فدلالة اللفظ الدال على المنطوق على معنى ذلك المضمر المقصود تسمى دلالة اقتضاء الاول كما فى حديث مسند أخى عاصم الآتى فى مبحث المجمل رفع عن أمتى الخطأ والنسيان أى المؤاخذة بهما لتوقف صدقه على ذلك لوقوعهما

صريح

صريح ومما يصرح بذلك كون المصنف لم يتعرض فى ابتداء الكلام لتقسيم المنطوق الى صريح وغيره بل لا ذكر لهذا التقسيم ولا اشارة اليه بوجه فى هذا الكتاب فى هذا المقام وان كان فى قوله الآتى قبيل مسئلة المفاهيم الا اللقب حجة ثم ما قيل انه منطوق أى بالاشارة وقوله بعد ذلك مسئلة الغاية قيل منطوق أى بالاشارة رمز اليه والحاصل أنه خص المنطوق هنا بالمنطوق الذى سماه ابن الحاجب بالمنطوق الصريح ثم أشار الى ان ما جعله من توابعه وهو ما سماه دلالة الاشارة يسمى منطوقا بالاشارة وتقرير الشارح الامثلة الآتية فانه جعل المتوقف فيها هو المعنى المذكور الذى سمى ابن الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق الصريح بلا شبهة اذ غير الصريح انما هو المحذوف فيها المقدر لا المذكور كما هو فى غاية الظهور وان ذلك المعنى المقدر الذى يتوقف الصدق أو الصحة عليه الذى سمى المصنف والشارح الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره هو الذى سمى ابن الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق غير الصريح وقسمه الى الاقتضاء وغيره مما ذكر وان صريح هذا الكلام ان صدق المنطوق الذى هو المعنى المذكور الذى سمى ابن الحاجب الدلالة عليه بالمنطوق الصريح وصحته توقفا على ذلك المعنى المقدر الذى سماه ابن الحاجب غير الصريح كما تقرر ويزداد ذلك وضوحا بالامثلة التى ذكرها وتطبيقه اياها على ما ذكر الا ترى الى قوله فى المثال الاول لتوقف صدقه أى الحديث المذكور على ذلك أى تقدير المؤاخذة بهما فجعل المتوقف صدق مضمون الحديث المذكور ولا شك فى انه منطوق صريح بل لا يتوهم عاقل خلاف ذلك اذ غير الصريح هو المقدر معه وجعل المتوقف عليه المؤاخذة وهو غير الصريح الى آخر ما ذكر فى بقية الامثلة وان هذا التقدير مطابق فى المعنى لقول العضد وغير الصريح ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة لانه اما ان يكون مقصودا للمتكلم أو لا فان كان مقصودا للمتكلم فذلك بحكم الاستقراء قسمان أحدهما ان يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه ويسمى دلالة اقتضاء اما الصدق فنحو رفع عن أمتى الخطأ والنسيان ولولم تقدر المؤاخذة ونحوها لكان كذبا لانهما لم يرتفعا الخ فانه أيضا جعل المتوقف عليه المنطوق غير الصريح كما صرح به قوله أحدهما ان يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه أى على ذلك الاحد المعبر به عن غير الصريح كما هو ظاهر وجعل المتوقف صدق الصريح كما صرح به قوله ولولم تقدر المؤاخذة ونحوها لكان أى نحو رفع عن أمتى الخطأ والنسيان كاذبا فان هذا نص فى ان صدق هذا النحو توقف على ذلك المقدر ومعلوم ان النحو المذكور من المنطوق الصريح بل لا يسع عاقلا ان يتوهم انه من غير الصريح كيف وقد جعل غير الصريح هو المتوقف عليه وقال انه اللازم لما وضع له اللفظ غاية الامر ان العضد كابن الحاجب سمى الدلالة على ذلك المقدر بالمنطوق غير الصريح وقسمه الى الاقتضاء وغيره والشارح كالمصنف لم يسم الدلالة عليه ولا هو أيضا بالمنطوق مطلقا ولكن سمى الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره مما ذكر فكلام الجميع متفق على ان المتوقف المعنى الصريح والمتوقف عليه غير الصريح وعلى ان الدلالة على غير الصريح تسمى بالاقتضاء وغيره مما ذكر ويختلف بالنسبة لمعنى المنطوق وتقسيمه فكلام العضد كابن الحاجب مصرح بأن معناه الدلالة لا المعنى وانه ينقسم الى صريح وغير صريح وكلام الشارح كالمصنف مصرح بأن معناه المدلول وهو الموافق لكلام القوم

فان عبارتهم صريحة كما قاله السعد فى ان المنطوق والمفهوم من اقسام المدلول وساكت عن انقسامه للصريح وغيره فيحتمل انه لا يقول به وهو ظاهر سياقه الموافق لمقتضى أحكام الآمدى الذى هو أصل ابن الحاجب فانه ذكر الاقتضاء وغيره من هذه الانواع التى جعلها ابن الحاجب اقساما للغير الصريح قبل ذكر المنطوق والمفهوم ثم قال اما المنطوق فقد قال بعضهم هو ما فهم من اللفظ فى محل النطق وليس بصحيح فان الاحكام المضمرة فى دلالة الاقتضاء كما ذكرناه مفهومة من اللفظ فى محل النطق ولا يقال لشئ من ذلك منطوق اللفظ فالواجب ان يقال المنطوق ما فهم من دلالة اللفظ نطقا فى محل النطق انتهى فلو كان يرى انقسامه للصريح وغيره لاخر تلك الانواع عن ذكر المنطوق لانها من أقسام غير الصريح على هذا التقدير ولما اعترض على التعريف الاول الذى حكاه بما ذكر لان غاية ما لزم ان الاقتضاء منطوق وهو صحيح على ذلك التقدير وعلى هذا يندفع استشكال السعد ذلك التقسيم حيث قال والفرق بين غير الصريح من المنطوق والمفهوم محل تأمل انتهى ولا ينافى ذلك قول المصنف الآتى ثم ما قيل انه منطوق أى بالاشارة وقوله مسئلة الغاية قيل منطوق أى بالاشارة لجواز انه اشارة الى قول غيره وان لم يذهب هو اليه فى هذا الكتاب فظهر بلا خفاء معه على عاقل ان تقرير الشارح وتقرير العضد مستويان فى افادة كل منهما ان المتوقف صدق الصريح والمتوقف عليه المعنى المقدر الذى يسمى الدلالة عليه بالاقتضاء وغيره مما ذكر واذا علمت ذلك ظهر لك ظهورا تاما لا خفاء معه ما وقع لشيخنا العلامة هنا من الغلط العجيب حيث قال ما نصه قوله الصدق فيه أو الصحة له تقديره فيه وله يقتضى ان الصدق والصحة فى المنطوق يتوقفان على اضمار غيره والقوم صرحوا بعكس ذلك أى بأن الصدق والصحة فى غير المنطوق يتوقفان على المنطوق قال العضد وغير الصريح وهو ما يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام ينقسم الى دلالة اقتضاء وايماء واشارة لانه اما أن يكون مقصودا للمتكلم أو لا فان كان مقصودا للمتكلم فذلك بحكم الاستقراء قسمان أحدهما ان يتوقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه ويسمى دلالة اقتضاء انتهى والحامل للشارح على ذلك التقدير ما يلوح من كلام المصنف أولا من انه توهم ان المنطوق هو محل النطق الذى بنى عليه مما لم يسبق اليه من ان مدلول زيد ونحوه منطوق فطرد الشارح ذلك فى بقية كلامه اجراء له على منوال واحد انتهى بحروفه فقوله يقتضى ان الصدق والصحة فى المنطوق يتوقفان على اضمار غيره قلنا ان أردت بالمنطوق فى قولك ان الصدق والصحة فى المنطوق المنطوق الصريح كما هو مراد المصنف كما تبين بما لا مزيد عليه فهذا الاقتضاء صواب مطابق للواقع ولكلام القوم الذين ذكرهم كما تبين بما لا مزيد عليه فاعتراضك حينئذ بأنه عكس ما صرح به القوم لا يكون الا خطأ وان أردت المنطوق غير الصريح فهو غلط فاحش لما تبين بما لا مزيد عليه من ان المراد به فى كلام المصنف هو المنطوق الصريح لا غير الصريح كما توهمه الشيخ لعدم التأمل والحاصل ان منشأ غلطه انه توهم ان المراد بالمنطوق فى عبارة المصنف المنطوق غير الصريح فيكون المتوقف صدقه وصحته على غيره لانه حكم بتوقف صدق المنطوق وصحته على غيره فاذا كان المراد به غير الصريح لزم ما ذكر من ان المتوقف صدقه وصحته على غيره هو المنطوق غير الصريح وهذا عكس ما أفادته عبارة العضد كابن الحاجب من

توقف صدق غيره وصحته عليه ومنشأ هذا التوهم انه قاس عبارة المصنف على عبارة العضد كابن الحاجب من غير تأمل فلما رأى فى عبارتهما ان المنطوق غير الصريح يتوقف عليه صدق غيره أو صحته ظن ان المنطوق الذى أطلقه المصنف وحكم بتوقف صدقه أو صحته على شئ آخر هو غير الصريح فيكون مفاد عبارة المصنف ان غير الصريح يتوقف صدقه أو صحته على غيره وذلك عكس ما أفادته عبارة العضد كابن الحاجب من توقف صدق أو صحة غيره عليه كما تقرر وما درى ان المراد به فى عبارة المصنف انما هو الصريح كما تبين بما لا مزيد عليه وهو أعنى الصريح هو المراد بالغير الذى توقف صدقه أو صحته على غير الصريح فى عبارة العضد كابن الحاجب فحاصل عبارة العضد كابن الحاجب ان المنطوق غير الصريح توقف عليه صدق أو صحة المنطوق الصريح وحاصل عبارة المصنف ان المنطوق الصريح توقف صدقه أو صحته على المنطوق غير الصريح فمؤدى العبارتين واحد ومن هنا يظهر غلط الكمال أيضا فان كلامه مصرح بحمل المنطوق المذكور فى كلام المصنف على غير الصريح بدليل قوله وقد اخل فى المتن بذكر الصريح أو تركه لوضوحه فاعرف ذلك ولا تغتر ولا يهولنك عظمة الكمال والشيخ فالحق أعظم منهما وأحق بالاتباع وقوله والقوم صرحوا بعكس ذلك خطأ على خطأ أما أولا فلما تبين بما لا مزيد عليه ان القوم لم يصرحوا بعكس ذلك وانما صرحوا بذلك بعينه واما ثانيا فلان الاستدلال على تصريح القوم بعكسه بمجرد عبارة العضد كابن الحاجب استدلال لا تردد فى بطلانه اما أولا فلان العضد كابن الحاجب ليس كل القوم ولا يلزم من تصريحه بعكس هذا المقتضى لو صح ذلك التصريح لكنه لم يصح كما تبين مخالفة ذلك المقتضى لكلام القوم فانهما رجلان من مئات فاى برهان له على ان مخالفة كلامهما مخالفة لكلام القوم وهكذا دأبه يرد على المصنف والشارح بكلام القوم مع انه لم يطلع على سوى كلام العضد كابن الحاجب وهذا التساهل قبيح يفضى الى عدم الثقة بكلامه فى كثير من المواضع أو أكثرها واما ثانيا فلان كلام العضد كابن الحاجب بمجرده لا يقوم حجة على المصنف فى نقليات هذا الفن كما لا تردد فيه لعاقل منصف لكن دأب الشيخ التعصب البارد والرد على المصنف والشارح بمجرد مخالفة العضد وابن الحاجب أحدهما أو كليهما ولا يمترى عاقل فى خطأ ذلك فانه ان كان السبب فى ذلك مجرد عظمة العضد وابن الحاجب لزم تخطئة العضد وابن الحاجب فى كل ما خالفا فيه من هو أعظم منهما كالآمدى ومن فوقه كامام الحرمين والغزالى والباقلانى والاستاذ وتخطئة الآمدى فى كل ما خالف فيه من هو أعظم منه كالمذكورين معه وتخطئة المذكورين معه اذا خالفوا من هو أعظم منهم كالاشعرى وهذا مما لا يقوله بل لا يتوهمه عاقل وان كان السبب برهانا من عقل صحيح أو منقول معتمد صريح فهاتوا برهانكم ان كنتم صادقين ولكم المهلة أبد الابدين ودهر الداهرين وقد وقع للشئ فى حاشية المغنى انه نقل كلاما عن أخى المصنف البهاء السبكى ثم اعترضه بأن كلام السعد يخالفه فرد عليه العلامة السيوطى بان كلام السعد لا يقوم حجة على البهاء قال لان كلام العالم لا يحتج به على عالم آخر انتهى بل لا شبهة لمن حماه الله من بلية التعصب ووفقه لقبول الحق فى أن سعة اطلاع المصنف فى هذا الفن ومزيد احاطته به فوق الوصف ولا فى أن له على العضد وابن الحاجب وشروحهما من الزيادات الحسنة والاستدراكات المعتبرة المقبولة ما يعظم وقعه ومن

هو كذلك كيف يليق بالعاقل الرد عليه بمجرد مخالفته لهما ولامثالهما واذ قد تبين لك فساد هذا
الاعتراض ومنشأ الغلط الذى وقع فيه تبين لك سقوط ما بناه عليه من الاعتذار عن الشارح
بقوله والحامل للشارح على ذلك الخ فان الشجرة تنبئ عن الثمرة وأما نسبة المصنف الى توهم ان
المنطوق هو محل النطق فهى نسبة باطلة لا سند له فيها سوى محبة التعصب البارد والمصنف والله
برئ مما نسبوا اليه وتقولوه عليه وأى نص عمن يكون كلامه حجة على مثل المصنف بين ان المصنف
خالفه فيما ذكر حتى تصح له هذه النسبة كلا والله لا تجد نصا كذلك على ذلك أبدا على انه لو
وجد نص كذلك لم تصح دعوى التوهم لان هذا أمر اصطلاحى قطعا وقد اشتهر انه لامشاحة فى
الاصطلاحيات وان لكل أحد ان يصطلح على ماشاء وقد فسر الكمال كون المعنى مدلولا فى محل
النطق بوجه صحيح لا اشكال فيه ولا غبار عليه وقد سبق الكلام عليه بل لو فرض ان ذلك ليس
أمرا اصطلاحيا لم تصح نسبة المصنف الى هذا التوهم بمجرد انه خالف غيره ومما يوضح لك بطلان
امثال هذه النسبة وانها من الهباء المنثور ما قاله حجة الاسلام الغزالى فى جواب طعن بعض
الحاسدين عليه فى مخالفته للاشعرى فى بعض المواضع حيث قال رضى الله عنه ان المائل الى
مذهب الاشعرى الزاعم ان مخالفته فى كل ورد وصدر ضلالة يسئل من أين ثبت له كون الحق
وقفا على الاشعرى حتى يقضى بضلالة الباقلانى اذ خالفه فى صفة البقاء لله تعالى وزعم انه ليس
وصفا زائدا على الذات ولم صار الباقلانى أولى بالضلال بهذه المخالفة من الاشعرى ولم صار الحق
وقفا على أحدهما دون الثانى ان ذلك لاجل السبق فى الزمان فقد سبق الاشعرى غيره من المعتزلة
فليكن الحق للسابق عليه أو لاجل التفاوت فى الفضل فبأى ميزان قدر درجات الفضل حتى لاح
له ان لا أفضل فى الوجود من متبوعه فان رخص للباقلانى فى مخالفته فلم حجر على غيره وما الفرق
بين الباقلانى والكرابيسى والقلانسى وغيرهم وان زعم أن خلاف الباقلانى يرجع الى لفظ كما
تكلفه بعض المتعصبين زعم انهما اتفقا على دوام الوجود والخلاف فى رجوع ذلك الى
الذات أو الى وصف زائد عليه خلاف قريب لا يوجب التشديد فما باله يشدد القول على المعتزلة
فى نفيهم الصفات وهم معترفون بان الله تعالى عالم بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات
وانما الخلاف فى انه عالم وقادر بالذات أو بصفة زائدة فما الفرق بين الخلافين وأى مطلب أجل
وأخطر من صفات الحق سبحانه فى نفيها واثباتها وأطال فى هذا الالزام ثم قال واعلم انك ان انصفت
علمت ان من جعل الحق وقفا على واحد من النظار بعينه فهو الى الضلال والتناقض أقرب اما
الضلال فلانه نزله منزلة النبى المعصوم الذى لا يثبت الايمان الا بموافقته واما التناقض فلان كل
واحد من النظار يوجب النظر فكيف يقول يجب عليك النظر مع تقليدى أو يجب عليك ان
تنظر ولا ترى فى نظرك الا ما رأيت فكل ما رأيته حجة فعليك ان تعتقده حجة وأى فرق بين من
يقول قلدنى فى مجرد مذهبى وبين من يقول قلدنى فى مذهبى ودليلى جميعا وهل هذا الا التناقض
انتهى فتأمل هذا الكلام الجليل الذى ينطق بالحق على مبالغات الشيخ على المصنف بمجرد
مخالفة كلامه لكلام ابن الحاجب والعضد وأمعن فى التعجب من ذلك فانك لا ترى أعجب منه
وبالجملة فتغليط العلماء بمجرد التشهى والتعصب الفاسد أو بمجرد مخالفة العضد كابن الحاجب
مما لا يليق ان يصدر عن عاقل فضلا عن فاضل سبحانك هذا بهتان عظيم ثم ياليت شعرى اذا كان

مخالفة المصنف لابن الحاجب مسوغة للشيخ زعم هذا التوهم والتغليط على المصنف فهلا كان مخالفة ابن الحاجب للقوم حيث جعل المنطوق والمفهوم من أوصاف الدلالة مع صراحة عباراتهم فى انهما من أوصاف المدلول كما تقدم عن المولى سعد الدين مسوغة للشيخ زعم ذلك على ابن الحاجب ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وأما قوله الذى بنى عليه مالم يسبق اليه من ان مدلول زيد ونحوه منطوق من هذا النمط فانه نسبه الى تفرده بذلك بمجرد مخالفة العضد كابن الحاجب وقد أطلق امام الحرمين وغيره التصريح بأن النص والظاهر من أقسام المنطوق فمن خصص ذلك بغير نحو زيد والاسد الذين هما من جملة النص والظاهر فعليه اثبات ذلك بالبرهان الصحيح أو النقل الصريح الصحيح وهيهات هيهات وما أحق الشيخ فى هذا المقام وأمثاله بقول القائل

أوردها سعد وسعد مشتمل * ماهكذا يا سعد تورد الابل

وأما قول الكورانى بعد نقل نحو تقسيم ابن الحاجب وقد علمت من هذا التقرير والتحقيق ان كلام المصنف قاصر عن افادة المرام لانه أسقط الايماء وقسم المنطوق والمنقسم انما هو غير الصريح والصريح قسم واحد فاقول انه ساقط وماذكره المصنف وجيه جدا وذلك لان المنقسم الى الايماء والاشارة حقيقة انما هى دلالة لفظ المنطوق الصريح لا نفس المنطوق المذكور ولا المنطوق غير الصريح كما صرح بذلك تقرير الشارح المحقق فاشار المصنف بقوله ثم المنطوق الخ مرادا به المنطوق الصريح كما تقدم بما لا مزيد عليه الى تقسيم دلالة لفظه الى القسمين المذكورين ولما لم يكن الايماء من تلك الاقسام اذ ليس مدلولا للفظ المنطوق كما هو ظاهر من معناه أخره الى محله اللائق به من باب القياس وبهذا يعلم فساد قوله وقسم المنطوق اذ قد بان انه انما قسم دلالة لفظ المنطوق وقوله والمنقسم انما هو غير الصريح اذ قد بان انه غير منقسم فى الحقيقة فضلا عن كونه هو المنقسم وقوله والصريح قسم واحد لانه ان أراد نفس الصريح لم يضر أو دلالة لفظه فهو باطل لما تبين ان المنقسم هو دلالة لفظه (قوله أى أهل القرية) قال شيخنا العلامة أى بضمير أهل مضافا الى القرية بقرينة قوله سابقا على اضمار فيرد عليه ان الصحة لا تتوقف على اضمار الاهل بل على ان السؤال اهم وذلك متحقق بالاضمار وبجعل القرية مستعملة فيهم مجازا من اطلاق المحل على الحال وعبارتهم السابقة من ان المنطوق أى المعنى يتوقف الصحة عليه سالمة من هذا الايراد فليتامل انتهى (وأقول) من العجائب تخصيصه الشارح بهذا الايراد مع اقتدائه فى هذا التقرير بغيره من الاصوليين حتى العضد الذى دأب الشيخ الرد على المصنف والشارح بمجرد مخالفتهما لكلامه فانه قال وأما الصحة العقلية فنحو واسئل القرية اذ لو لم يقدر أهل القرية لم يصح عقلا لان سؤال القرية لا يصح عقلا انتهى فلا مرتما خدع قصيرا نفه لا يقال يجوز أن يكون قول العضد اذ لو لم يقدر أهل القرية معناه اذ لو لم يستعمل لفظ القرية فى أهلها مجازا من اطلاق اسم المحل على الحال فلا يتوجه عليه هذا الايراد كما توجه على الشارح لانا نقول بعد تسليم قبول مثل هذا التأويل الركيك الذى لا يقبله اللفظ ولا يلائمه التعبير بالتقدير كما لا يخفى يرد عليه أمران الاول انه يلزم حينئذ بطلان التمثيل باسئل القرية للمنطوق غير الصريح الذى توقفت عليه الصحة عقلا اذ لا منطوق غير صريح حينئذ لانه اذا كان لفظ القرية مستعملا فى نفس الاهل مجازا كان الكلام بقائه

والثانى كما فى قوله تعالى واسئل القرية أى أهلها اذ القرية وهى الابنية المجتمعة لا يصح سؤالها عقلا والثالث كما فى قولك لمالك عبد اعتق عبدك عنى ففعل فانه يصح عنك أى ملكه لى فاعتقه عنى لتوقف صحة العتق شرعا على الملك (وان لم يتوقف) أى الصدق فى المنطوق ولا الصحة له على اضمار

من باب المنطوق الصريح لان دلالة المجاز دلالة مطابقة على ما فى شرح الشمسية للمولى التفتازانى والمنطوق غير الصريح هو ما يدل عليه اللفظ بطريق الالتزام والثانى انه لا يصح حينئذ قوله اذ لو لم يقدر أهل القرية لم يصح عقلا اذ الصحة عقلا لا تتوقف على استعمال لفظ القرية فى الاهل مجازا بل يكفى فيها أيضا استعمال القرية فى حقيقتها مع تقدير المضاف ثم الجواب عن ايراد الشيخ بعد ما علمت انه لا يختص بالشارح وكونه مناقشة فى مثال وهى مما لا يلتفت اليه المحصلون ان المراد توقف الصحة على الاضمار بناء على فرض استعمال لفظ القرية فى حقيقته كما هو المتبادر كما لا يخفى خصوصا ومن المعلوم المشهور الاكتفاء فى صحة المثال بمجرد الاحتمال بل بمجرد الفرض كما تقرر عند ذوى الكمال ثم رأيت الكورانى قال اذ خطاب القرية لا يجوزه العقل جريا على العادة وانما قيدنا بالعادة لجواز السؤال من نبى بخرق العادة فلا يمنع من هذا القيد وان أطلقه المحقق العلامة انتهى وفيه دفع لمناقشة أخرى وهى انه يجوز سؤال الجدران ونطقها بالجواب خرقا للعادة فلا يتاتى الحكم بعدم الصحة عقلا وليس دافعا لمناقشة الشيخ كما هو ظاهر بل دافعها ما قلناه (قوله على ما لم يقصد به) أى لم يقصد به بالذات والا فاللائق ان كل ما دل عليه الكتاب العزيز مما وافق الواقع مقصود (قوله الصادق بآخر جزء منه) قال شيخنا العلامة هذا مبنى على ان الليل صادق بالوقت الممتد من غروب الشمس الى طلوع الفجر وبابعاضه وليس كذلك بل حقيقته الاول فقط فلو قال الصادق بالجماع فى آخر جزء منه لكان صحيحا انتهى (وأقول) اما أولا فزعمه انه مبنى على ما ذكر مبنى على ان الصدق هنا بمعنى الحمل وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة تلجئ اليه الا مجرد محبة الاعتراض المبنى عليه أو الغفلة عما ذكر بل يجوز ان يكون بمعنى التحقق اذ الصدق تارة يكون بمعنى الحمل وأخرى بمعنى التحقق كما تقرر فى محله والمعنى ان الليل متحقق بآخر جزء منه أى مع آخر جزء اذ يصدق لغة وعرفا عند بقاء جزء منه أن الليل متحقق موجود وان الفاعل حينئذ فاعل فى الليل ولو صح الاعتراض بمجرد احتمال العبارة للوجه المعترض لزم اعتراض غالب الكلام ولا تردد فى بطلانه واما ثانيا فمناقشته هذه مبنية على ان الصادق وصف الليل وهو ممنوع لجواز ان يكون وصفا لجماعهن غاية الامر انه يلزم المسامحة فى قوله بآخر جزء منه اذ المعنى حينئذ بالجماع فى آخر جزء منه لكن مثل هذه المسامحة معهود وشائع ذائع حتى فى مثل الكتاب العزيز والسنة الشريفة فالمنكر له أو المتردد فى صحته واستقامته مما لا التفات اليه ولا معول عليه مع انه يمكن منع لزوم المسامحة بحمل الباء فى بآخر جزء على المصاحبة أى جماعهن فى الليل الصادق ذلك الجماع فى الليل أى المتحقق مع آخر جزء منه على ان الاهتمام بامثال هذه الاعتراضات التى هى فى الحقيقة مناقشات واهية خصوصا فى حق مثل هؤلاء الائمة من غير اهتمام بدفعها مع سهولته ليس من دأب الفضلاء بل الذى هو من دأبهم انما هو بيان المحامل الصحيحة لكلام الائمة تدريبا للمتعلمين وتشحيذ الاذهان الطالبين ومن عنده ريب فى شئ مما قلناه فليتامل فى الكتاب والسنة فانه يطلع من أمثال هذه المسامحات فيهما على ما لا يحصى أو فى كتب القطب والسعد والسيد وأمثالهم ليعلم انهم لا يشتغلون بامثال تلك المسامحات الا على سبيل التبعية مع بيان محاملها الصحيحة لتدريب المتعلمين وارشاد الطالبين *(تنبيهان)* الاول ان مقتضى جعل

(ودل) اللفظ المفيد له (على ما لم يقصد) به (فدلالة اشارة) أى فدلالة اللفظ على ذلك المعنى الذى لم يقصد به يسمى دلالة اشارة كدلالة قوله تعالى أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم على صحة صوم من أصبح جنبا للزومه للمقصود به من جواز جماعهن فى الليل الصادق بآخر جزء منه

المصنف دلالتى الاقتضاء والاشارة من توابع المنطوق قبل تعرضه المفهوم خروجهما عن كل من المنطوق والمفهوم وقوله الآتى فى مسئلة الغاية قيل منطوق والحق أنه مفهوم صريح فى خروج دلالة الاشارة عن المفهوم والثانى (قوله من حكم ومحله) قال شيخنا العلامة الواو بمعنى مع ليفيد ان المفهوم مركب منهما فتصح اضافة الحكم اليه فى قوله حكمه وقد علمت مما مر ان معنى هذا الحد عند القوم ما دل عليه اللفظ من حكم ثابت فى محل السكوت الخ (وأقول) اما قوله الواو بمعنى مع فلا حاجة اليه لان ابقاء الواو بحالها صالح لكون المفهوم مركبا منهما الا ترى ان الواو بمعناها تكون فى تقسيم الكل الى أجزائه وانه لا شبهة فى صحة قولك الكلام مسند ومسند اليه من غير احتياج الى كون الواو بمعنى مع لان قولنا مسند ومسند اليه صادق بكون المراد مجموعهما لا كل واحد منهما كما هو ظاهر على انا لا نسلم ان صحة اضافة الحكم اليه فى قوله حكمه يتوقف على كون المفهوم مركبا منهما لجواز أن يراد بالمفهوم فى قوله والمفهوم المفهوم الكلى الصادق بكل منهما وبضميره فى قوله حكمه محل الحكم على طريق الاستخدام وان جعل الشارح الضمير للمجموع المركب حيث قال المشتمل هو عليه ومن هنا يظهر انه كان يمكن تفسير ما فى قوله والمفهوم ما بمحل الحكم فقط اذ بذلك يندفع الاشكال عن اضافة الحكم فى قوله فان وافق حكمه والمعنى فان وافق الحكم الثابت له بمقتضى المفهومية الخ وكان وجه الاعراض عن ذلك ان الحكم هو المقصود بالاثبات فلم يأت الاقتصار على المحل اذ فيه ترك المقصود والاقتصار على غيره ولا على الحكم لئلا تشكل الاضافة المذكورة فليتأمل وأما قوله وقد علمت مما مر ان معنى هذا الحد عند القوم الخ فأقول قد علمت مما مر ان نسبة ما ذكره للقوم نسبة باطلة لا سند له فيها الا ما رآه من كلام ابن الحاجب وبمجرد ذلك لا يجوز نسبة ما ذكر للقوم ونسبة ما قاله المصنف لمخالفة القوم كما هو معلوم اظهور ان ابن الحاجب ليس هو القوم وان ما يذكره لا يلزم ان يكون كلام القوم أو كل القوم للقطع بانه قد يقع فى مخالفة القوم ومنه ما تقدم من جعل المنطوق من أوصاف الدلالة فانه مخالف لكلام القوم كما تقدم عن المولى سعد الدين ولا يخفى ان العلم امانة ينبغى التحرى فى ادائها وان الجزم بنسبة ما يقع فى كلام ابن الحاجب الى القوم ونسبة خلافه الى مخالفة القوم بمجرد النظر فى كلامه من غير مراجعة لكلام غيره كما هو دأب الشيخ ليس من اداء الامانة فى شئ نعوذ بالله من ذلك ومما يصرح ببطلان ما نسبه للقوم قول الشارح الآتى ما نصه ويطلق المفهوم على محل الحكم أيضا كالمنطوق وعلى هذا ما قال المصنف فى شرح المنهاج الخ وهذا نقل من الشارح اذ لا مدخل للرأى فى امثال ذلك من الاصطلاحات خصوصا مع ما استقر من حال الشارح من مبالغته فى الاحتياط والتثبت وخصوصا وقد نسب المصنف الى استعمال هذا المعنى فى شرح المنهاج كما ترى وقد صرح شيخ الاسلام فى حاشيته بأنه يطلق أيضا على الحكم وحده وبان اطلاقه على أحدهما الشائع وان كان اطلاقه على الحكم أكثر وهذا أيضا نقل من الشيخ كما ترى خصوصا ومثل ذلك مما لا مدخل للرأى فيه كما تقرر فتحصل من كلام الشارح وشيخ الاسلام انه يطلق المفهوم على مجموع الحكم ومحله وعلى أحدهما دون الآخر وهو الشائع وان اطلاقه على الحكم وحده هو الاكثر فمع هذا من هؤلاء الائمة خصوصا الشارح الموصوف المعروف بالجلالة والامانة وغاية التحرى والتثبت كيف يصح للشيخ بمجرد ظاهر كلام

قوله والثانى فى هامش بعض النسخ كذا بخطه رحمه الله

(والمفهوم ما) أى معنى (دل عليه اللفظ لا فى محل النطق) من حكم ومحله كتحريم كذا كما سيأتى (فان وافق حكمه) المشتمل هو عليه (المنطوق) أى الحكم المنطوق به (فموافقة) ويسمى مفهوم موافقة أيضا

ابن الحاجب من غير اطلاع على كلام غيره ولا تتبع للمسئلة ان نسب ماذكره القوم وماذكره المصنف لمخالفة القوم ولعمر الله ان أمثال ذلك مما لا يليق بالعاقل فضلا عن الفاضل ولكن حبك الشئ يعمى ويصم (قوله ثم هو فحوى الخطاب ان كان أولى ولحنه ان كان مساويا) قال شيخ الاسلام لا يقال سكت عن الادون لانا نقول ليس لهم مفهوم الادون انتهى وفيه نظر تشير قريبا اليه (قوله نظرا للمعنى) فان قلت يلزم أن يكون قياسا وليس كذلك قلت أجاب في المختصر بوجهين أحدهما انا نقطع بفهم المعنى في محل السكوت لغة قبل شرع القياس فلا يكون قياسا وقوله قبل شرع القياس قال السعد فيه اشارة الى ان المراد انه ليس من القياس الذى جعله حجة والا فلا نزاع في انه الحاق لفرع بأصل بجامع الا ان ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد بخلاف القياس الشرعى انتهى وذهب قوم الى انه قياس واحتجوا بأنه لولا المعنى المشترك بين المنطوق والمفهوم لما ثبت حكم المفهوم ولا معنى للقياس الا ذلك وأجاب في المختصر أيضا بان وجود المعنى المشترك شرط للدلالة الملفوظ على كل مفهوم من حيث اللغة ولا يلزم منه ان يكون قياسا لان القياس دل على حكم الفرع من حيث المعقول لا من حيث اللفظ (قوله مساو لتحريم الاكل) قال شيخنا العلامة تحريم الاكل غير منطوق على رأى المصنف والشارح لانه لم ينطق به بل بلزومه وهو التوعد فلا يصدق ان المفهوم موافق للمنطوق ولا مساوله ثم هو منطوق غير صريح على رأى القوم لانه حكم غير مذكور من أحكام محل النطق وهو أكل مال اليتيم وعليك بالمحافظة على مراد القوم وقد يتمحل بانه مذكور كناية لان يأكلون نارا وسيصلون سعيرا لفظ أريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه انتهى (وأقول) اما قوله غير منطوق على رأى المصنف والشارح الخ فقد أجاب عنه بقوله فيما بعد وقد يتمحل الخ لكن وصفه بالتمحل غير صحيح لا منشأ له الا انحراف المزاج والتعصب الفاسد لان وصفه بذلك ان كان من حيث مجرد كونه كناية فهو غير صحيح كما هو معلوم وكيف يصح وصف الكناية التى هى أبلغ من الصريح كما صرح به الائمة بالتمحل وان كان من حيث ان الآية لا تقبل الحمل على الكناية فهو غير صحيح أيضا للظهور انه لا مانع من حمل الآية على الكناية فان التوعد على الشئ يستلزم تحريمه فيكون التحريم لازم المعنى واستعمال اللفظ فيه مما لا مانع منه ولا معنى للكناية بهذا المعنى الا استعمال اللفظ في لازم معناه مع جواز ارادة معناه مع اللازم وان كان من حيث ان الدلالة على التحريم حينئذ التزامية ودلالة الالتزام هى المنطوق الغير الصريح كما قال العضد وغير الصريح بخلافه وهو ما لم يوضع اللفظ له بل يلزم ما وضع له فيدل عليه بالالتزام انتهى فجوابه ان المولى التفتازانى صرح في شرح الشمسية فيما اذا استعمل اللفظ في جزء معناه أو لازمه مجازا لعلاقة الجزئية واللزوم بان الدلالة حينئذ مطابقية وهو محصل كلامه في المطول في أول فن البيان وان نازعه السيد بشئ أجاب عنه غيره كما هو معلوم بالوقوف على كلامه وكلام من تأخر عنه ممن تكلم على المطول ولولا خوف الاطالة لاستوفينا جميع ذلك وأوضحناه والكناية بهذا المعنى مجاز كما يفيده كلام المطول والمختصر كما بسطنا ذلك في محل آخر من كتابنا هذا فتكون دلالتها مطابقية فلا تكون هى من قبيل المنطوق غير الصريح بل من قبيل المنطوق الصريح كما قال العضد فالصريح ما وضع له اللفظ فيدل عليه بالمطابقة

(ثم هو فحوى الخطاب) أى يسمى بذلك (ان كان أولى) من المنطوق (ولحنه) أى لحن الخطاب أى يسمى بذلك (ان كان مساويا) للمنطوق مثال المفهوم الاولى تحريم ضرب الوالدين الدال عليه نظرا للمعنى قوله تعالى فلا تقل لهما أف فهو أولى من تحريم التأفيف المنطوق لاشدية الضرب من التأفيف في الايذاء ومثال المساوى تحريم احراق مال اليتيم الدال عليه نظرا للمعنى آية ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما فهو مساو لتحريم الاكل لمساواة الاحراق للاكل في الاتلاف

أو بالتضمن انتهى ولا يرد على ذلك ان المجاز غير دال بالوضع لانا نمنع ذلك بل هو دال بالوضع
النوعى وقد ذكر المولى التفتازانى فى شرح الشمسية ان المراد بالوضع فى دلالة المطابقة ما يشمل
النوعى على انه لا مانع من حمل الآية على المجاز المقابل للكناية والجواب بحاله وقد صرح الكمال
فى حاشيته بان المجاز من قبيل المنطوق الصريح بل وعزا ذلك لابن الحاجب أيضا فقال قسم ابن
الحاجب المنطوق الى صريح وغير صريح وتبعه المصنف فى شرح المختصر دون تعقب له
فالصريح دلالة اللفظ على ما وضع له مطابقة أو تضمنا حقيقة أو مجازا انتهى وهو شامل بلا
شبهة للمجاز بطريق الكناية وغيره وسيأتى فى شرح قول المصنف فقال الغزالى والآمدى
فهمت من السياق الخ تصريح الشارح بأن المجاز من قبيل المنطوق ولا يخفى على عاقل ان
الحمل على المجاز أو الكناية لا تمحل فيه كيف وكل منهما أبلغ من الحقيقة كما تقرر فى محله وان
كان من حيث انه يحتمل ان العضد يجعل دلالة مثل هذه الكناية وهذا المجاز التزامية لا مطابقية
فجوابه اما أولا فالجواب ودفع الاشكال بما يكفى فيه الاحتمال كما هو مشهور بين ذوى
الكمال وأما ثانيا فلو فرض ذهاب العضد الى ان هذه الدلالة التزامية لم يضر الشارح لان له ان
يختار انها مطابقية خصوصا مع موافقة السعد على ذلك كما تقدم وحينئذ يستقيم التمثيل بناء
على اختياره وظاهر انه لا تمحل فى ذلك أيضا فقد بان بما لا مزيد عليه عند من أحب قبول الحق
والرجوع اليه ان دعواه التمحل مما لا صحة لها ولا حامل عليها الا مجرد الانحراف الموجب
لعدم الثقة بما قاله عند ذوى الانصاف وأما قوله ثم هو منطوق غير صريح على رأى القوم
الخ المقتضى ان المصنف خالف القوم فهو من التساهل القبيح والتلبيس الغير الصحيح بل هذا من
الخيانة فى أداء العلم الموجبة لعدم الوثوق بكلامه وذلك للقطع بانه لا سند له فى دعواه ان ما ذكر
رأى القوم الا مجرد ذكر ابن الحاجب اياه ومعلوم ان مجرد ذلك لا ينتج له ان ما ذكر رأى
القوم لظهور ان ابن الحاجب ليس هو القوم ولا يلزم من ذكره ذلك ان يكون موافقا فيه للقوم
اذ ربما خالف القوم أو بعضهم كما تقدم بيانه وليت شعرى أى قوم هذا رأيهم أو أى كلام
للقوم دل على ذلك حتى يصح له هذا الزعم الباطل وقد كشفت كثيرا من كتب القوم المعتبرة
الجامعة كالبرهان للامام والقواطع لابن السمعانى ولم يسمح الزمان بمثلهما ولا نسج عالم على
منوالهما والمستصفى لحجة الاسلام الغزالى والمحصول للامام الفخر الرازى والمنهاج للعلامة
القاضى البيضاوى وشرحيه للاسنوى والمصنف وناهيك بهما والاحكام للآمدى فلم أر فيها
تعرضا لهذا الرأى ولا اشارة اليه وهذه أعيان كتب القوم وبها يستدل على حال ما قبلها
ككتب الباقلانى والاستاذ وابن فورك لتتبعها لها وتلخيصها ما فيها واستدراكها عليه كما
هو معلوم عند من له معرفة بها وقد قال امام الحرمين فى البرهان ما نصه ما يستفاد من اللفظ
نوعان أحدهما ما يتلقى من المنطوق به المصرح بذكره والثانى ما يستفاد من اللفظ وهو مسكوت
عنه لا ذكر له على قضية التصريح فأما المنطوق به فينقسم الى النص والظاهر وقد تقدمنا فيهما
تفصيلا وتفصيلا لا ما يقنع الناظر ولم ندرج المجمل فى هذا القسم لانا حاولنا تقسيم ما يفيد وأما
ما ليس منطوقا به ولكن المنطوق به مشعر به فهو الذى سماه الاصوليون المفهوم والشافعى
قائل به الخ انتهى فانظر هذا الكلام من هذا الامام الذى هو عين القوم حيث حصر ما يستفاد

من اللفظ فى نوعين المنطوق والمفهوم وفسر المنطوق بما يتلق من المنطوق به المصرح بذكره فان
هذا التفسير لا يشمل الا المعنى المصرح بلفظه فليس فى كلامه تعرض لغير المنطوق الصريح
بل كلامه كالصريح فى عدم اثبات منطوق غير صريح كما ترى أفيحكم عاقل بأن مثل هذا الامام
الذى هو عين القوم مخالف للقوم لعدم اثباته قسم المنطوق الغير الصريح ويا ليت شعرى أى
قوم بعد هذا الامام وقال الآمدى فى الاحكام أما المنطوق فقد قال بعضهم هو ما فهم من اللفظ
فى محل النطق وليس بصحيح فان الاحكام المضمرة فى دلالة الاقتضاء كما ذكرناه مفهومة من اللفظ
فى محل النطق ولا يقال لشئ من ذلك منطوق اللفظ فالواجب ان يقال المنطوق ما فهم من دلالة
اللفظ نطقا فى محل النطق ثم قال وأما المفهوم فهو ما فهم من اللفظ فى غير محل النطق والمنطوق
وان كان مفهوما من اللفظ غير انه لما كان مفهوما من دلالة اللفظ نطقا خص باسم المنطوق
وبقى ما عداه معرفا بالمعنى العام المشترك تمييزا بين الامرين انتهى فتأمل هذا النص القاطع
للنزاع من هذا الامام الرفيع الشان العالى المكان وناد بلسان الحال فماذا بعد الحق الا
الضلال ألا ترى الى جزمه بعدم صحة التعريف الذى نقله للمنطوق عن بعضهم بشموله لدلالة
الاقتضاء التى هى عند ابن الحاجب من المنطوق الغير الصريح فان ذلك نص صريح فى أن
ذلك غير معروف فى كلام القوم والا لما صح له افساد التعريف بشموله اياه والى قوله فالواجب
أن يقال الخ حيث شرط ان يكون اللفظ نطقا أى مذكورا فانه صريح فى ان غير المذكور ليس
من المنطوق فى شئ والى قوله خص باسم المنطوق وبقى ما عداه الخ فانه صريح فى ان المنطوق
لا يتجاوز هذا المعنى الذى بينه ثم اقتضى كلامه ان الاقتضاء والتنبيه والايماء والاشارة
مقابلة بكل من المنطوق والمفهوم لانه قال القسم الثانى فى دلالة غير المنطوق وهو ما دلالته
لا بصريح صيغته ووضعه وذلك لا يخلو اما ان يكون مدلوله مقصودا للمتكلم أو غير مقصود
فان كان مقصودا فلا يخلو اما ان يتوقف صدق المتكلم أو صحة الملفوظ به عليه أو لا يتوقف
فان توقف فدلالة اللفظ عليه تسمى دلالة الاقتضاء وان لم يتوقف فلا يخلو اما ان يكون مفهوما
فى محل تناوله اللفظ نطقا أو لا فيه فان كان الاول فتسمى دلالته دلالة التنبيه والايماء وان كان
الثانى فتسمى دلالته دلالة المفهوم واما ان كان مدلوله غير مقصود للمتكلم فدلالة اللفظ
عليه تسمى دلالة الاشارة فهذه أربعة أنواع النوع الاول دلالة الاقتضاء الى ان قال النوع
الرابع المفهوم ولا بد من النظر فى معناه وأصنافه قبل الحجاج فى نفيه واثباته اما معناه فاعلم
ان المفهوم مقابل للمنطوق والمنطوق أصل المفهوم فلا بد من تحقيقه أولا ثم العود الى
تحقيق معنى المفهوم ثانيا فنقول اما المنطوق فقد قال بعضهم الى آخر ما حكيناه عنه
فانظر كيف جعل الاقتضاء وما بعده مقابلة للمفهوم وصرح بخروج الاقتضاء عن المنطوق
حيث أفسد تعريف بعضهم المنطوق بتناوله له كما تقدم بيانه وبالجملة فكلامه ظاهر ان
لم يكن صريحا فى ان ما قاله ابن الحاجب ليس فى كلام القوم بل اصطلاح له وان تبعه عليه
بعضهم كالهندى وقال الاسنوى فى شرح المنهاج وقد جعل ابن الحاجب دلالة الاقتضاء
وجواز المباشرة الى الصبح من دلالة المنطوق قال ولكنه منطوق غير صريح بل لازم للفظ
وجعل المصنف ذلك من المفهوم كما تقدم ولم يجعله الآمدى من المنطوق ولا من المفهوم بل قسيما

ابهما وكلام الامام هنا ليس فيه تصريح بشئ انتهى فانظر بعد ذلك ما وقع فيه الشيخ من هذا التساهل القبيح وعكس الصواب فى نسبة ما ذكره للقوم ونسبة ما ذكره المصنف الى مخالفة كلام القوم مع ما تبين من انه لا أصل لتلك النسبة الا مجرد التعصب الذى لا يليق بعاقل فضلا عن فاضل ثم اعلم ان المثال الذى سبق استشكال الشيخ له قد مثل به الآمدى مع عدم قوله بهذا الرأى كما علمت (قوله لا يسمى بالموافقة المساوى) قال شيخنا العلامة يعنى ان هذا القول انما يسلب عن المساوى اسم الموافقة لا معناها كما هو ظاهر اللفظ لصدق حدها السابق عليه وأنت خبير بأن صدق الحد بدون المحدود لا يجوز واحد الى آخر ما أطال به (وأقول) ماذكره من انه أراد بهذا الكلام ان هذا القول انما يسلب عن المساوى اسم الموافقة لا معناها غير صحيح بل هذا القول يسلب الاسم والمعنى ضرورة انه يخص اسم الموافقة اصطلاحا بالاولى فحقيقة الموافقة عنده لا يصدق على المساوى اذ الاولى يستحيل ان يصدق على المساوى ولهذا قال الشارح وان كان مثل الاولى فى الاحتجاج به ولم يقل وان كان معنى الموافقة حاصلا فيه مثلا فتامله وبيان ذلك ان الحقائق الاصطلاحية لا معنى لها الا ما اعتبرها أهل الاصطلاح معنى لذلك اللفظ ووضعوا ذلك اللفظ بازائها فاذا انتفى تسمية شئ بذلك اللفظ انتفى كونه من افراد تلك الحقيقة الاصطلاحية فمن لازم قوله لا يسمى بالموافقة المساوى خروجه عن حقيقة الموافقة الاصطلاحية لاختصاصها على هذا بالاولى فلا يصدق حدها حينئذ على المساوى لاستحالة صدق الاولى على المساوى كما تقدم وانما قال الشارح لا يسمى بالموافقة المساوى لان قول المصنف فى حكاية هذا القول وقيل لا يكون مساويا ظاهره مقلوب لان النزاع فى ان المساوى من الموافقة الاصطلاحية أى فرد منها أوليس منها لا فى ان الموافقة من المساوى أولا اذ لا يتأتى ان تكون منه لانها أعم منه على الصحيح والاعم لا يكون فردا من الاخص ومبايناله على مقابل الصحيح والمقابل لا يكون فردا من مقابله وحينئذ فالمطابق لبيان ما النزاع فيه ان يقال وقيل لا يكون المساوى موافقة أى مسمى بهذا الاسم لعدم كونه من افراد ذلك المعنى اصطلاحا بخلاف عبارة المصنف فان المفهوم منها عكس ذلك ومن وجوه التأويل حمل الموافقة على اللفظ وتقدير مضاف الى المساوى والمعنى حينئذ وقيل لا يكون لفظ الموافقة اسم المساوى أى اسماله لوضعه اصطلاحا للاولى دون المساوى واذا علمت ذلك علمت سقوط قول الشيخ وانت خبير الخ اذ قد علم سقوط ما بنى عليه هذا والمبنى على الساقط ساقط وذلك لانك قد علمت انه لم يلزم منه الا انتفاء الحد والمحدود جميعا كما تبين بما لا مزيد عليه للعاقل المتأمل وبالجملة فما وقع فيه الشيخ ههنا لا ينبغى أن يكون الا سهوا منشؤه عدم احسان التأمل فعليك باحسان التامل ولا تهولنك عظمة الشيخ فان الحق أعظم من كل أحد وأكبر اللهم الا ان يكون من الجامدين المقلدين فذرهم فى طغيانهم يعمهون (قوله وباسمه المتقدم يسمى الاولى أيضا على هذا) قال شيخ الاسلام والمساوى على هذا القول يسمى مفهوم مساواة انتهى وهل يسمى أيضا لحن الخطاب (قوله ويطلق المفهوم على محل الحكم أيضا كالمنطوق) فعلم ان المنطوق يطلق على كل من الحكم ومحله وحده وبقى اطلاقه على مجموعهما ولا يبعد التزامه كالمفهوم (قوله ثم قال الشافعى والامامان دلالته قياسية وقيل لفظية الخ) أقول فيه اشكال لان الموافقة على هذين القولين ليست مفهوما كما

(وقيل لا يكون) مفهوم الموافقة (مساويا) أى كما قال المصنف لا يسمى بالموافقة المساوى وان كان مثل الاولى فى الاحتجاج به وباسمه المتقدم يسمى الاولى أيضا على هذا وفحوى الكلام ما يفهم منه قطعا ولحنه معناه ومنه قوله تعالى ولتعرفنهم فى لحن القول ويطلق المفهوم على محل الحكم أيضا كالمنطوق وعلى هذا ما قال المصنف فى شرح المنهاج كغيره المفهوم اما أولى من المنطوق بالحكم أو مساوله فيه (ثم قال الشافعى) امام الائمة (والامامان) أى امام الحرمين والامام الرازى

أفاده قول الشارح وكثير من العلماء منهم الحنفية على ان الموافقة لا منطوقة ولا قياسية كما هو
ظاهر صدر كلام المصنف وخصوصا على الثانى منهما بناء على ان الدلالة مجازية أو نقل اللفظ
لها عرفا فان المدلول على هذين منطوق كما صرح به الشارح فكيف يصح اجراء هذا الخلاف
فيها ويجاب بانه لم يقصد اجراء هذا الخلاف فى الموافقة باعتبار انها مفهوم بل باعتبارها فى
نفسها والمقصود بذكر هذا الخلاف فيها مقابلة ما تقدم من كونها مفهوما والمعنى ثم قال
الشافعى والامامان دلالته أى الدلالة على المعنى الذى سميناه موافقة وقلنا انه مفهوم وثم
لترتيب الاخبار أى بعد ان علمت ان الموافقة من أقسام المفهوم أخبرك بأنه خولف فى ذلك
(قوله دلالته قياسية الخ) يجوز أن تفسر الدلالة هنا بالفهم الذى هو من معانيها وان قلنا على
هذا ان المراد انها حالة للفظ بسببها يفهم المعنى على ما تقدم عن حواشى شرح المطالع والمعنى
ان الفهم أو ثبوت تلك الحالة للفظ بواسطة القياس فان تحقق معنى القياس فى ذلك المعنى سبب
فى فهم المعنى أو فى جعل اللفظ بحالة بسببها يفهم المعنى وبواسطة اللفظ لكونه مستعملا فيه
مجازا أو حقيقة عرفية أولا بواسطة من القياس واللفظ على الوجه المذكور كما هو المفهوم من
صدر كلام المصنف أى بل بسماع اللفظ لارتباط ومناسبة ما بين معنى اللفظ وذلك المعنى اذ لو
انتفت المناسبة مطلقا لم يتصور انتقال الذهن لذلك المعنى عند سماع اللفظ كما لا يخفى فليتأمل
(قوله أى بطريق القياس الاولى أو المساوى) قال شيخ الاسلام سكت عن الادون لما تقدم
من انه ليس لهم مفهوم الادون حتى تكون الدلالة عليه بطريق القياس الادون اه (وأقول)
فيه نظر ظاهر اذ الدلالة على هذا القول ليست بطريق المفهوم بل بطريق القياس فانتفاء
كون المفهوم أدون لا يقتضى انتفاء كون القياس أدون لان المراد على هذا القول فى ثبوت
الحكم فى الفرع على العلة ووجودها فى الفروع فأى محل وجدت فيه كان ملحقا بالاصل فى
حكمه سواء قطع بعلية العلة فى الاصل وبوجودها فى الفرع فيكون القياس أولى أو مساويا
أو ظن عليتها فى الاصل وان قطع بوجودها فى الفرع فيكون أدون كما فى بقية الاقيسة
اذ لا فرق على هذا القول بين هذا القياس وبقية الاقيسة كأن يقال لا تضرب الوالدين بيدك
وتقطع بان العلة فى المنع من ضربهما باليد مطلق ايذائهما بالنص على ذلك أو بغيره فحينئذ يلحق
بالضرب باليد فى التحريم الضرب بما هو أبلغ فى الايذاء من اليد كالخشبة ويسمى قياس أولى
وبما هو مساو فى الايذاء لليد كطرف ثوب ويسمى المساوى أو يظن ان العلة فى المنع من
ضربهما باليد ما ذكر فحينئذ يلحق بالضرب باليد التأفيف ويسمى قياس الادون ويمكن ان يكون
سكوته عن الادون لانه لا يجرى فيه سائر الاقوال وان كان يتحقق بناء على قياسية الدلالة
فليتأمل (قوله وقيل لفظية) أقول قد يقال هى لفظية على القول بأنها مفهوم أيضا كما يفيده
قول المصنف المفهوم ما دل عليه اللفظ فكيف تصح مقابلة هذا القول لصدر كلام المصنف
انها مفهوم الا ان يجاب بان المراد انها لفظية على وجه خاص وهو ما يفصله بقية العبارة (قوله
فقال الغزالى والآمدى من قائلى هذا القول) أقول قد يفهم ان غيرهما من بقية قائلى هذا
القول مع قوله بأنها ليست مفهوما ولا قياسية لا يقول بانها فهمت من السياق والقرائن وقد
يستشكل تصوير ذلك اللهم الا ان يكون تخصيص الغزالى والآمدى بذلك ليس لاخراج

(دلالته) أى الدلالة على الموافقة (قياسية) أى بطريق القياس الاولى أو المساوى المسمى بالجلى كما يعلم مما سيأتى والعلة فى المثال الاول الايذاء وفى الثانى الاتلاف ولا يضر فى النقل عن الاولين عدم جعلهما المساوى من الموافقة لان ذلك بالنظر الى الاسم لا الحكم كما تقدم وأما الثالث فلم يصرح بالتسمية بالموافقة ولا بحوه مما تقدم (وقيل) الدلالة عليه (لفظية) لا مدخل للقياس فيها لفهمه من غير اعتبار قياس (فقال الغزالى والآمدى) من قائلى هذا القول

(فهمت) أى الدلالة عليه (من السياق والقرائن) لا من مجرد اللفظ فلولا دلالتهما ٢١ فى آية الوالدين على ان المطلوب بها تعظيمهما واحترامهما مافهم منها من منع التأفيف منع الضرب اذ قد يقول ذو الغرض الصحيح لعبده لاتشتم فلانا ولكن اضربه ولولا دلالتهما فى آية مال اليتيم على ان المطلوب بها حفظه وصانته مافهم منها من منع أكله منع احراقه اذ قد يقول القائل والله ما أكلت مال فلان ويكون قد أحرقه فلا يحنث (وهى) أى الدلالة عليه حينئذ (مجازية من اطلاق الاخص على الاعم) فاطلق المنع من التافيف فى آية الوالدين وأريد المنع من الايذاء وأطلق المنع من أكل مال اليتيم فى آيته وأريد المنع من اتلافه (وقيل نقل اللفظ لها) أى للدلالة على الاعم (عرفا) بدلا عن الدلالة على الاخص لغة فتحريم ضرب الوالدين وتحريم احراق مال اليتيم على هذين القولين من منطوق الآيتين وان كان بقرينة على الاول منهما وكثير من العلماء منهم الحنفية على ان الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قياس كما هو ظاهر كلام المصنف ومنهم من جعله تارة مفهوما وأخرى قياسا كالبيضاوى.

غيرهما من قائلى هذا القول بل لانه ماصرح بذلك دون غيره مامع ارادته ماصرح به (قوله فهمت) أى الدلالة عليه قال شيخنا العلامة قد فسروا الدلالة اللفظية بفهم المعنى من اللفظ فكيف تكون الدلالة مفهومة (وأقول) فى الكلام مسامحة والمعنى فهم مدلولها فهو على حذف المضاف واللغة مشحونة بامثال ذلك بحيث لا استنكار فيه ومن انكر جواز حذف المضاف مع وضوح المعنى لم يستحق خطابا لانكاره بديهيات اللغة واعلم انهم فسروا الدلالة اللفظية بغير ماذكره أيضا فكان عليه بيان جميع تفاسيرها وأن شيأ منها لا يصح كونه مفهوما والتم مناقشته (قوله وهى مجازية) قال الكورانى وليس فى كلامه يعنى الغزالى ذكر المجاز لا صريحا ولا كناية ومازعمه المصنف من ان الدلالة المذكورة مجازية غير مستقيم لان المجاز استعمال اللفظ فى غير ماوضع له لعلاقة بين المعنيين أو الكلمة المستعملة فى غير ماوضع له لعلاقة مع قرينة دالة على عدم جواز ارادة ماوضع له ولاشك ان قوله تعالى فلا تقل لهما أف مستعمل فى معناه الحقيقى غايته انه علم منه حرمة الضرب بقرائن الاحوال وسياق الكلام واللفظ لا يصير بذلك مجازا فكأنه لم يفرق بين القرينة المفيدة للدلالة والقرينة المانعة من ارادة المعنى الحقيقى والثانية هى اللازمة للمجاز دون الاولى والعجب ان شراحه لم يتنبهوا لهذا مع ظهوره انتهى (وأقول) لايخفى على عاقل ان هذا الكلام المشتمل على أنواع من الفساد والغلط أصرح دليل على الجزاف والتهور أما قوله وليس فى كلامه الخ فما الالتفات اليه فى معارضة نقل المصنف فانه الحجة الثقة الخبير بكلام الغزالى وكتبه فلا يرد نقله عنه بمجرد دعوى نفى الكورانى لم يثبتها بمنقول ولا بمعقول وأما قوله ومازعمه المصنف أى قوله غير مستقيم فهو باطل صريح وجزاف قبيح فان استقامته كالشمس على علم كما سيظهر من رد شبهته الباطلة وحجته الفاسدة الخاملة على ان نسبة ذلك لزعم المصنف من الحماقة الظاهرة فان عبارته ان لم تكن ظاهرة فى حكايته ذلك عن غيره مادلت على نسبته الى نفسه كما لا يخفى بأدنى تأمل فما معنى نسبة الزعم اليه بل عبارة شروحه صريحة فى حمل عبارته على حكاية ذلك عن غيره وان غيره صرح به ولهذا عبر العراقى فى شرحه بقوله الثانى أى من المذاهب انها ليست قياسية بل لفظية فهمت من السياق والقرائن وهى مجازية ونوع العلاقة فيها اطلاق الاخص على الاعم وبهذا قال الغزالى والآمدى انتهى وأما قوله لان المجاز استعمال اللفظ الخ فجوابه ان كلا المعنيين صحيح ههنا اذ لاشبهة فى ان قوله أف أخص من مطلق الايذاء وانه يصح اطلاق لفظ الاخص على الاعم مجازا لعلاقة الاخصية والاعمية كما تقدم فى عبارة العراقى فيصح استعمال تقل لهما أف هنا فى مطلق الايذاء مجازا للعلاقة المذكورة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى أى بخصوصه السياق القاطع بارادة تعظيمهما ومن هنا يظهر بطلان نفى الشك الذى زعمه بقوله ولاشك الخ لانه ان أراد أن الاصل الحقيقة فغايته ذلك ان ارادة الحقيقة ظاهر لا نص بل المجاز محتمل فلا يصح نفى الشك وان أراد امتناع المجاز هنا فلا خفاء فى بطلانه لوجود شرطه من العلاقة والقرينة كما تبين لا يقال لانسلم وجود القرينة لان كون السياق للتعظيم لا يستلزم الصرف عن ارادة المعنى الحقيقى بخصوصه بل يجوز معه ارادة المعنى الحقيقى ولكن يثبت موافقة غيره له فى الحكم بطريق القياس أو بطريق المفهوم بقرينة ذلك السياق فكل من الطرق الثلاث محتمل فى الجملة مع ذلك السياق لانا نقول

ليس من شرط قرينة المجاز ان تكون قاطعة بالصرف عن المعنى الحقيقي بل يكفي صلاحيتها لذلك فان قيل غاية ذلك تصحيح الحمل على المجاز فما المرجح له كما هو قضية اقتصار هذا القول على الحمل عليه قلت يمكن أن يكون المرجح له عنده انه الاوفق بما هو شأن المراد والاصل فيه من أدائه باللفظ على طريق استعماله فيه خصوصا والمجاز أبلغ من الحقيقة فقوله واللفظ لا يصير بذلك مجازا ان أراد لا يصح أن يصير فيه وباطل أو لا يتعين أن يصير قلنا لم ندع التعين أو لا يترجح أن يصير قلنا قد بان له مرجح في الجملة وقوله والثانية هي اللازمة للمجاز قلنا هي متحققة هنا كما تبين وهذا كله على سبيل التنزل معه الى ما وقع فيه من الحماقة ونسبة المصنف الى زعم ذلك وأما على ما هو الظاهر المتبادر من عدم اختيار المصنف هذا القول وانه لا نسبة له به الا مجرد حكايته فلا حاجة بنا الى شيء من ذلك اذ الحاكي لا يجب عليه دليل ولا توجيه بل لا يصح اعتراض الحكاية كما تقرر في محله ومن هنا يظهر خطؤه في هذا الاعتراض وان بناه على توهمه اختيار المصنف هذا القول وأما قوله والعجب ان شراح كلامه لم يتنبهوا الهذا مع ظهوره فجوابه أنه بان أنه لا عجب اذ قد اقتصروا على ما هو الصواب في المقام وسلموا من الوقوع في هذه الاغلاط والاوهام وانما العجب من تعجبه من ذلك والله هو الموفق في هذه المسالك (قوله فقال الصفي الهندي لا تنافي بينهما لان المفهوم مسكوت) قال شيخنا العلامة فيه نظر لان المراد بالمفهوم ههنا هو الموافقة وهو اما الحكم وحده كما يعلم من النظر في كلامهم واما هو ومحله كما تمحله الشارح لتصحيح المتن وبالمسكوت في كلامهم هو المحل وحده بدليل الاستقراء فلا يصح حمله عليه ولا ينتج اذن المطلوب وعلم منه ان قوله والقياس الحاق مسكوت بمنطوق لا يصح الا على رأي المصنف من اطلاق المنطوق على محل الحكم وانه حينئذ لا ينتج المطلوب اه (وأقول) لا يخفى ما في هذا النظر من الفساد والاختلال فاما قوله وهو اما الحكم وحده كما يعلم من النظر في كلامهم فما زعمه فيه من ان النظر في كلامهم يعلم منه انحصار المفهوم عندهم في الحكم فهو زعم مردود وعما يقطع برده ما تقدم عن الشارح وشيخ الاسلام من ان المفهوم يطلق على كل من الحكم وحده ومحله وحده كالمنطوق وعلى مجموعهما وتقدم ان ذلك نقل منهما عن القوم اذ لا مدخل للرأي فيه فان قلت لعله بحسب فهمهما قلنا ولو سلم ذلك كفى فان فهمهما مقدم قطعا على فهم الشيخ خصوصا مع القطع بأنه لا سند له فيما زعمه الا فهمه من عبارة ابن الحاجب ولا يصح استناده الى ذلك لان غاية الامر ان ابن الحاجب أطلق المفهوم بمعنى الحكم وذلك لا ينافي ان له معنى آخر أو أكثر اذ ليس في عبارته تصريح بحصره في الحكم ولا بنفيه عن غيره فاذا نقل مثل الشارح زيادة وجب قطعا قبولها ومن هنا يعلم أيضا ان ما زعمه من التمحل في قوله واما هو ومحله كما تمحله الشارح مردود لما تبين ان ذلك اصطلاح أيضا منقول عن القوم فلا يصح وصفه بالتمحل وأما قوله وبالمسكوت في كلامهم هو المحل وحده بدليل الاستقراء فهو بعد تسليمه انما يقتضي امتناع اطلاق المسكوت على غير المحل من الحكم وحده ومجموع الحكم ومحله بالمعنى الاسمي وهو المعنى الذي اصطلحوا على اطلاق لفظ المسكوت عليه وأما بالمعنى الوصفي فلا يتوهم عاقل منعه لان لفظ مسكوت وصف في الاصل واطلاق الاوصاف على معانيها قياسي لا منع فيه بوجه والمطلوب هنا حاصل باطلاقه بالمعنى الوصفي كما لا يخفى والحاصل ان اصطلاحهم على ان المسكوت هو محل الحكم

فقال الصفي الهندي لا تنافي بينهما لان المفهوم مسكوت والقياس الحاق مسكوت بمنطوق

وحده لا يمنع استعماله لا باعتبار هذا الاصطلاح بل باعتبار وصفيته في الحكم وحده وفي مجموعهما لتحقق المعنى الوصفي في كل منهما اذ كل منهما مسكوت عنه فقول الصفي لان المفهوم مسكوت بتقدير انه أراد به غير مجرد المحل غاية ما فيه انه وصفه بأنه مسكوت ووصفه بذلك مما لا شبهة لعاقل في صحته وفي كفايته في مطلوبه كما لا يخفى فتأمل ذلك فانه في غاية الحسن والدقة لكنه خفي على الشيخ فتوهم ان الاصطلاح على اطلاق المسكوت على محل الحكم يمنع من استعماله في غيره كالحكم ومجموعهما مطلقا وهو غلط فاحش بل انما يمنع استعماله في غيره على وجه انه اسم له في الاصطلاح لا على وجه الوصفية اذ هي قياسية لا حجر فيها كما ان لفظ المفهوم يمتنع اطلاقه على المنطوق باعتبار الاصطلاح ولا يمتنع باعتبار اللغة لان المنطوق معنى فهم من اللفظ فيصح لغة اطلاق المفهوم عليه وكما انه لو وقع اصطلاح على تسمية شخص أحمر بلفظ أحمر امتنع باعتبار ذلك الاصطلاح اطلاقه على انسان آخر أحمر ولا يمتنع باعتبار غيره كاللغة وهذا مما لا يتوقف فيه عاقل وحينئذ فالمفهوم في قول الصفي لان المفهوم مسكوت يجوز ان يريد به محل الحكم وحده لانه مما يطلق عليه المفهوم كما تقدم بيانه بما لا مزيد عليه وحينئذ فلا غبار على حمل المسكوت على المفهوم لان كلا من المفهوم والمسكوت عبارة عن محل الحكم فيصح حمل أحدهما على الآخر لاتحاد ذاتيهما على هذا التقدير كالاغبار على اطلاق المنطوق على محل الحكم في قوله والقياس الحاق مسكوت بمنطوق لانه مما يطلق عليه أيضا لفظ المنطوق في اصطلاح القوم كما تقدم أيضا بيانه بما لا مزيد عليه واذا علمت ذلك علمت سقوط قوله فلا يصح حمله اذ قد بان بما لا مزيد عليه صحة الحمل لوجود شرطه وقوله ولا ينتج المطلوب اذ قد بان بما قاله الصفي على ما بيناه ان الموافقة مفهوم أي مسكوت عنه لفظا وانه قياس أي حكمه ثابت له بطريق القياس وان كونه مسكوتا لا ينافي كونه قياسيا أي ثابتا حكمه بالقياس لان القياس الحاق مسكوت بمنطوق (فان قلت) هذا ظاهر اذا أريد بالمفهوم محل الحكم كما تقرر وبقي الكلام اذا أريد به نفس الحكم وكلامه لا يفي به (قلت) يجوز ان يكون تركه لانه يعلم بالمقايسة بما ذكره بان يقال لان المفهوم أي الحكم مسكوت والقياس اثبات حكم للفرع مسكوت عنه ولا اشكال حينئذ في حمل المسكوت على المفهوم ولا في اطلاق المسكوت على الحكم لانه بالمعنى الوصفي على ما تقرر ويجوز ان يكون أدرجه في كلامه وأراد بالمفهوم ما يشمل الحكم كمحله غاية الامر انه يلزم المسامحة بالنسبة للحكم في قوله والقياس الحاق مسكوت بمنطوق أي وذلك يتضمن اثبات الحكم المسكوت والا فالملحق محل الحكم لا نفسه على انه سيجيء في كتاب القياس قول بان الاصل والفرع نفس الحكم واذا علمت ذلك ظهر لك سقوط قوله فلا يصح حمله عليه ولا ينتج المطلوب وقوله لا يصح الا على رأى المصنف الخ فقد بان بما لا مزيد عليه صحة الحمل وانتاج المطلوب وصحة قوله والقياس الحاق مسكوت بمنطوق على رأى القوم والمصنف وانه حينئذ ينتج المطلوب والله هو الموفق للصواب (قوله قال المصنف وقد يقال بينهما تناف الخ) ذكر شيخ الاسلام عن السعد ان الخلاف في ان دلالة المفهوم لفظية أو قياسية لفظي قال وأشار اليه في البرهان وتعقبه جماعة منهم البرماوي بان للخلاف فوائد منها انا ان قلنا ان دلالته لفظية جاز النسخ به والا فلا انتهى (وأقول) سيأتي في المتن تصحيح النسخ بالقياس وجواز النسخ بالفحوى

قال المصنف وقد يقال بينهما تناف لان المفهوم مدلول اللفظ والمقيس غير مدلول له (وان خالف) حكم المفهوم الحكم المنطوق به (فمخالفة) ويسمى مفهوم مخالفة أيضا كما سيأتي التعبير به في مبحث العام (وشرطه) ليتحقق (أن لا يكون المسكوت ترك لخوف) في ذكره بالموافقة كقول قريب العهد بالاسلام لعبده بحضور المسلمين تصدق بهذا على المسلمين ويريد وغيرهم وتركه خوفا من ان يتهم بالنفاق (ونحوه) أي نحو الخوف كالجهل بحكم المسكوت كقولك في الغنم السائمة زكاة وأنت تجهل حكم المعلوفة

وحكاية الشارح الاتفاق على الجواز فيها عن الامام الرازى والآمدى وقولا بالمنع فيها عن حكاية الشيخ أبى اسحق فهذه الفائدة مبنية على ضعيف عند المصنف (قوله خرج للغالب الخ) قال شيخنا العلامة اعلم ان هنا مقامين أحدهما ان القيد خرج للغالب والثانى انه موافق للغالب والثانى هو الذى خالف الامام فى اشتراط نفيه بدليل ماسيجئ (وأقول) اثبات هذين المقامين والتفرقة بينهما مما لايحل اعتقاده ولايصح اعتماده كيف وهو مجرد اختراع لشئ لم يقل به أحد من الاصوليين ولا عرفت نسبته الى شئ من كتب المتقدمين ولا المتأخرين بل هو مجرد استحسان ما أنزل الله به من سلطان والصواب ان العبارتين فى المقامين بمعنى واحد ولهذا عبر المصنف فى هذا الكتاب بكون القيد خرج للغالب وفى غيره كشرح المنهاج بكون القيد خرج مخرج الغالب وعبر الشارح تارة بالخروج للغالب وتارة بموافقة الغالب مع كونهما فى بيان محل نزاع الامام ومن تأمل الاحتجاج للنزاع فى اشتراط هذا الشرط من الجانبين لم يرتب فيما قلناه ولولا خوف الاطالة مع سهولة المطلب وظهور ضعف مازعمه بسطنا نقل ذلك ومايتعلق به وأما احتجاجه بقوله بدليل ماسيجئ فلايصح الاحتجاج به لما سيعلم فيما سيجئ (قوله خلافا لامام الحرمين) فان قيل لم خالف امام الحرمين فى هذا الشرط دون ماقبله ومابعده مع ان توجيهه يمكن ان يجرى فى الجميع قلت لظهور الفرق بأن التقييد فى غير هذا مضطر اليه كما فى صورة الجهل أو محتاج اليه كما فى صورة قصد الامتنان وكما فى صورة جهل المخاطب بحكم المنطوق دون المسكوت فانه محتاج الى التقييد للاحتراز عن العبث أو ماهو فى حكم العبث وهو اخبار المخاطب بما يعلمه أو عن الايهام على المخاطب وايقاعه فى الشك فانه لو أطلق تردد فى عموم الحكم وتخصيصه باحد القسمين ولا كذلك موافقة الغالب فانه لاضرورة ولاحاجة ولافائدة معتدا بها فى التقييد فكان الحمل على ان القيد لموافقة الغالب بعيدا ضعيفا وكان الاظهر عنده حمله على انه لنفى الحكم عما عدا المذكور فليتأمل (قوله أو غيره مما يقتضى التخصيص بالذكر) أقول فيه رد لقول صدر الشريعة فى تنقيحه اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا فى شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفى الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال أو حادثة أو علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص منحصرة فى هذه الاربعة وفى نفى الحكم عما عداه فاذا لم توجد هذه الاربعة علم ان التخصيص بنفى الحكم عما عداه فأقول ان موجبات التخصيص لاتنحصر فى المذكورات وأطال فى بيان ذلك ثم قال فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده أشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منفية الا نفى الحكم عما عداه انتهى وقد رد فى التلويح هذا الكلام وحكم بسهوه فيه حيث قال قوله فلايحصل الجزم تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفى الحكم مشروطة بالجزم بأن لاموجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما أما الاشتراط فظاهر وأما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولامضبوطة خصوصا فى كلام الله وكلام الرسول صلى الله عليه وسلم فانه يجوز أن يكون لكلمة واحدة فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها افهام العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفى الحكم وههنا نظر اما أولا فلان مانقله من انهم حصروا

(و) أن (لايكون المذكور خرج للغالب) كما فى قوله تعالى وربائبكم اللاتى فى حجوركم فان الغالب كون الربائب فى حجور الازواج أى تربيتهم (خلافا لامام الحرمين) فى نفيه هذا الشرط لما سيأتى مع دفعه (أو) خرج المذكور (لسؤال) عنه (أو حادثة) تتعلق به (أو للجهل بحكمه) دون حكم المسكوت كما لو سئل صلى الله عليه وسلم هل فى الغنم السائمة زكاة أو قيل بحضرته لفلان غنم سائمة أو خاطب من جهل حكم الغنم السائمة دون المعلوفة فقال فى الغنم السائمة زكاة (أو غيره) أى خرج المذكور لغير ماذكر (مما يقتضى التخصيص بالذكر)

موجبات

موجبات التخصيص فى الاربعة المذكورة وفى نفى الحكم عما عدا اسمه وظاهر لماذكر فى أصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه أن لا تظهر أولوية ولا مساواة ولا خرج مخرج الغالب ولا السؤال ولا الحادثة ولا تقدير جهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفى الحكم عما عداه اذا لم يظهر للوصف فائدة أخرى أصلا الى أن قال وأما ثالثا فلانه لا نزاع لهم فى ان المفهوم ظنى يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات بل يكفى الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شئ من الموجبات بعد التأمل والفحص انتهى (قوله كموافقة الواقع كما فى قوله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين) أقول قد يستشكل الفرق بين هذا أعنى موافقة الواقع وما خرج للحادثة بل قد يقال هذا مما خرج للحادثة كما يفيده قوله نزل كما قال الواحدى وغيره الخ ويفرق بان المقصود فى الحادثة بيان حكمها باعتبار حدوثها ولاجله لا بيان الحكم فى نفسه وسواء اختص الحدوث بها أو حدث ضدها أيضا كما لو كان لزيد غنم سائمة ولعمرو غنم معلوفة وقيل بحضرته صلى الله عليه وسلم لزيد غنم سائمة ولا يصح هنا كون التقييد لبيان الواقع لان الواقع لم يختص بالسائمة والمقصود فى هذا بيان الحكم فى نفسه وكان الظاهر عدم التقييد لعموم الحكم لكنه قيد على وفق ما وقع منه ووجد فى الخارج وكون المقصود بيان الحكم فى نفسه لا ينافيه قوله نزل كما قال الواحدى وغيره الخ لان سبب النزول لا ينافى قصد بيان الحكم فى نفسه ليتعلق بصاحب الواقعة وكل أحد فى ذلك الزمن وما بعده فليتأمل (قوله وبذلك اندفع توجيه امام الحرمين) أقول قد يتطرق اندفاعه بذلك لجواز قصد الفائدتين معا اذ لا نسلم المنافاة بينهما وكذا يقال فى بقية الفوائد التى ذكروها وحينئذ يتوجه النظر على قوله تأخر عنها وانما يظهر التأخر لو تعارضا وهو ممنوع لامكان قصدهما معا كما تقرر ثم قد يقال هذا لا يتأتى فى جهل المتكلم بحكم المسكوت وهذا بعد تسليمه لا يضرنا كما لا يخفى فتأمل وأما ماذكره المحشيان من ان للشافعى فى الرسالة توجيها آخر يندفع به توجيه الامام وأن حاصله انه اذا ظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة تطرق الاحتمال الى المفهوم فيصير الكلام مجملا حتى لا يقضى فى المسكوت بموافقة ولا مخالفة فهو ظاهر ولا يتطرق فيه بأنهم فى مواضع ظهور الفائدة للمنطوق لا يتوقفون فى حكم المسكوت كما هو قضية الاجمال وذلك لان عدم توقفهم لاستنادهم لدليل آخر تقدم على هذا الاجمال كما يفيد ذلك قول الشارح الآتى والمقصود مما تقدم الخ (قوله لما نفاه) قال شيخنا العلامة الذى نفاه هو الشرط وليس التوجيه له بل لنفيه فالوجه أن ما واقعة على النفى انتهى (وأقول) الظاهر عدم استقامة هذا الوجه الذى قاله اذ التقدير عليه للنفى الذى نفاه ومعلوم ان الذى نفاه ليس هو النفى والوجه بقاء ما بحالها واقعة على الاشتراط ويقدر مضاف اليها والتقدير لنفى ما نفاه أى لنفى الاشتراط الذى نفاه (قوله بأن المفهوم من مقتضيات اللفظ) قال شيخنا العلامة يعنى المفهوم مطلقا مقتضى للفظ أى مدلول له الى آخر كلامه (وأقول) أما قوله فى آخره فعلم من ذلك ان الامام لا يرى المفهوم فائدة خفية فجوابه انه لو سلم ذلك كفانا فى رد كلامه اثبات انه فائدة خفية بالدليل كما بينه الشارح قبيل هذا بقوله وهو فائدة خفية لان استفادته بواسطة ان التخصيص بالذكر لابد له من فائدة وغير التخصيص بالحكم منتف فتعين انتهى وأما قوله وأنه لا يخالف اذا

كموافقة الواقع كما فى قوله تعالى لا يتخذ المؤمنون الكافرين أولياء من دون المؤمنين نزلت كما قال الواحدى وغيره فى قوم من المؤمنين والوا اليهود أى دون المؤمنين وانما شرطوا للمفهوم انتفاء المذكورات لانها فوائد ظاهرة وهو فائدة خفية فأخر عنها وبذلك اندفع توجيه امام الحرمين لما نفاه مخالفا للشافعى بأن المفهوم من مقتضيات اللفظ فلا تسقطه موافقة الغالب وقد مشى فى النهاية فى آية الربيبة على ما نقله عن الشافعى من أن القيد فيها لموافقة الغالب لا مفهوم له بعد ان نقل عن مالك القول بمفهومه من أن الربيبة الكبيرة وقت التزوج بأمها لا تحرم على الزوج لانها ليست فى حجره وتربيته وهذا وان لم يستمر عليه مالك فقد نقله الغزالى عن داود كما نقل ابن عطية عن على رضى الله عنه أن البعيدة عن الزوج لا تحرم عليه لانها ليست فى حجره ورواه عنه بالسند ابن أبى حاتم وغيره ومرجع ذلك الى ان القيد ليس لموافقة الغالب

والمقصود مما تقدم أنه لا مفهوم للمذكور في الامثلة المذكورة ونحوها ويعلم حكم المسكوت فيها من خارج بالمخالفة كما في الغنم المعلوفة لمساتي او الموافقة كما في ٢٦ المثال الاول لما تقدم وفي آيتي الربيبة والموالاة للمعنى وهو أن الربيبة حرمت لئلا يقع بينها وبين أمها التباغض لو أبيحت بأن يتزوج بها فوجد نظرا للعادة في مثل ذلك سواء كانت في حجر الزوج أم لا وموالاة المؤمن الكافر حرمت لعداوة الكافر له وهي موجودة سواء والى المؤمن أم لا وقد علم من والاه ومن لم يواله قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم الى قوله والكفار أولياء ومن المعنى المعلوم به موافقة المسكوت للمنطوق نشأ خلاف في أن الدلالة على المسكوت قياسية أو لفظية وكان القيد لم يذكر حكاه في قوله (ولا يمنع) أي ما يقتضي التخصيص بالذكر (قياس المسكوت بالمنطوق) بأن كان بينهما علة جامعة لعدم معارضته له (بل قيل يعمه) أي المسكوت المشتمل على العلة (المعروض) للمذكور من صفة أو غيرها اذ عارضه بالنسبة الى المسكوت المشتمل على العلة كأنه لم يذكر (وقيل لا يعمه اجماعا) لوجود العارض وانما يلحق به قياسا وعدم العموم هو الحق كما قال المصنف لاسيما وقد ادعى بعضهم الاجماع عليه كما أفادته العبارة بخلاف مفهوم الموافقة لان المسكوت هنا أدون من المنطوق بخلافه هناك كما تقدم وبل هنا انتقالية لا ابطالية (وهو صفة) أي مفهوم المخالفة بمعنى محل الحكم مفهوم صفة

كان القيد خرج لاجل الغالب الخ فجوابه ان هذا كلام لا أصل له وليس عليه من كلام الائمة أثر ولا غيره شبهة فضلا عن حجة والصواب أن حكم التعبيرين واحد كما تقدم وحينئذ يظهر سقوط قوله عقب هذا الكلام وقد يجاب بأن قوله لموافقة الخ (قوله والمقصود مما تقدم انه لا مفهوم للمذكور في الامثلة المذكورة ونحوها) قال شيخنا العلامة يرد عليه قول ابن الحاجب وغيره وشرطه أي مفهوم المخالفة أن لا يظهر أولوية ولا مساواة في المسكوت فيكون موافقة انتهى (وأقول) سقوط هذا الايراد في غاية الظهور من وجهين بل لا ينبغي أن يكون الا سهوا * الوجه الاول ان الشارح احترز عن ذلك بقوله في الامثلة المذكورة ونحوها فاشار به الى ما لم تظهر فيه أولوية ولا مساواة ولهذا عبر بقوله ونحوها دون قوله وغيرها والحاصل انه انما نفى المفهوم بالنظر لخصوص الامثلة المذكورة ونحوها الا نسالم يظهر فيها أولوية ولا مساواة ولم ينفه على الاطلاق بدليل التعبير بنحوها دون غيرها فلا ايراد * والثاني ان هذا الشرط مستغنى عنه لعلمه من قول المصنف السابق فان وافق حكمه المنطوق فموافقة فحوى الخطاب ان كان أولى ولحنه ان كان مساويا فان معناه كما علم من شرحه السابق وهو ظاهر أنه فهم موافقة حكم المسكوت لحكم المنطوق نظرا للمعنى بأولوية أو مساواة وهذا معنى ظهور الاولوية أو المساواة فلا حاجة لذكره هنا بعد علمه مما سبق (قوله ومن المعنى) أي النظر في المعنى المعلوم به موافقة المسكوت للمنطوق نشأ خلاف (فان قلت) كون موافقة المسكوت للمنطوق معلومة من المعنى يقتضي كون الدلالة قياسية لا لفظية فكيف يكون منشأ الخلاف المذكور (قلت) قد سبق ما يعلم منه جواب ذلك في الكلام على مفهوم الموافقة (قوله ولا يمنع قياس المسكوت بالمنطوق الخ) أقول هذا متعلق بقوله وشرطه أن لا يكون المسكوت ترك لخوف الى قوله أو غيره مما يقتضي التخصيص بالذكر والمعنى أن وجود ما يقتضي التخصيص بالذكر يمنع تحقق المفهوم ولا يمنع الحاق المسكوت بالمنطوق بطريق القياس عند وجود شرطه (قوله وهو صفة أي مفهوم المخالفة بمعنى محل الحكم) قال شيخنا العلامة لا يتعين هذا اي تفسير المفهوم بمحل الحكم لجواز ان يكون بمعنى الحكم واضافته الى الصفة وغيرها الدلالتها عليه لتخصيص الحكم المنطوق بها انتهى (وأقول) في قوله واضافته الى الصفة الخ اشعار بان مراده بيان ان الحامل للشارح على التفسير بمحل الحكم دون نفس الحكم اضافته الى الصفة فانها لا تدل على الحكم بل على محله لظهور أن لفظ السائمة انما يدل على المعلوفة لا على نفي الزكاة اذ لا علاقة بينه وبين نفي الزكاة لينتقل منه اليه وحاصل ما قاله الشيخ في جواب ذلك ان الصفة باعتبار تخصيص الحكم المنطوق بها تدل على نفي الزكاة في مقابلها الذي هو المعلوفة ولك أن تقول ليس الحامل ما زعمه فيبقى عليه ما بقي بل الحامل قول المصنف بعد وهل المنفي غير سائمتها أو غير مطلق السوائم قولان فانه يقتضي ان المراد بالمفهوم ههنا محل الحكم لان غير سائمتها وغير مطلق السوائم محل الحكم لا نفسه ولو أراد بالمفهوم ههنا نفس الحكم لكان المناسب أن يقال وهل المنفي الزكاة في غير سائمتها أو في غير مطلق السوائم كما لا يخفى ثم رأيت شيخ الاسلام ذكر ذلك فقال قوله بمعنى محل الحكم فسر به المفهوم ليوافق قول المصنف بعد وهل المنفي الخ اذ المراد به المحل كما صرح به الشارح انتهى (فان قلت) يتوجه الايراد حينئذ على المصنف (قلت) يدفعه ان المصنف ناقل عن الائمة (فان قلت) فكيف

يثبت

ينتفي الحكم بالمفهوم (قلت) بواسطة لان اخراج الشيء عن محل الحكم يدل على انتفاء الحكم عنه (قوله قال المصنف والمراد بها لفظ مقيد لآخر) قال شيخنا العلامة أى مقلل لشيوعه فلا يرد النعت لمجرد مدح أو نحوه كما قيل انتهى (أقول) اشار بذلك الى ما اعترض به صدر الشريعة فى توضيحه وتنقيحه على قولنا ان التخصيص بالصفة يفيد نفى الحكم عما عدا المذكور بانه قد يوصف الشيء للمدح أو الذم ولا يراد بالوصف نفى الحكم عما عداه وقد رده فى التلويح فانه بين أن المراد بتخصيص الشيء بالصفة نقص شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشيء مما اطلقه على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيقيد بالوصف لنقصه على الدلالة على ماله تلك الصفة دون القسم الآخر ثم قال من جملة اعتراضات أوردها وأما ثانيا فلان الوصف للمدح أو الذم أو التأكيد ليس من التخصيص بالوصف فى شيء لما عرفت وكان المصنف فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف بالجملة وانما المراد به الوصف الذى يكون للتخصيص أى نقص الشيوع وتقليل الاشتراك انتهى (قوله ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية) فيه أمران * الاول انه لا يخفى ان استثناء هذه الثلاثة كتفسير الصفة بما ذكر اصطلاح للاصوليين فاعتراض شيخ الاسلام بانه لا حاجة بل لا صحة لاستثنائها الى آخر ما أطال به غير وارد اذ لا مشاحة فى الاصطلاح ولكل أحد ان يصطلح على ما شاء * والثانى ان قضية عطف قوله وشرط وما بعده على صفة خروج انما وفصل المبتدا من الخبر بضمير الفصل وتقديم المعمول عن الصفة فان لم يصدق على هذه المذكورات انها لفظ مقيد لآخر كانت خارجة عن الصفة بهذا والا احتيج الى استثنائها أيضا فيقال ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا انما الخ لكن لا يحتاج هنا الى استثناء تقديم المعمول لانه ليس بلفظ فهو خارج بالاول (قوله لا بمجرد السائمة فى الاظهر) قال الكورانى وأما لفظ السائمة مجردا عن الموصوف هل هو من قبيل المتنازع فيه أم لا نقل فيه قولين وزعم ان الظاهر عدمه وليس بظاهر بل مردود قطعا لان تعريف الوصف صادق عليه غايته أن الموصوف فيه مقدر وذكر الموصوف وتقديره لا دخل له فيما نحن بصدده ألا ترى انهم متفقون على ان قيد الايمان فى قوله المؤمن عن كريم يخرج الكافر مع ان وزانه وزان السائمة بلا ريب انتهى (وأقول) أما قوله لان تعريف الوصف صادق عليه فقد يمنع لان الوصف كما نقله الشارح عن المصنف لفظ مقيد لآخر الخ ولفظ السائمة فى المثال غير مقيد لآخر لفظا وأما قوله وذكر الوصف وتقديره لا دخل له فيما نحن بصدده فهو ممنوع لانه اذا فقد الموصوف صار الوصف مما يختل الكلام بدونه كاللقب فيكون ذكره لتصحيح الكلام كاللقب لا لنفى الحكم عما عدا المذكور ولانه انما يحمل على ذلك اذا لم يظهر لذكره فائدة أخرى كتصحيح الكلام نعم لقائل ان يقول يكفى فى كون اللفظ مقيدا لآخر كونه كذلك تقديرا وأن يلتزم أن المصحح للكلام هو الموصوف المقدر لا هذا الوصف المذكور وقد يمنع بأن المقدر لو صحح الكلام لم تتوقف صحته على ذكر هذا الوصف وليس كذلك قطعا كما لا يخفى (فان قيل) الوصف سد عن المقدر فى التصحيح فالتصحيح فى المعنى انما هو بالمقدر (قلنا) كفى هذا فى كون التصحيح لفظا انما هو بهذا الوصف وذلك كاف فى سقوط مفهومه لتحقق فائدة أخرى ظاهرة له غير نفى الحكم وان كان ثبوتها له بالنيابة عن المقدر وبهذا يتضح أن ما رجحه المصنف لا يخلو عن قوة وان كان الجمهور على خلافه كما أخذه الشارح من كلام ابن السمعانى وهو

قال المصنف والمراد بها لفظ مقيد لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية لا النعت فقط أى أخذا من امام الحرمين وغيره حيث أدرجوا فيها العدد والظرف مثلا (كالغنم السائمة أو سائمة الغنم) أى الصفة كالسائمة فى الاول من فى الغنم السائمة زكاة وفى الثانى من فى سائمة الغنم زكاة قدم من تأخير وكل منهما يروى حديثا ومعناه ثابت فى حديث البخارى وفى صدقة الغنم فى سائمتها اذا كانت أربعين الى عشرين ومائة شاة الى آخره (لا بمجرد السائمة) أى من فى السائمة زكاة ان روى فليس من الصفة (فى الاظهر) لاختلال الكلام بدونه كاللقب وقيل هو منها لدلالته على السوم الزائد على الذات بخلاف اللقب فيفيد نفى الزكاة عن المعلوفة مطلقا كما يفيد اثباتها فى السائمة مطلقا ويؤخذ من كلام ابن السمعانى ان الجمهور على الثانى حيث قال الاسم المشتق كالمسلم والكافر والقاتل والوارث يجرى مجرى المقيد بالصفة عند الجمهور

الاوجه والمختار وأما قوله الاترى انهم متفقون الخ فيتوجه عليه منع هذا الاتفاق ولا سبيل الى اثباته مع ثبوت هذا الخلاف الذى ذكره المصنف فليتأمل (قوله وهل المنفى غير سائمتها أو غير مطلق السوائم قولان) قال الكوراني وعبارة المصنف فى قوله غير مطلق السوائم فاسدة اذ مراده نفى المعلوفة مطلقا الا معلوفة مقيدة ويلزم من كلامه ان السوائم المقيدة تكون منفية يظهر ذلك فيما اذا قلت تصدق بهذه الدراهم على غير المبتدعين مطلقا أى سوى المبتدع كائنا من كان بخلاف ما اذا قلت غير مطلق المبتدعين اذ لا صحة له لان كل واحد من المبتدعين يصدق عليه انه غير مطلق المبتدعين وكذلك السوائم المقيدة أى كل واحدة يصدق عليها أنها غير مطلق السوائم والصواب أن يقول غير السوائم مطلقا فيتناول كل معلوفة من كل جنس ولم يتنبه كل واحد من شراح كلامه لما ذكر والله الموفق انتهى (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الباطل الا الاشتباه وذلك لان قولنا مطلق الماهية مثلا يطلق تارة بمعنى الماهية بلا اعتبار قيد معها وهو بهذا الاطلاق يتناول الماهية المقيدة لان عدم اعتبار القيد يجامع وجوده كما هو ظاهر عند أهله ومقرر فى محله وأخرى بمعنى الماهية باعتبار انتفاء القيد عنها وهى بهذا الاطلاق لا تتناول الماهية المقيدة من حيث انها مقيدة والمراد هنا المعنى الاول ولا غبار عليه والكوراني لما لم يميز بين الاطلاقين وتوهم الانحصار فى الثانى أورد هذا الاعتراض وهو خطأ قطعا على ان مثل هذا الحكم انما يتعلق بالموجودات الخارجية وهى لا يتصور ان تكون الا مقيدة وذلك قرينة قطعية على أن المراد بقيد الاطلاق ليس الا مجرد التعميم وأما استدلاله بالمثال الذى فرضه فهو استدلال فاسد لان هذا المثال من مخترعاته وحمله على المعنى الذى قرره مبنى على توهمه المذكور فلا اعتبار به وأما قوله والصواب ان يقول غير السوائم مطلقا الخ فذلك أن نورد عليه ان قوله مطلقا لا يظهر الا كونه حالا من غير أو من السوائم وعلى كل يلزم تقييد الغير أو السوائم بالاطلاق فلا يصدق على المقيد على زعمه فان قال معنى الاطلاق حينئذ عدم اعتبار التقييد لا عدم التقييد قلنا هذا المعنى ممكن أيضا فى عبارة المصنف فلا يصح الفرق بينهما وبهذا يظهر أن من عناية الله بالشراح وتوفيقهم لاصابة الصواب عدم تنبههم لما ذكره الكوراني لان السلامة من الغلط دليل أى دليل على العناية والتوفيق والتنبه له ليس تنبها فى الحقيقة بل بلادة وغباوة وأن تبجحه وتشنيعه بأنه تنبه لما لم يتنبه له الشراح لو سكت عنه كان خيرا له وكان الصواب فى مقصوده أن يعبر بقوله ولم يتنبه أحد من شراح كلامه والا فالمتبادر من قوله ولم يتنبه كل واحد من شراح كلامه انما هو سلب العموم لا عموم السلب الذى هو مقصوده فلم يتنبه للفرق بين العبارتين وانما يعبر انلطا والله الموفق (قوله وهو معلوفة الغنم) قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان سائمة الغنم أخص من مطلق السوائم ونفى الاخص أعم من نفى الاعم الى آخر ما اطال به وأجاب عنه (وأقول) لقائل أن يقول هذا البحث مندفع من أصله غير محتاج الى جوابه وذلك لان ما ذكره من أن نفى الاخص أعم من نفى الاعم مسلم لكنه غير وارد لان الشارح لم يرد بهذا التفسير بيان نفى الاخص حتى يتوجه عليه ما ذكر بل تفسير المراد فى القول الاول من قوله غير سائمتها فان المراد عليه بغير سائمتها هو الغير من الغنم لا مطلقا فتقدير عبارة المصنف غير سائمتها منها وذلك لان حاصل هذا القول ان مفهوم الغنم السائمة أو سائمة الغنم ليس هو النقيض

(وهل المنفى) عن محلية الزكاة فى المثالين الاولين (غير سائمتها) وهو معلوفة الغنم (أو غير مطلق السوائم) وهو معلوفة الغنم وغير الغنم (قولان) الاول ورجحه الامام الرازى وغيره ينظر الى السوم فى الغنم والثانى الى السوم فقط لترتب الزكاة عليه فى غير الغنم من الابل والبقر

الحقيق لها بل هو أخص منه وذلك لان لفظ الغنم لم يخرج شيأ الا انه لا مفهوم له فانه لقب ولفظ
السائمة وقع قيدا مخصصا له فهو انما يخرج مما دخل تحته دون غيره كالبقر مطلقا فاذا كان
المخرج بلفظ السائمة مالا يصدق عليه السوم من الغنم فقط وهو الغنم المعلوفة لا مالا يصدق عليه
السوم مطلقا فتعين ان المصنف انما اراد بقوله غير سائمتها غير سائمتها منها أى الغير الذى هو منها
وذلك هو معلوفتها لانه هو المفهوم على هذا القول وان كان هو أخص من النقيض والحاصل
ان المفهوم هو مقابل السائمة من الغنم لا مقابل سائمة الغنم وعلى هذا فاذا قلنا بان لمجرد السائمة
مفهوما كما تقدم أخذه من كلام ابن السمعانى فالقياس أن يقال ان دل الدليل على تعميم
موصوفه أو لم يعتبر الموصوف عم المقابل أيضا وان دل على تخصيصه اختص المقابل فاذا دل
الدليل على ان الموصوف النعم كان المقابل معلوفة النعم وان دل على أنه الغنم مثلا فالمقابل
معلوفة الغنم قال الامام فى المحصول الثانى تعليق الحكم على صفة فى جنس كقوله عليه
الصلاة والسلام فى سائمة الغنم زكاة يقتضى نفيه عما عداه فى ذلك الجنس ولا يقتضى نفيه
فى سائر الاجناس وقال بعض الفقهاء من أصحابنا انه يقتضى نفى الزكاة عن المعلوفة فى جميع
الاجناس لنا أن دليل الخطاب نقيض النطق أى مقابله فلما تناول النطق سائمة الغنم فنقيضه
يقتضى معلوفة الغنم دون غيرها احتجوا بان السوم يجرى مجرى العلة فى وجوب الزكاة
ويلزم من عدم العلة عدم الحكم لان الاصل اتحاد العلة والجواب أن المذكور سوم الغنم
لا مطلق السوم فاندفع ما قالوا انتهى فقوله يقتضى نفيه عما عداه فى ذلك الجنس هو المراد بقول
المصنف ومحل المنفى غير سائمتها أى من جنسها فلذا بين الشارح المراد بقوله وهو معلوفة الغنم
(فان قلت) كيف قال الامام فنقيضه يقتضى معلوفة الغنم دون غيرها مع أن نقيض سائمة
الغنم أعم من معلوفتها (قلت) مسلم أن النقيض الحقيقى أعم لكن لم يثبت بالدليل ان المفهوم
هو النقيض الحقيقى بل ما ذكره الامام فقط من مقابل الوصف المقيد بالكون من الغنم وهو
المعلوفة المقيدة بالكون من الغنم لما علم مما سبق بيانه ومما يوضحه أيضا أن قوله فى الغنم السائمة
زكاة معناه اذا كانت الغنم سائمة وجبت فيها الزكاة وهذا لا يفيد الا نفى الزكاة عن الغنم
اذا كانت معلوفة ولا تعرض فيه لغيرها ويمكن أن يجاب عن ايراد الشيخ بانه لقصد التمرين
وتشحيذ الاذهان ويحمل جوابه على ما قررناه فى دفع الايراد فليتأمل (قوله وجوز المصنف)
الى قوله على وزانها فى مطل الغنى ظلم (فان قلت) يرد على كون لفظ الغنم صفة انه ليس مشتقا
فلا يصح كونه صفة (قلت) هذا غفلة عما فسر به الصفة أخذا من كلام امام الحرمين وغيره
كما تقدم فى كلام الشارح بانها لفظ مقيد لآخر الخ ولفظ الغنم فى المثال لفظ مقيد لآخر الخ لان
المضاف اليه مقيد للمضاف كما هو ظاهر (فان قلت) يرد على كونه على وزانها فى مطل
الغنى ظلم ان الغنى مشتق يصح وقوعه نعتا والغنم بخلافه (قلت) لا أثر لذلك الفرق بعد ما تقرر
ان ليس المراد بالصفة المشتق بل اللفظ المقيد لآخر وهو متحقق فى المثال كما تقرر والمراد بكونه
على وزانها فيما ذكر أنها مقيدة لما أضيف اليها باضافته اليها وذلك موجود فيهما قال المصنف
فى منع الموانع من جملة كلام طويل جيد فاقول المراد بالصفة عند الاصوليين تقييد
لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختص ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا يريدون بها النعت

وجوز المصنف أن تكون
الصفة فى سائمة الغنم لفظ
الغنم على وزانها فى مطل
الغنى ظلم كما سيأتى فيفيد
نفى الزكاة عن سائمة غير الغنم
وان ثبت فيها بدليل آخر
وهو بعيد لانه خلاف
المتبادر الى الاذهان
(ومنها) أى من الصفة
بالمعنى السابق (العلة) نحو
اعط السائل لحاجته

فقط كما يفعل النصوري الى ان قال واذا كان المعنى بالصفة التقييد كان المقيد في قولنا في الغنم
السائمة زكاة انما هو الغنم وفي قولنا في سائمة الغنم زكاة انما هو السائمة فمفهوم الاول عدم
وجوب الزكاة في الغنم المعلوفة التي لولا التقييد بالسوم لشملها لفظ الغنم ومفهوم الثاني
عدم وجوب الزكاة في سائمة غير الغنم كالبقر مثلا التي لولا تقييد السائمة باضافتها الى الغنم
لشملها لفظ السائمة انتهى ثم قال ويؤيد ذلك ان أبا عبيد لم يفهم من قول النبي صلى الله عليه وسلم
مطل الغني ظلم الا ان مطل غير الغني ليس بظلم لا ان غير المطل ليس بظلم ولا ان الغني الذي ليس
بماطل ليس بظالم انتهى فظهر ان ما قاله محتمل الصحة احتمالا قويا لا يمكن الجزم برده ولذا لم يرد
الشارح المحقق على استبعاده وانه خلاف المتبادر الى الاذهان واذا علمت ذلك علمت ان قول
شيخنا العلامة في قوله على وزانها الخ ما نصه الفرق جلي اذ الغني مشتق يصح وقوعه نعتا والغنم
بخلافه انتهى لا ينبغي أن يكون الا غفلة عما تقرر في معنى الصفة عند الاصوليين اذ مع
ملاحظته لا اثر لهذا الفرق كما لا يخفى (قوله أي المحتاج دون غيره) أقول أشار به الى انه ليس
معنى قولنا اعط السائل لحاجته الامر باعطاء سائل اتصف بالاحتياج والتعليل بالاحتياج بل
معناه الامر باعطاء مطلق السائل بشرط تحقق الحاجة فيخرج ما انتفى فيه هذا الشرط ويظهر
المفهوم (قوله أي لا وراءه) اى مثلا (قوله أي لا أكثر من ذلك) قال شيخ الاسلام أي ولا أقل
وأقول انما اقتصر الشارح هنا على نفي الاكثر لانه ممنوع في نفسه بخلاف الاقل ليس ممنوعا
في نفسه بل مطلوب لان كل جزء من الثمانين مطلوب وانما الممنوع الاقتصار عليه وانما اقتصر
على نفي الاقل فيما بعده في حديث شرب الكلب لان الاقل لا يحصل معه المقصود بخلاف
الاكثر يحصل معه المقصود وزيادة فالاقل لا يحصل المقصود والاكثر يحصل وليس ممنوعا منه
لذاته بل من حيث أمر خارج عنه ككون الماء مسبلا على الغسل أو اعتقاد كون الاكثر
مساويا (قوله وشرط) قال الكوراني عطف على قوله صفة لا على ما ذكر بعد قوله منها لعدم
دخول الشرط في الوصف هذا ما عليه شارحو كلامه ولك أن تقول قد تقرر في علم البلاغة ان
الشرط ظرف للجزاء والظرف اما زماني أو مكاني وقد ذكر المصنف ان الظرف مطلقا ملحق
بالوصف فلا مانع لاطلاق الشرط على هذا التأويل وكذلك نقول في الغاية هي بمعنى قائم بذي
الغاية فتدخل في الوصف المذكور فتكون أقرب الى الضبط وأقل اقساما انتهى (وأقول)
لا يخفى صراحة عبارته في ان ايراده هذا على الشراح لا على المصنف وحينئذ فيبعد هذا
الايراد بعد ثبوت ما ذكر فيه من المقدمات والاغماض عما فيها من التكلفات في غاية الظهور
اما أولا فلان الشارح المحقق نقل عن المصنف ان الصفة لفظ مقيد لآخر ليس بشرط
ولا استثناء ولا غاية وتقدم تصريح منع الموانع بهذا عن الاصوليين وهذا صريح في خروج
هذه الثلاثة عن الصفة في اصطلاحه واصطلاح الاصوليين فكيف يصح مع ذلك ادراج الشرط
والغاية في الصفة في شرح كلامه واما ثانيا فلان تنكير قوله وشرط مع تعريف ما قبله ظاهر ان
لم يكن صريحا في عطفه على صفة وهذا في غاية الظهور فظهر ان شارحي كلامه انما كانوا على
ما ذكر لانه الموافق لظاهر عبارته أو نصها وللاصطلاحه واصطلاح الاصوليين بخلاف ما ذكره
هو فانه مخالف لجميع ذلك فلا يحسن ارتكابه في تقرير كلام المصنف (قوله ومفهومهما اثبات

أي المحتاج دون غيره (والظرف) زمانا ومكانا نحو سافر يوم الجمعة أي لا في غيره واجلس أمام فلان أي لا وراءه (والحال) نحو أحسن الى العبد مطيعا أي لا عاصيا (والعدد) نحو قوله تعالى فاجلدوهم ثمانين جلدة أي لا أكثر من ذلك وحديث الصحيحين اذا شرب الكلب في اناء أحدكم فليغسله سبع مرات أي لا أقل من ذلك (وشرط) عطف على صفة نحو وان كن أولات حمل فانفقوا عليهن أي فغير أولات الحمل لا يجب الانفاق عليهن (وغاية) نحو فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره أي فاذا نكحته تحل للاول بشرطه (وانما) نحو انما الهكم الله اى فغيره ليس باله والاله المعبود بحق (ومثل لا عالم الا زيد) مما يشتمل على نفي واستثناء نحو ما قام الا زيد منطوقهما نفي العلم والقيام عن غير زيد ومفهومهما اثبات

العلم والقيام لزيد) قال الكمال وهو المشهور في الاصول ثم نقل عن جمع انه منطوق وانه استدل على ذلك بانه لو قال ماله على الا دينار كان ذلك اقرارا بالدينار ولو كان بالمفهوم لم يؤاخذ به لعدم اعتبار المفهوم في الاقارير قال وهو الذي يثلج له الصدر اذ كيف يقال في لا اله الا الله ان دلالتها على اثبات الالهية لله بالمفهوم انتهى (وأقول) ممن نص من الائمة على اثبات الالهية لله بالمفهوم المولى سعد الدين فانه قال في حواشي العضد ولا يخفى ان في مثل لا اله الا الله المفهوم هو ان الله هو الاله والمنطوق نفي الالهية عن الغير وفي انما الاعمال بالنيات والعالم زيد المفهوم نفي ان الاعمال بدون النية ولا عالم غير زيد انتهى وأما استبعاد الكمال فقد اشار شيخ الاسلام الى دفعه حيث قال وعلى المشهور قد لا ينافيه دلالة لا اله الا الله على اثبات الالهية لله بالمفهوم لا بالمنطوق ولا بعد فيه لان القصد أولا وبالذات رد ما خالفنا فيه المشركون لا اثبات ما وافقونا عليه فكان المناسب للاول المنطوق وللثاني المفهوم انتهى وأجاب عن استدلالهم بمسئلة الاقرار بان محل عدم اعتبار المفهوم فيها اذا كان بغير الحصر كما يفهمه كلامهم (قوله وفصل المبتدا من الخبر بضمير الفصل) فيه أمور ٭ الاول انه لا فرق في ذلك بين ان يعرف الجزآن أولا فانهم صرحوا بان الخبر بعد ضمير الفصل يكون معرفة ويكون نكرة كمعرفة في امتناع دخول أل نحو زيد هو أفضل منك وأجاز بعضهم وقوعه بين نكرتين كمعرفتين في امتناع دخول أل نحو ما ظننت أحدا هو خيرا منك اما تعريف الجزأين بمجرده فيفيد بمفهومه وان لم يكن معه ضمير فصل لافادته الحصر بل يكفي في الحصر فيفيد بمفهومه ظهور الاول في العموم وكون الثاني أخص منه بحسب المفهوم وعكسه كما نقل ذلك المولى التفتازاني عن اتفاق علماء البيان فقال قوله وأما مفهوم الحصر يريد بالحصر ههنا بعض أنواعه وهو ان يعرف المبتدا بحيث يكون ظاهرا في العموم سواء كان صفة أو اسم جنس ويجعل الخبر ما هو أخص منه بحسب المفهوم سواء كان علما أو غير علم مثل القائم زيد والرجل عمرو والكرم في العرب والائمة من قريش وصديقي خالد ولا خلاف في ذلك بين علماء البيان تمسكا باستعمال الفصحاء ولا في عكسه أيضا مثل زيد العالم حتى قال صاحب المفتاح المنطلق زيد وزيد المنطلق كلاهما يفيد حصر الانطلاق على زيد ووجه المناسبة انه لما كان ظاهرا في الجنسية والعموم على ما هو قانون الخطابيات أفاد اتحاد الجنس مع زيد بحسب الوجود ولا معنى للحصر سوى هذا انتهى فعلم منه وطالما قد يتوهم انه لا حاجة لتقييد المصنف بفصل المبتدا من الخبر لانه يكفي تعريف الجزأين بل عموم المبتدا وخصوص الخبر وذلك لانه لا يشمل نحو زيد هو أفضل منك بخلاف كلام المصنف لكن يخرج منه تعريف الجزأين فانه لا يحتاج معه الى الضمير والله أعلم ٭ والثاني قال شيخ الاسلام الانسب بما فسر به الصفة ان يقول وضمير الفصل ويقدمه على قوله وشرط انتهى (قلت) وانما كان الانسب الاول ليكون لفظا صدق عليه تعريف الصفة بانها لفظ مقيد لآخر فانه منها على ما يقتضيه اقتصار المصنف على استثناء الشرط والاستثناء والغاية لكن قد يتوقف في صدقه عليه مع ذلك اذ لا يظهر أنه مقيد لغيره واهمل المصنف انما لم يدرجه فيها كالشرط وما بينهما لخفاء ذلك الصدق وانما كان الانسب الثاني ليكون في حيز ومنها المنبه بها على وصفية ما في حيزها وغرابته وصفته ويحتمل خروج ذلك من الصفة بناء على عدم ارادته حصر المستثنيات فيما ذكره ٭ والثالث انه ينبغي ان يراد المبتدا والخبر ولو بحسب

العلم والقيام لزيد (وفصل المبتدا من الخبر بضمير الفصل) نحو أم اتخذوا من دونه أولياء فالله هو الولي أي فغيره ليس بولي أي ناصر (وتقديم المعمول) على ما سيأتي من البيانيين كالمفعول والجار والمجرور نحو اياك نعبد أي لا غيرك لالى الله تحشرون أي لا الى غيره (وأعلاه) أي اعلى ما ذكر من أنواع مفهوم المخالفة (لا عالم الا زيد) أي مفهوم ذلك ونحوه اذ قيل انه منطوق أي صراحة لسرعة تبادره الى الاذهان

الاصل حتى يشمل نحو اسم وخبر كان نحو ولكن كانوا هم الظالمين (قوله ثم ماقيل انه منطوق أى بالاشارة) فان قلت المنطوق بالاشارة من أقسام المنطوق غير الصريح والمصنف لم يتعرض فيما سبق لانقسام المنطوق الى صريح وغير صريح وانقسام غير الصريح الى اشارة وغيره فكيف تصح هذه الحوالة منه قلت ليس فى هذا الكلام حوالة على ماسبق بل تنبيه على ذلك الانقسام سواء قال هو به فى هذا الكتاب أولا (قوله المفاهيم المخالفة الا اللقب حجة) فيه أمران * الاول انه ينبغى ضبط المخالفة حيث وقع صفة للمفهوم كما هنا بكسر اللام وحيث أطلق على المفهوم كما فى قول المصنف السابق وان خالف فمخالفة أو أضيف اليه المفهوم كما فى قول الشارح السابق وموصفة أى مفهوم المخالفة بفتح اللام كما لا يخفى * والثانى ان شيخنا العلامة قال تفسير القول حجة أى مدلولة للفظ لانه جعل القول بها فى الحديث هو القول بانه يدل على ان مطل غير الغنى ليس بظلم وحينئذ فلا يصح اخراج الشارح المفاهيم الموافقة من عموم المفاهيم لان دلالة اللفظ عليها مختلف فيه كما مر ويأتى فى قوله وان اختلفوا فى طريق الدلالة عليه فليتأمل انتهى (وأقول) مازعمه من عدم صحة اخراج الشارح المفاهيم الموافقة من عموم المفاهيم فبط لانه أظهر من ان يبين وأوضح من ان يعين وذلك لان مازعمه من تفسير الحجة بقوله أى مدلولة للفظ ممنوع منعا لا خفاء معه اذ هو تفسير للفظ بما لا يفهم منه بوجه بل ولا يحتمله الا بغاية التكلف والتعسف من غير ضرورة بل ولا حاجة تدعو اليه ولا دليل بل ولا قرينة ترشد اليه وأما استدلاله عليه بقوله لانه جعل القول بها فى الحديث هو القول بانه يدل الخ فلا يصح ودعوى انه جعل القول بها فى الحديث ماذكر ممنوعة منعا لا اشتباه فيه لجواز ان يريد الشارح ان قولهما فى حديث الصحيحين ماذكر فى معرض الاستدلال ملزوم لاحتجاجهما بالمفهوم بل كونه أراد ذلك هو الظاهر المتبادر من سياقه فحاصل كلامه ان كثيرا من أئمة اللغة قالوا بمفاهيم المخالفة أى احتجوا بها لان أبوى عبيدة وعبيد قالا فى مقام الاحتجاج ان حديث الصحيحين يدل على ماذكر وذلك يستلزم احتجاجهما به ولا يخفى عليك انه ليس فى هذا انهما جعلا القول بها هو القول بأنها تدل فتدبره بل لو تنزلنا الى ما قاله كان فساد هذا الاعتراض بحاله لانه حينئذ يوجه تخصيص مفاهيم المخالفة بالذكر بأن هذا الخلاف المذكور بقوله لغة وقيل شرعا وقيل معنى لم يتعرضوا له فى غير المخالفة وبان حجية الموافقة بالمعنى الذى زعمه قد علمت من الكلام السابق فيها فصحة اخراج الموافقة لاغبار عليها لا يقال لا يصح قوله حجة مع قوله لغة أو شرعا أو معنى الا ان فسر قوله حجة بما فسره به الشيخ لا بانه يصح التمسك به لان اللغة انما ثبت بها أنه مدلول لا انه يصح التمسك به لانا نمنع ذلك لان اللغة اذا ثبت بها أنه مدلول ثبت بها أنه يصح التمسك به لان صحة التمسك به متوقفة على انه مدلول فاذا ثبت ثبتت واذا استند الى اللغة استندت اليها واذا علمت ذلك علمت سقوط قوله وحينئذ الخ اذ سقوط الشئ يقتضى سقوط ماترتب عليه اذ الثمرة فرع الشجرة والله الموفق (قوله الا اللقب) قال شيخنا العلامة لا وجه لاستثنائه اذ لم يتناوله ماقبله عند المصنف لعدم دلالته على انتفاء الحكم عن غيره انتهى وقد سبقه الزركشى الى هذا الاعتراض فقال وقوله الا اللقب لا وجه للاستثناء لانه لم يتقدم له ذكر وانما ذكره فيما بعد وأخره لانه يخالفها فى الحجية انتهى (وأقول) هذا الاعتراض

(ثم ماقيل) انه (منطوق أى بالاشارة) كمفهوم انما والغاية كما سيأتى لتبادره الى الاذهان (ثم غيره) على الترتيب الآتى * (مسئلة * المفاهيم) المخالفة (الا اللقب حجة)

ساقط

ساقط قطعا بل لا ينبغى أن يكون الاسهوا وذلك لانه ان أراد ان عدم التناول يقتضى عدم صحة الاستثناء مطلقا لزمه فساد كل استثناء منقطع وذلك باطل اجماعا كيف والكتاب والسنة وكلام الفصحاء مشحونة بالاستثناء المنقطع كما هو معلوم وان أراد أن عدم التناول يقتضى عدم الحاجة للاستثناء ففساده فى غاية الظهور لجواز أن تحقق اليه حاجة وهى هنا الايضاح ودفع التوهم وبيان أن المصنف غير قائل به فان ذلك لم يعلم مما سبق والتوطئة لذكر الخلاف فيه الذى من فوائده الاطلاع على أنه قيل به ولا يخفى على عاقل عارف بمواقع الكلام ومقاصد العقلاء أن كل واحد من هذه الامور قد يقصد بمجرده بالاستثناء فكيف مع اجتماعها ولو صح أن عدم التناول يقتضى عدم الحاجة للاستثناء ما كان الكتاب العزيز والسنة المطهرة وكلام الفصحاء مشحونة منه كما لا يخفى وان أراد أن عدم التناول يقتضى عدم صحة الاستثناء على سبيل الاتصال فهذا مسلم لكن لا يصح الاعتراض به ولا نزعم أنه لا وجه للاستثناء كما هو ظاهر لجواز أن يصح ويوجه على وجه الانقطاع على أنه يجوز أن يجعل متصلا بان يراد بالمفاهيم المخالفة ما قيل به ولو فى الجملة بأن اثبته البعض دون البعض ويكون الغرض من التعميم التوطئة لاستثناء اللقب وذكر الخلاف فيه والمعنى حينئذ كل ما قيل بأنه مفهوم مخالفة فهو حجة عندنا ماعدا اللقب وهذا مما لا غبار عليه فقد بان بما لا مزيد عليه أن وجه استثناء اللقب فى غاية الحسن وأنه لا زيادة فى هذا الاعتراض على التغيير فى الوجوه الحسان وبالله المستعان (قوله لغة) عبارة الزركشى لكن اختلف القائلون به هل نفى الحكم فيه عما عدا المنطوق به من جهة اللغة أى ليس من المنقولات الشرعية بل هو باق على أصله أو من جهة الشرع بتصرف منه زائد على وضع اللغة أو من قبيل المعنى أى العرف العام انتهى (قوله منهم أبو عبيدة وعبيد) ذكر العضد كابن الحاجب بدلهما أبا عبيد والشافعى ثم قال كابن الحاجب واعترض عليه يعنى على هذا الدليل بأنا لا نسلم فهمهما ذلك لغة لجواز أن يبنيا على اجتهادهما الجواب أن أكثر اللغة انما يثبت بقول الائمة معناه كذا وهذا التجوز قائم فيه وانه لا يقدح فى افادته الظن ولو كان قادحا لما ثبت مفهوم شئ من اللغات واعترض عليه أيضا بالمعارضة بمذهب الاخفش فانه نفاه مع كونه عالما بالعربية فدل على أنه ليس من مفهوم اللغة الجواب انه لم يثبت نفى الاخفش كما ثبت اثبات أبى عبيد والشافعى فان أبا عبيد قد كرر ذلك فى مواضع كما علمت والشافعى روى عنه أصحاب مذهبه مع كثرتهم والمخالفون له ولا كذلك الاخفش ولو سلم فمن ذكرناه وهو أبو عبيد والشافعى أرجح من الاخفش لانهما اثنان أعظم منه فى العلم والشهرة ولو سلم فهما يشهدان بالاثبات وهو يشهد بالنفى والمثبت أولى بالقبول من النافى لانه انما ينفى لعدم الوجدان وانه لا يدل على عدم الوجود الا ظنا والمثبت للوجدان وانه يدل على الوجود قطعا انتهى وقوله لجواز أن يبنيا على اجتهادهما قال المولى سعد الدين لا يريد الاجتهاد فى الاحكام الشرعية بل النظر والاستدلال فى المباحث اللغوية قال وحاصل الجواب ان هذا المنع لا يضرنا لانا لا ندعى القطع بمفهوم الصفة بل الظن وهو حاصل بقولهما وهما من أئمة اللغة سواء استند قولهما الى اجتهاد أو سماع أو غير ذلك كا كثر اللغات فان طريق معرفتها قول الائمة ان معنى هذا اللفظ كذا أو التواتر وبهذا يسقط اعتراض العلامة بان هذا مع انه كلام على السند ضعيف لان اللغة انما تثبت بقولهم لو نقلوا

لغة) لقول كثير من أئمة اللغة بها منهم أبو عبيدة وعبيد قالا فى حديث الصحيحين مثلا مطل الغنى ظلم انه يدل على ان مطل غير الغنى ليس بظلم وهم انما يقولون فى مثل ذلك ما يعرفونه من لسان العرب

عن العرب على أنهما لو ثقلا لم يقبل لكونه من أخبار الآحاد انتهى (قوله وقيل حجة شرعا) تقدم تعبير الزركشي عن هذا القول بقوله من جهة الشرع بتصرف منه زائد على وضع اللغة انتهى وقضية قوله زائد على وضع اللغة عدم ثبوت المفهوم وحجيته لغة على هذا القول فان كان كذلك والا أشكل الاستدلال الآتي بفهمه صلى الله عليه وسلم لجواز أن يكون مستند فهمه عليه السلام قضية اللغة (قوله وقد فهم صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم الخ) فيه أمران * الاول ان هذا الدليل أورده العضد كابن الحاجب على أصل المفهوم ثم رده حيث قال واستدل بقوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم فقال عليه السلام لأزيدن على السبعين دل على انه عليه السلام فهم منه ان ما زاد على السبعين حكمه بخلاف السبعين وذلك مفهوم العدد وكل من قال به قال بمفهوم الصفة فثبت مفهوم الصفة والحديث صحيح لا قدح في رواته الجواب منع فهم ذلك لان ذكر السبعين للمبالغة وما زاد على السبعين مثله في الحكم وهو مبادرة عدم المغفرة فكيف يفهم منه المخالفة واما علم أنه مراد بهما بخصوصه سلمناه لكن لا نسلم فهمه منه ولعله باق على أصله في الجواز اذ لم يتعرض له بنفي ولا اثبات والاصل جواز الاستغفار للرسول وكونه مظنة الاجابة ففهم من حيث انه الاصل لا من حيث التخصيص بالذكر انتهى (فان قلت) فكيف مع رده بما ذكر استدل به الشارح (قلت) يحتمل أن ذلك لمتابعة القوم في الاستدلال به وان كان مردودا ويحتمل انه لعدم الالتفات لهذا الرد لان ما ذكر فيه خلاف الظاهر المتبادر من سياق فهمه عليه الصلاة والسلام فلا ينافي حصول الظن الكافي في المطلوب * والثاني أن فهمه صلى الله عليه وسلم ما ذكر يجوز أن يكون بالنظر للوضع اللغوي بل قد يقال ان ذلك هو الاصل لان الوضع اللغوي والتعويل عليه هو الاصل حتى يثبت الخروج عنه فمجرد هذا الفهم لا يثبت أن ذلك بالشرع فليتأمل (قوله وقيل معنى) فيه أمران * الاول قال الكوراني نقل عن المصنف أن المراد هو العرف العام لانه معقول لاهله وذلك مثل ما يقولون لولا انتفاء الحكم عن المسكوت عنه لم يكن لذكر القيد فائدة وقد قدمنا أن هذا دليل من يدعى انه فهم لغة قال المولى المحقق عضد الملة والدين قدس الله روحه مستدلا على أنه فهم لغة لو لم يدل التخصيص على ان المراد مخالفة المسكوت عنه للمذكور في الحكم لما كان للتخصيص فائدة سواه واعترض بأنه اثبات للوضع بالفائدة والوضع انما يثبت نقلا لا غير والجواب لا نسلم انه اثبات للوضع بالفائدة بل ثبت بالاستقراء عنهم أن كل ما ظن أنه لا فائدة للفظ سواه تعين أن تكون فائدة للفظ والمراد منه والمتنازع فيه مندرج تحت تلك القاعدة هذا كلامه وهو صريح في أن هذا القسم راجع الى اللغة ولان مفهوم المخالفة دليل شرعي عند القائل به فاعتباره واستفادته من اللفظ لا بد وان يستند الى أئمة اللغة أو يعلم من الشارع فلا معنى للعرف على ما نقل عن المصنف والصواب اسقاط هذا المذهب عن الاعتبار انتهى (وأقول) ما ذكره لا يرد على المصنف وتصويبه المذكور في غير محله أما أولا فلان المصنف ثبت عنده بطريق صحيح وجود هذه الاقوال الثلاثة وأن المغايرة بين الاول والثالث بان مستند الاول كلام أئمة اللغة ومستند الثالث نظر العقل ومخالفة المولى عضد الدين له في ذلك لا تقدح فيه لانه الا ثم ما ثبت عنده كما في سائر المواضع التي خالف فيها

(وقيل) حجة (شرعا) لمعرفة ذلك من موارد كلام الشارع وقد فهم صلى الله عليه وسلم من قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ان حكم ما زاد على السبعين بخلاف حكمه حيث قال كما رواه الشيخان خيرني الله تعالى وسأزيده على السبعين (وقيل) حجة (معنى)

قوله فيه أمران لم يذكر الامر الثاني

العضد أو غيره وأما قوله ولان مفهوم المخالفة دليل شرعي الخ فسقوطه ظاهر لان صاحب هذا المذهب الثالث لا يسلم أن كون مفهوم المخالفة دليلا شرعيا يقتضي أن اعتباره واستفادته من اللفظ لابد ان تستند الى أئمة اللغة أو بعلم من الشارع بل يكفي استناده الى نظر العقل الصحيح المثبت لكونه مدلولا للفظ وان لم يصرح به أئمة اللغة ولا علم من الشارع وأما ثانيا فلا منافاة بين ما ذكره المصنف وما ذكره المولى عضد الدين لان هذا الطريق المعنوي يثبت كون المفهوم مدلولا للفظ لغة لكن المصنف تعرض لبيان كون الطريق المثبت معنويا والمولى عضد الدين تعرض لنفس الاثبات بهذا الطريق فتامله فانه مع كونه في غاية الوضوح خفي على الكوراني فوقع فيما وقع فيه مما لا منشأ له الا الالتباس المحض وأما قوله نقل عن المصنف أن المراد هو العرف العام فهو تحريف لما ذكره الشارح المحقق وذلك لان المراد بالمعنى هنا انما هو النظر العقلي غاية الامر أنه لما عبر المصنف في شرح المختصر بالعرف العام بين الشارح المحقق أنه لا مخالفة وأن وجه ما في شرح المختصر أنه لما كان المفهوم معقولا لاهل العرف العام بالطريق الذي تبين عبر به وكان الكوراني لم يعرف مقصود الشارح من هذا الكلام لكن كان اللائق حينئذ التوقف وعدم الاجتراء على التحريف (قوله أي من حيث المعنى) قال شيخنا العلامة لم يرد به أن معنى تمييز لفساد ذلك بل أنه منصوب باسقاط الجار أي الحكم بأنها حجة ناشئ من المعنى أي النظر العقلي ولا يخفى ان لغة وشرعا منصوبان أيضا بذلك فذكر ذلك فيه دونهما تحكم انتهى (وأقول) وجه ذكر ذلك فيه دونهما مع كونه أحوج الى ذلك منهما الظهور المراد فيهما وخفائه فيه كما يدرك بالتأمل التوطئة لبيان ذلك المعنى بقوله وهو أنه الخ لعدم فهمه بدون بيانه بخلاف اللغة والشرع فان معناهما ظاهر بدون بيانه كما لا يخفى فدعوى التحكم باطلة وانما تصح لو بين أن لا فرق بين المواضع الثلاثة وأنه لا خصوصية للثالث ولم يبين شيأ من ذلك غاية الامر انه لم تظهر له خصوصية ومجرد ذلك لا يجوز له دعوى التحكم كما لا يخفى على أنه لو بين ذلك لم تصح له دعوى التحكم لجواز أن يكون ترك ذلك في الاولين لفهمه من ذكره في هذا على ما هو أحد الطريقين المسلوكين في نظائر ذلك من الحذف من الاول لدلالة الثاني أو بالعكس (قوله لو لم ينف المذكور الحكم عن المسكوت) قال شيخنا العلامة هذا يدل على ان مفهوم المذكور من الصفة وغيرها انتفاء الحكم عن غيره لا محله كما سبق انتهى (وأقول) قد بينا فيما سبق ان المفهوم يطلق على مجموع الحكم ومحله وعلى كل منهما وحده فله ثلاثة اطلاقات ولا خفاء في ان اللفظ اذا تعددت اطلاقاته يجب أن يحمل في كل محل على ما يناسب ذلك المحل من تلك الاطلاقات كما هو في غاية الوضوح لمن له أدنى تتبع ومعرفة بكلامهم وحينئذ فالشارح حمل فيما سبق مفهوم الصفة مثلا على المحل لمناسبة انه المفهوم من مجرد الصفة لظهور أن المفهوم من مجرد السائمة انما هو المعلوفة مع أن الحامل له على ذلك الحمل موافقة كلام المصنف كما تقدم بيانه وحمله هنا على الحكم وحده أو مع محله لانه المناسب لنصب النزاع في الاحتجاج به كما لا يخفى ومثل هذا الصنيع في كلامهم أكثر من أن يحصر وأشهر من ان يذكر من غير توقف من أحد منهم في صحته ولا تردد أحد في حسنه واستقامته على أن افهام خروج المحل ليس الا وسيلة لانتفاء الحكم فحمل المفهوم على المحل يستتبع بيان انتفاء الحكم فهو في قوة الحمل على انتفاء

أي من حيث المعنى وهو أنه لو لم ينف المذكور الحكم عن المسكوت لم يكن لذكره فائدة وهذا كما عبر عنه هنا بالمعنى عبر عنه في مبحث العام كما سيأتي بالعقل وفي شرح المختصر هنا بالعرف العام لانه معقول لاهله

الحكم وإذا علمت ذلك علمت سقوط ما أشار إليه الشيخ بقوله هذا يدل الخ من الاعتراض بمخالف كلام الشارح وتنافيه (قوله واحتج باللقب الدقاق الخ) اعترض على مفهوم اللقب بأنه لو تحقق لزم الكفر والكذب في محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزيد موجود ونحوهما قال في التلويح يعني يلزم الامران في كل من القولين للتخصيص لان الاول دل على أن غير محمد ليس برسول وهو كفر والثاني يدل على أن غير زيد ليس بموجود وهو أيضا كذب وكفر لوجود الباري تعالى فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز أن يكون المقتضى للتخصيص بالذكر هو فضل الاخبار برسالة محمد ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فحينئذ لا يتحقق مفهوم اللقب أصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور اه وفي حواشيه الخسروية بقي ههنا بحث وهو أنك قد عرفت ان من جملة شرائط مفهوم المخالفة أن لا تظهر أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم ولا مساواته في الحكم وهذا الشرط مفقود في القولين أما في الاول فلوجود المساواة بين رسولنا عليه الصلاة والسلام وبين سائر الرسل صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين في نفس الرسالة وان كان له فضل عليهم من جهة أخرى وأما في الثاني فلان الوجود في الواجب أولى من الوجود في الممكن وهو ظاهر انتهى (وأقول) بقي ههنا أيضا بحث وهو أنه لو صح هذا الاعتراض لورد على مفهوم غير اللقب أيضا كما لو عبر في المثالين بدل محمد وزيد بمشتق نحو الهاشمي رسول الله والضارب عمرا موجود فتخصيص مفهوم اللقب بهذا الاعتراض غير ظاهر * واعترض مفهوم اللقب أيضا بان القول به يؤدي الى نفي المجمع عليه وهو تعليل النص وإثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لا عبرة بالقياس المخالف للنص قال في التلويح وقد يجاب بأن موضع القياس لا يثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على ما مر انتهى وعبارة العضد الجواب ان القياس يستدعي مساواة الفرع للاصل في المعنى الذي أثبت له الحكم واذا حصل ذلك دل على الحكم في الفرع بمفهوم الموافقة وبطل مفهوم المخالفة الخ قال المولى سعد الدين في حواشيه ولو صح ما ذكره هنا من أن القياس يستدعي المساواة فاذا حصل المساواة دل على ثبوت الحكم في الفرع بمفهوم الموافقة لكان كل قياس مفهوما والثابت به ثابتا بالنص ولزم رفض كثير من القواعد انتهى (قوله وأنكر أبو حنيفة الكل) فيه امران * الاول أن الكمال اورد على ذلك أمرين نقلهما عن الحنفية وفيه نظر لان المصنف انما نقل عن أبي حنيفة ولا يلزم من ثبوت ما أورده الكمال عن الحنفية ثبوته عن أبي حنيفة اذ كثيرا ما تخالف الحنفية أبا حنيفة فهذا الايراد انما يتم ان ثبت أن أبا حنيفة قائل بما نقله عن الحنفية فليتامل * والثاني قال شيخنا العلامة لما كان مراده بالحجية كون المفاهيم مدلولة وذلك هو معنى كونها مفاهيم صرح بالحجية أولا واوقع الانكار على المفاهيم أنفسها اشارة الى اتحاد كونها مفاهيم وكونها حجة في المعنى انتهى (وأقول) قد بينا فيما سبق بطلان كونه أراد بالحجية كون المفاهيم مدلولة فيبطل ما رتبه على ذلك وانما أراد المصنف هنا ايقاع الانكار على نفس المفاهيم اعلاما بأن أبا حنيفة أنكر نفس المفهوم ويلزم منه انكار الحجية

(واحتج باللقب الدقاق والصيرفي) من الشافعية (وابن خويز منداد) من المالكية (وبعض الحنابلة) على كان أو اسم جنس نحو على زيد حج أي لا على عمرو وفي النعم زكاة أي لا في غيرها من الماشية اذ لا فائدة لذكره الا نفي الحكم عن غيره كالصفة وأجيب بان فائدته استقامة الكلام اذ باسقاطه يختل بخلاف أسقاط الصفة ونقوى كما قال المصنف الدقاق المشهور باللقب بمن ذكر معه خصوصا الصيرفي فانه أقدم منه وأجل (وأنكر أبو حنيفة الكل مطلقا)

وبهذا الاعتبار يقابل ماسبق واما الان المراد انه أنكر حجيتها فهو على حذف المضاف وبهذا يقابل ماسبق أيضا فليتأمل (قوله أى لم يقل بشئ من مفاهيم المخالفة) قال شيخنا العلامة الاوفق بالانكار ان يقول أى قال بعدمها لان الانكار الشئ قول بعدمه لاعدم قول به انتهى (وأقول) انما قال ماذكر اشارة الى انه كاف فى مخالفته ومقابلته لماسبق لان مجرد عدم القول بها مقابل للقول بها والى سقوط حجيتها عنده بمجرد ذلك لانه اذا لم يقل بها لم يمكنه الاحتجاج بها مع ان عدم قوله بها يستلزم قوله بعدمها ضرورة عدم تردده فى ذلك فاذا لم يقل بها أى لم يعتقدها لزم قوله بعدمها أى اعتقاده عدمها والا كان مترددا والفرض خلافه كما هو معلوم على ان قوله لان الانكار الشئ قول بعدمه ممنوع بل هو أعم من القول بعدمه اذ قد ينكر ما لا يعلم حاله كما هو ظاهر مع انه لا قول بالعدم حينئذ ومن هنا يظهر توجيه وجيه لتفسير الشارح بما ذكر وهو ان عدم القول بالشئ هو المحقق من انكاره فلذا اقتصر عليه وقوله لا عدم قول به ان أراد فقط كان قليل الجدوى أو مطلقا فهو ممنوع لان من لازم انكار الشئ عدم القول به وان لم استلزامه للقول بالعدم أيضا (قوله وقوم فى الخبر) قال الكورانى أى فى الخبر الخالى عن الالزام كقولك فى سائمة الغنم زكاة لا مفهوم اذ يعلم قطعا انه لا يدل الخبر المذكور على عدم الزكاة فى المعلوفة وقد ذكروا فى الفرق ان الخبر له خارج يطابقه أو لا يطابقه فالخبر يشعر بوقوعه لا يلزم من انتفاء القول بالمفهوم فى الخبر انتفاؤه فى الانشاء لان الانشاء اذا لم يكن له خارج ولم يحصل الحكم من مفهوم القيد لم يكن هناك فائدة فقط هذا كلام الشروح وهو ضعيف جدا لان اشعار الخبر بوقوع ذلك الخارج لا دخل له فى دلالة المفهوم لا منعا ولا لزوما والمولى المحقق عضد الملة والدين أشار الى ضعفه أيضا ولم يتعرض للجواب عن هذا المذهب ونحن نقول القائلون بمفهوم المخالفة متفقون على انه دليل ظاهر انما يعمل به اذا لم يعارضه دليل أقوى من نص أو اجماع أو مخالفته دليل قطعى عقلى أو بديهة ولا شك انك اذا قلت فى الشام الغنم السائمة لم يدل على ان لا سائمة فى العراق وانما لم يدل لانه ظاهر عارضه قطعى وهو الاجماع والتواتر وبديهة العقل على ان فى غير الشام من سوائم الا ترى انهم تركوا المفهوم فى قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان أردن تحصنا مع كونه انشاء لان الاجماع عارضه اذا علمت ذلك علمت سقوط ماذكره والد المصنف من انكار المفاهيم فى كلام غير الشارع معللا بان الشارع منزه عن الذهول والغفلة بخلاف غيره وانما كان ساقطا لان الكلام فى دلالته لغة وقد تحققت قبل هذا ان الدلالة التفات النفس من اللفظ الى المعنى ولا دخل لارادة اللافظ فيها ولا لشعوره والتخلف فى بعض الصور انما هو بواسطة مانع أى معارض أقوى وظهر لك أيضا الجواب عن قول امام الحرمين وهو ان الوصف انما يعتبر حيث ناسب الحكم فاما اذا لم يناسب كما اذا قيل فى صغار الغنم زكاة فلا يدل على الانتفاء فى الكبار لانا قدمنا فى ذكر البحث ان المسكوت عنه اذا كان أولى بالحكم أو مساويا لا يكون مفهوم المخالفة مرادا بل يكون من قبيل مفهوم الموافقة ولو فرضنا ان الوصف لا يناسب لا المنطوق ولا المخالفة يكون وصفا ملغى لا اعتبار به هكذا يجب ان يفهم المقام والله أعلم انتهى (وأقول) لا يخفى عليك ما فى هذا الكلام السقيم المعنى الركيك اللفظ وأن اللائق الضرب عنه صفحا لكن لا باس باشارة ما الى بعض ما فيه لئلا تغتر به الضعفة

أى لم يقل بشئ من مفاهيم المخالفة وان قال فى المسكوت بخلاف حكم المنطوق فلأمر آخر كما فى انتفاء الزكاة عن المعلوفة قال الاصل عدم الزكاة وردت فى السائمة فبقيت المعلوفة على الاصل (د) الحكم الكل (قوم فى الخبر) نحو فى الشأم الغنم السائمة فلا ينفى المعلوفة عنها الا ان الخبر له خارجى

يجوز الاخبار ببعضه فلا يتعين القيد فيه ٣٨ للنفي بخلاف الانشاء نحو زكوا عن الغنم السائمة وما في معناه مما تقدم فلا خارجي له فلا فائدة للقيد فيه الا النفي (و) انكر الكل (الشيخ الامام) والد المصنف (في غير الشرع) من كلام المصنفين والواقفين لغلبة الذهول عليهم بخلافه في الشرع من كلام الله تعالى ورسوله المبلغ عنه لانه تعالى لا يغيب عنه شئ (و) انكر (امام الحرمين صفة لا تناسب الحكم) كأن يقول الشارع في الغنم السود الزكاة قال فهي في معنى اللقب بخلاف المناسبة كالسوم لخفة مؤنة السائمة فهي في معنى العلة ولكون العلة غير الصفة بحسب الظاهر خلاف ما تقدم أطلق الامام الرازي عنه انكار الصفة ولكون غير المناسبة في معنى اللقب أطلق ابن الحاجب عنه القول بالصفة وأما غيرهما مما تقدم فصرح منه بالعلة والظرف والعدد والشرط وانما والا وسكت عن الباقي وهو كالمذكور (و) أنكر (قوم العدد دون غيره) فقالوا لا يدل على مخالفة حكم الزائد عليه أو الناقص عنه كما تقدم الا بقرينة أما مفهوم الموافقة

فاما قوله هذا كلام الشروح وهو ضعيف جدا الخ فبعد صحة ما نقله عنهم وما وجه به ضعفه وما أجاب به يرد عليه ان ليس حظ الشروح من ذلك الكلام الا مجرد حكايته عن ذلك القائل مع اعتقادهم ضعف هذا القول وما يتعلق به فهب أن ما حكوه في غاية الضعف بل البطلان فاي شئ يلحقهم بسببه وما معنى نسبته اليهم ثم الاعتراض عليهم ما هذا الا جزاف صريح وتهور قبيح وأما قوله اذا علمت هذا علمت سقوط ما ذكره والد المصنف الخ فهو أصرح دليل لمن أحسن التأمل على انه لم يعرف معنى كلام والد المصنف وحاصله ان المفهوم معنى يقصد تبعا للمنطوق فلا يعتبر ممن غلب عليه الذهول اذ الامور التابعة انما يعتد بها ممن قصدها ولاحظها ومن غلب عليه الذهول لا وثوق لقصده وملاحظته وهذا معنى في غاية الحسن واللطافة لو فهمه ما أورد عليه ما أورده مما هو حقيق بقول القائل

سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

وليس في هذا المعنى توقف الدلالة على الارادة بل الذي فيه توقف اعتبارها في المعاني التابعة لا مطلقا على من يوثق منه بارادته وشتان ما بين المقامين * وأما قوله وظهر لك أيضا الجواب عن قول امام الحرمين الخ فلا يخفى عليك ما فيه اذ لم يذكر ما ظهر منه جواب عن ذلك اذ حاصل كلام الامام ان الوصف الذي لا يناسب لا يدل على انتفاء الحكم عن المسكوت وهذا صادق بان يثبت الحكم في المسكوت بطريق مفهوم الموافقة ويكون الوصف ملغى لا اعتبار به فان أراد بالجواب الذي ظهر عن كلام امام الحرمين ما ذكره بقوله لانا قدمنا الخ وكلام الامام لا يخالف ذلك فلم يذكر جوابا عنه وان أراد شيأ آخر فليس في كلامه شئ آخر يكون جوابا عنه وهذا كلام بين يديك فليتأمل المتأمل (قوله يجوز الاخبار ببعضه) قال شيخنا العلامة فيه نظر من وجهين لانه يقتضي ان الخارجي هو المخبر به لا النسبة الخارجية وان خارجي الخبر أعم من نسبته الذهنية لا مساو لها والامر بالعكس فيهما انتهى (وأقول) أما الامر الاول وهو انه يقتضي ان الخارجي هو المخبر به لا النسبة الخارجية فجوابه انا لا نسلم انه يقتضي ما ذكر بل هو صالح لكون المراد بالخارجي هو النسبة الخارجية اذ ليس فيه ما ينافي ارادة ذلك لا يقال النسبة الخارجية ليست مخبرا بها بل المخبر به هو المسند الذي هو أحد طرفيها الا انا نقول المسند مخبر به عن المخبر عنه وهو المسند اليه والنسبة الخارجية مخبر بها المخاطب أي قصد اعلامه بها وهذا هو المراد في هذا المقام اذ ليس المراد بقوله يجوز الاخبار ببعضه الا اخبار المخاطب أي اعلامه كما هو ظاهر لا يقال النسبة الخارجية لا تتبعض حتى يصح الاخبار ببعضها الا انا نقول النسبة التي لا تتبعض هي الشخصية كالتي بين زيد والقيام المشخص بخلاف غيرها كالنسبة التي في قولنا في الشام الغنم فانها تتبعض الى وقوع الكون في الشام وحصوله لاحد نوعي الغنم وهو المعلوفة ووقوع الكون فيها وحصوله للنوع الآخر وهو السائمة فان أريد الاخبار بكلها قيل في الشام الغنم أو ببعضها قيل في الشام الغنم السائمة مثلا فالخارجي الذي أخبر ببعضه هنا هو وقوع الكون في الشام وحصوله للغنم وبعضه الذي أخبر به هو وقوع الكون في الشام وحصوله للغنم السائمة سلمنا انه يقتضي ما ذكر لكن قوله بالنسبة الى هذا والامر بالعكس ان أراد به ان المخبر به ليس خارجيا فهو غير صحيح بل يلزم من خارجية النسبة خارجية المخبر به الذي هو المسند كما هو معلوم

وان أراد به المخبر به الذى هو المسند وان كان خارجيا لكن لا تجوز ارادته ههنا بالخارجى فهو ممنوع بل صحة ارادته ههنا به لا يمنع عنها عقل ولا نقل فان الحصول فى الشام فى مثال الشارح هو المخبر به وهو خارجى لا مانع من ارادته ومعنى الاخبار به هو الاخبار بوقوعه وحصوله للمخبر عنه فغاية الامر انه على حذف المضاف ومثله شائع ومعنى الاخبار ببعضه هو الاخبار بالحصة التى تخص السائمة منه أى بوقوعها وحصولها لها لان الحصول فى الشام مما يتبعض فان حصول هذا الحيوان فيها غير حصول ذاك فيها وهكذا (فان قلت) الحصة التى تخص السائمة ليست بعض الخارجى بمعنى المخبر به فى مثال الشارح بل هى تمام ذلك الخارجى فان المخبر به فى قولنا فى الشام الغنم السائمة هو الحصول فى الشام الذى يخص السائمة لا الاعم الشامل لها وللمعلوفة (قلت) ليس المراد بالخبر فى قوله لان الخبر له خارجى يجوز الاخبار ببعضه الخبر المذكور بل جنس الخبر الصادق بقولنا فى الشام الغنم فان هذا الخبر له خارجى وهو الحصول فى الشام الشامل لحصول السائمة ولحصول المعلوفة فيجوز الاخبار ببعضه وهو الحصول الذى يخص السائمة بان يأتى بخبر موضوعه الغنم السائمة كما سبقت الاشارة الى ذلك (فان قلت) تحصل مما تقرر ان المخبر به اما النسبة الخارجية أو المسند على ما تقرر فهل هذا جار على ما يأتى للمصنف ان مدلول الخبر الحكم بالنسبة لا ثبوتها (قلت) يمكن ان يجرى عليه أيضا لان المدلول وان كان هو الحكم عنده الا ان المقصود بالافادة متعلقه الذى هو النسبة بمعنى الوقوع أو اللاوقوع كما سيأتى بيانه وأما الوجه الثانى وهو انه يقتضى ان خارجى الخبر اعم من نسبته الذهنية لا مساولها والامر بالعكس أى انه مساولها لا أعم منها فما زعمه فيه من الاقتضاء المذكور ممنوع فان قيل وجه الاقتضاء الحكم بجواز الاخبار ببعض الخارجى لانه لو ساواها لم يمكن الاخبار ببعضه مع امتناع الاخبار ببعضها قلنا هذا لا يدل لانا ان حملنا الخارجى على المخبر به فالامر واضح لمباينة النسبة حينئذ فلا يتصور ان يكون بينهما عموم ولا مساواة وان حملناه على النسبة الخارجية فالحكم الاخبار ببعضها سواء كان بمعنى الاخبار ببعض متعلقها أو ببعض نفسها على ما تقدم بيانه لا يقتضى ما ذكر لان التبعيض بالنسبة لمطلق النسبة لا لنسبة هذا الخبر فالمعنى ان نسبة هذا الخبر أو متعلقها بعض من مطلق النسبة أو من متعلق مطلق النسبة بمعنى ان نسبة هذا الخبر فرد من مطلق النسبة ومتعلق نسبة فرد من مطلق المتعلق مثلا قولنا فى الشام الغنم السائمة له نسبة خارجية وهى وقوع الحصول فى الشام للغنم السائمة فى الخارج لهذه النسبة متعلق وهو الحصول فى الشام الخارجى وهما فردان من وقوع الحصول فى الشام للغنم مطلقا ومن مطلق الحصول فى الشام الشامل لحصول السائمة ولحصول المعلوفة والحاصل ان المعنى ان نسبة بعض الاخبار كقولنا فى الشام الغنم يجوز الاخبار ببعضها أو ببعض متعلقها بان يؤتى بخبر آخر يفيد ذلك كقولنا فى الشام الغنم السائمة فتأمل * واعلم ان هذا كله من باب المجاراة فى البحث وبيان ما فى نظره هذا والا فدفع هذا النظر لا يلزم واحدا من المصنف والشارح اذ لم يزيدا على حكايته بدليله ولم ينتصب واحد منهما لاختياره ولا لتأييده بل كلاهما يعتقد ان ضعفه ورده كما لا يخفى وقد صرحوا بان الحكاية لا تعترض الا مجازا والله أعلم (قوله فاتفقوا على حجيته) قال شيخنا العلامة قدم انه فسر الحجية بكونها مدلول اللفظ وذلك

فاتفقوا على حجيته وان اختلفوا فى طريق الدلالة عليه كما تقدم

مانع من الاتفاق عليها كما يشهد به قوله وان اختلفوا فليتأمل انتهى (وأقول) قدمر بيان بطلان ما زعمه من أنه فسر الحجية بكونها مدلول اللفظ وحينئذ بطل ما رتبه على ذلك من قوله وذلك مانع من الاتفاق عليها الخ (قوله مسئلة الغاية قيل منطوق) فيه أمران الاول ان قوله الغاية على حذف مضاف أى مدلول أو مفاد أو حكم الغاية مثلا ويحتمل ان يكون اسما فى الاصطلاح للمدلول مثلا والثانى قال الزركشى ذهب القاضى أبو بكر الى ان الحكم فى الغاية منطوق وادعى ان أهل اللغة اتفقوا على ما يقوم مقام نصهم على ان تعليق الحكم بالغاية موضوع للدلالة على ان ما بعدها خلاف ما قبلها لانهم اتفقوا على ان الغاية ليست كلاما مستقلا فان قوله تعالى حتى تنكح زوجا غيره وقوله حتى يطهرن لابد فيه من اضمار لضرورة تفهيم الكلام وذلك المضمر اما ضد ما قبله أو غيره والثانى باطل لانه ليس فى الكلام ما يدل عليه فتعين الاول ويقدر حتى يطهرن فاقربوهن وحتى تنكح فتحل قال والاضمار بمنزلة الملفوظ فانه انما يضمر لسبقه الى فهم العارف باللسان وعلى ذلك جرى صاحب البديع من الحنفية فقال هو عندنا من قبيل دلالة الاشارة لا المفهوم ومن هذا يعلم ان كلام ابن الحاجب فى النقل عن القاضى مقتضى انه مفهوم ليس بجيد وكلام القاضى فى التقريب مصرح بما ذكرنا لكن الجمهور على انه مفهوم ومنعوا وضع اللغة لذلك اه كلام الزركشى وقضية ما نقل عن القاضى انه أعنى القاضى أراد بالمنطوق اما المنطوق الصريح لانه جعل المعنى المراد فى الآية مدلولا عليه باللفظ المقدر وحكم بان المقدر بمنزلة الملفوظ وهذا لا يكون الا منطوقا صريحا لانه لا معنى للمنطوق الا ما دل عليه بلفظ مستعمل فيه وهذا على هذا التقدير كذلك واما المنطوق الاشارى ويكون المنطوق الاشارى عنده ما كان مدلولا بالوضع للفظ غير مستقل ويكون الاضمار الذى اعتبره بيانا للمعنى لانه يقصد وذلك اللفظ فى نظم الكلام فلا يكون المنطوق الاشارى عنده ما كان لازم ما وضع له اللفظ كما هو قياس ما قال به ابن الحاجب من ان دلالة اللفظ على لازم ما وضع له ثم ان جواب الجمهور عما قاله القاضى يقتضى انه لو ثبت قالوا به وقد وافقهم المصنف فقد يقتضى ذلك منه انه لا يجرى على اصطلاح ابن الحاجب المذكور فان صح ذلك كان هو مختاره فى هذا الكتاب فليتأمل جدا فى المقام (قوله والحق انه مفهوم) قال شيخنا العلامة قد علمت فيما مر أن قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره يدل على ثبوت حلها له بعد نكاح زوج غيره وأنه معنى غير مقصود أى اصالة فينطبق عليه حد المنطوق الاشارى فالحق هو الاول انتهى (وأقول) أما أولا فقد تقدم ان قضية المنقول عن القاضى القائل بأن الغاية منطوق انه أراد اما المنطوق الصريح واما المنطوق الاشارى لكن بمعنى ما كان مدلولا وضعيا بلفظ غير مستقل لا بمعنى ما كان لازم ما وضع له اللفظ كما هو الموافق لطريقة ابن الحاجب وحينئذ فما ذكره الشيخ لا ينتج حقية المنطوق بواحد من هذين المعنيين وأما حقيته بالمعنى الذى أراده الموافق لتفسير ابن الحاجب لغير الصريح فلا يفيد لان كلام المصنف ليس فى ذلك وأما ثانيا فلقائل أن يمنع ان مجرد الدلالة على ما ذكر يكفى فى كونه منطوقا اشاريا لان شرطه أن يكون لازما للموضوع له كما قدمه واللزوم هنا ممنوع لتوقف الحل بعد نكاح زوج غيره على أمور أخر قد لا توجد كطلاق الزوج الآخر وانقضاء عدته وبعد وجوده قد يقوم مانع آخر وقد جزم ابن الحاجب بانها

* (مسئلة الغاية قيل منطوق) أى بالاشارة كما تقدم لتبادره الى الاذهان (والحق) انه (مفهوم) كما تقدم ولا يلزم من تبادر الشئ الى الاذهان أن يكون منطوقا

مفهوم مع قوله بانقسام المنطوق الى صريح وغيره كالاشارة على ان المنطوق الاشارى من افراد المنطوق الغير الصريح كما تقرر ولا نسلم ان المصنف فى هذا الكتاب يرى انقسام المنطوق الى الصريح وغير الصريح فيجوز أن يكون غير الصريح عنده من أقسام المفهوم ولا ينافيه ما سبق من قوله ثم ما قيل انه منطوق أى بالاشارة وقوله مسئلة الغاية قيل منطوق أى بالاشارة كما تقدمت الاشارة الى ذلك أو يرى انقسامه اليهما لكنه تفسير غير الصريح بما تقدمت الاشارة اليه لا بالمعنى الذى فسره به ابن الحاجب وحينئذ فيجوز أن يريد بقوله والحق انه مفهوم نفى كونه منطوقا مطلقا بناء على انحصار المنطوق عنده فى الصريح الذى ليس هذا منه أو نفى كونه منطوقا اشاريا بالمعنى الذى تقدمت الاشارة اليه لا بالمعنى الذى قاله ابن الحاجب وهذا هو الموافق لما دل عليه كلام الشارح من حمله على انه أراد نفى كونه منطوقا اشاريا فليتأمل (قوله يتلوه الشرط) أقول قد يستشكل تأخر الشرط مع ان معناه ما يلزم من عدمه العدم بخلاف الغاية لا يقال هذا لا يرد لانه يلزم من عدمه عدم المشروط وهذا أمر خارج عن المفهوم الذى الكلام فيه مثلا قوله تعالى وان كن أولات حمل فأنفقوا عليهن يلزم من عدم الحمل عدم الانفاق عليهن وهذا أمر خارج عن المفهوم فاللزوم الذى أفاده الشرط غير متعلق بالمفهوم حتى يترجح به مفهوم الشرط على مفهوم الغاية لانا نقول هذا وهم محض بل لم يتعلق اللزوم الا بالمفهوم لان مفهوم هذه الآية مثلا ان غير أولات الحمل لا يجب الانفاق عليهن وهذا بعينه هو الذى لزم من عدم الشرط نعم يمكن أن يجاب بأن الكلام فى الشرط اللغوى ومعناه لا يجب أن يكون شرطا عقليا فاللزوم فيه لا يلزم أن يكون عقليا فلا يقاوم المنطوق فما قيل بانه منطوق أقوى مما لم يقل أحد بأنه منطوق نعم قد يكون معنى الشرط اللغوى شرطا عقليا فيكون اللزوم فيه عقليا وحينئذ لا يبعد تقديمه على مفهوم الغاية فليتأمل (قوله ومثله) أى الشرط كما قاله السيد فى ذلك فصل المبتدا ينبغى أن يكون مثل فصل المبتدا طريق الحصر بلا فصل بل بتعريف الجزءين أو بعموم الاول وخصوص الثانى على ما سبق كما فى العالم زيد وزيد العالم والكرم فى العرب والأئمة من قريش (قوله فمطلق الصفة) قال شيخ الاسلام فيه تجوز لانه شامل للصفة المناسبة وغير المناسبة والمراد به غير المناسبة كما نبه عليه الشارح انتهى أقول يحتمل أن التجوز بحذف المضاف والتقدير فباقى مطلق الصفة وهو غير المناسبة ويحتمل انه باطلاق اسم المطلق على المقيد لان لفظ مطلق الصفة اسم لمفهوم الصفة الشامل للمناسبة وغير المناسبة وقد أريد به غير المناسبة فقط ويحتمل انه بان أريد باطلاق الصفة على المناسبة تجردها وخلوها عنها الا عدم اعتبارها الذى هو الظاهر من اطلاق صفة المناسبة والقرينة على التقديرات الثلاث الاستحالة التى عدوها من قرائن المجاز وبيان ذلك ان لمطلق الصفة فردين صفة مناسبة وصفة غير مناسبة وقد رتب بين مطلق الصفة والصفة المناسبة وهذا الترتيب ممكن بالنسبة للفرد الثانى محال بالنسبة للاول لانه ان اتحدت الصفتان المرتب بينهما فالترتيب بين الشئ ونفسه محال وان اختلفتا فتقديم احداهما على الاخرى ترجيح من غير مرجح وهو محال أيضا والحاصل ان المصنف تجوز بقرينة ومثله جائز كما لا يخفى نعم لو اختلفت الصفتان المناسبتان لكن كانت احداهما أنسب لم يبعد تقديم مفهومها وأما قوله كما نبه عليه الشارح

(يتلوه) أى الغاية (الشرط) اذ لم يقل أحد انه منطوق وفى رتبة الغاية اعا فسيأتى قول انه منطوق أى بالاشارة كما تقدم ومثله فى ذلك فصل المبتدا وتقدم ان مرتبة الغاية تلى مرتبة لا عالم الا زيد (فالصفة المناسبة) تتلو الشرط لان بعض القائلين به خالف فى الصفة (فمطلق الصفة) عن المناسبة (غير العدد) من نعت وحال وظرف وعلة غير مناسبات

فهى سواء تتلو الصفة المناسبة (فالعدد) ٤٢ يتلو المذكورات لانكار قوم له دونها كما تقدم (فتقديم المعمول) اثر المفاهيم

(لدعوى البيانيين) فى فن المعانى (افادته الاختصاص) أخذا من موارد الكلام البليغ (وخالفهم ابن الحاجب وأبو حيان) فى ذلك (والاختصاص) المفاد (الحصر) المشتمل على نفى الحكم عن غير المذكور كما دل عليه كلامهم (خلافا للشيخ الامام) والد المصنف (حيث أثبته وقال ليس هو الحصر) وانما هو قصد الخاص من جهة خصوصه فان الخاص كضرب زيد بالنسبة الى مطلق الضرب قد يقصد فى الاخبار به لا من جهة خصوصه فيؤتى بألفاظه فى مراتبها وقد يقصد من جهة خصوصه كالخصوص بالمفعول للاهتمام به فيقدم لفظه لافادة ذلك نحو زيدا ضربت فليس فى الاختصاص ما فى الحصر من نفى الحكم عن غير المذكور وانما جاء ذلك فى اياك نعبد للعلم بأن قائليه أى المؤمنين لا يعبدون غير الله وحاصله ان التقديم للاهتمام وقد ينضم اليه الحصر لخارج واختاره المصنف فى شرح المختصر وأشار اليه هنا بقوله لدعوى البيانيين (مسئلة انما) بالكسر (قال الآمدى وأبو حيان)

فينبغى أن لا يكون التنبيه من مجرد قوله عن المناسبة عقب قوله مطلق الصفة لان ذلك لا يفيد التقييد بعدم المناسبة وانما يفيد عدم التقييد بالمناسبة كما هو ظاهر بل من قوله بعد غير مناسبات (قوله فهى سواء) قال الزركشى واقتضى كلامه أى المصنف ان بقية أقسام مفهوم الصفة من العلة والظرف والحال على السواء وينبغى أن يكون أعلاها العلة لدلالتها على الايماء فهى قرينة من المنطوق انتهى وفى تصريح الشارح بمقتضى كلام المصنف مخالفة له (قوله لدعوى البيانيين) ينبغى أن يكون علة لما تضمنه قوله فتقديم المعمول من اثبات مفهوم تقديم المعمول لا لترتيبه على ما قبله وتأخيره عنه كما يتوهم من العبارة فانه لا يفيد ذلك كما لا يخفى فليتأمل (قوله خلافا للشيخ الامام الخ) أقول قد يفهم من العبارة أن اختلاف الشيخ الامام مع غيره فى تفسير مراد البيانيين وفيه نظر لان عبارات البيانيين فى تقرير تقديم المعمول والتمثيل له وتطبيق الامثلة مصرحة بارادتهم الحصر بل منهم من عبر بلفظ الحصر كما لا يخفى كل ذلك على الواقف على كلامهم فكيف يتأتى له مع ذلك تفسير عبارتهم بما ذكره فالظاهر ان الشيخ الامام لم يذكر ما قاله تفسير المرادهم بل لبيان مختاره فيكون موافقا لابن الحاجب وأبى حيان فى عدم افادة التقديم الحصر وان أوهم صنيع المصنف خلافه ولعل الحامل على هذا الصنيع تكلم الشيخ الامام على عبارة الاختصاص وتفسيرها بما ذكره وحمل عبارة غير البيانيين عليه بخلاف ابن الحاجب وأبى حيان لم يتعرضا لشئ من ذلك بل لمجرد المخالفة فى افادة التقديم الحصر مع اعتقادهما ان الاختصاص والحصر بمعنى (قوله حيث أثبته وقال ليس هو الحصر) قال الكورانى ونقل عنه انه قال الفضلاء لم يقولوا فى تقديم المعمول بلفظ الحصر بل أتوا بلفظ الاختصاص وحاصل ما قاله راجع الى ما ذكره الشيخ ابن الحاجب من ان مجرد التقديم للاهتمام ثم قال والحصر فى اياك نعبد يفهم من القرائن لا من التقديم غاية ما فى ذلك ان الشيخ ابن الحاجب لا يطلق الاختصاص على ما تقدم وهذا يطلقه واستدل على ما نقل عنه بعض الشارحين بانه لو كان التقديم يفيد لافاده فى قوله تعالى أفغير دين الله يبغون ولا يجوز أن يراد الحصر لفساد المعنى لانه قبل دخول الهمزة على تقدير الحصر يكون معناه غير دين الله يبغون وبعد دخول همزة الانكار الذى هو معنى النفى يكون المنكر حصر الطلب فى غير دين الله ولا يلزم منه انكار اشتراك الطلب لدين الله ولغير دين الله ونحن نقول قد ذكر الشيخ عبد القاهر ونقل عنه المحققون ان النفى اذا دخل كلاما فيه قيد تارة يتوجه الى القيد مع بقاء أصل الفعل كقولك وقد ضربت عبدك ما ضربته عبثا وتارة يتوجه الى المقيد فينتفى مع قيده كقوله تعالى وما قتلوه يقينا اذ القتل منفى من أصله والاعتماد فى ذلك على القرائن اذا تقرر هذا فنقول فى قوله تعالى أفغير دين الله يبغون انما توجه النفى المستفاد من الهمزة على أصل الفعل وهو طلب غير دين الله مطلقا لا على القيد الذى هو معنى الحصر المستفاد من التقديم قبل دخول الهمزة كما ظهر لك فى قوله تعالى وما قتلوه يقينا وهذا مما لا ريب فيه وأما قوله ان الفضلاء لم يذكروا الا لفظ التخصيص فمما لا ينبغى أن يصدر عن مثله لان الاعتبار بالمعنى لا باللفظ وحيث أرادوا بالاختصاص معنى الحصر لا فرق بين التعبير عنه بلفظ الحصر والاختصاص قال الزمخشرى فى أول سورة التغابن قدم الظرفان ليدل بتقديمهما على

اختصاص

اختصاص الملك والحمد بالله تعالى ثم قال ما حاصله ان الحمد اذا اختص بالله ولم يتجاوزه فكيف يحمد الانسان على فعله الحسن وأجاب بأن ذلك الحمد مجاز مع ان الشيخ عبد القاهر الذى هو قدوتهم كلامه مشحون بلفظ الحصر وفى بعض الشروح انه قد يحتج لتغايرهما بقوله تعالى والله يختص برحمته من يشاء اذ لا يجوز أن يقال يحصر رحمته لانه لا يمكن حصرها وهو التبس عليه معنى الحصر المراد هنا وهو اثبات الحكم للمذكور ونفيه عما عداه بالحصر الذى هو الاحصاء والاحاطة ولا يشك عاقل فى صحة قولنا رحمة الله مخصرة فى المؤمنين أى فى الآخرة لا تتجاوزهم الى الكفار وان كانت رحمته لا يحيط بها أحد كما ولا كيفا وانما تعرض لهذه المباحث نصحا للمستفيدين الطالبين للحق والانفة وطها فى غاية الجلاء انتهى (وأقول) أما قوله ونحن نقول الخ فهو كلام قريب وكان الشيخ الامام نظر الى الاستعمال الاكثر من توجه النفى الى القيد لكن يخدش استدلاله حينئذ احتمال ارادة الاستعمال الآخر وان كان أقل كما هو المراد فى نحو ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع أى لا شفاعة ولا طاعة وأما قوله فمما لا ينبغى أن يصدر عن مثله لان الاعتبار بالمعنى الخ فغير موجه بل هو ساقط لان مقصود الشيخ انهم عبروا بلفظ الاختصاص ولا يلزم انهم أرادوا به الحصر فهو يمنع ارادتهم الحصر به فكيف يرد هذا بأنهم حيث أرادوا بالاختصاص معنى الحصر لا فرق بين التعبيرين والظاهر انه أراد بالفضلاء غير هؤلاء المتأخرين المشهورين بفن البيان كالسكاكى والزمخشرى وأما هؤلاء فهو قاصد مخالفتهم فلا يرد عليه ما قاله الزمخشرى ونحوه وأما قوله وفى بعض الشروح الخ فراده من بعض الشروح شرح الزركشى لكن ما زعمه من الالتباس غير صحيح بل ليس مراده الا الحصر المشهور الذى هو الاثبات والنفى ووجه ما قاله حينئذ ان رحمة الله تعالى لما ثبت وقوعها وعمومها الكل مخلوق دنيا وأخرى اذ الكفار مرحومون فى الآخرة حتى فى جهنم ومن رحمتهم فيها عدم تعذيبهم بأشد مما هم فيه مما هو ممكن كما لا يخفى لم يمكن حصرها فى أحد بمعنى ثبوتها له دون غيره فلا يمكن فان قيل هذا مسلم اذا أريد مطلق الرحمة فان أريد نوع مخصوص منها أمكن الحصر بالمعنى المذكور قلنا هذا اعتراض آخر ويجوز أن يكون الزركشى أشار اليه بقد التقليلية فلا يكون الاعتراض بالالتباس الذى زعمه وبذلك يظهر انه لا منشأ لما زعمه من الالتباس الا التباس مراد الزركشى عليه وعدم اهتدائه اليه (قوله كقول أبى حنيفة من جملة ما تقدم عنه) قال الكمال قد قدمنا ان الحصر المفاد بانما عند الحنفية عبارة ومنطوق كما حرره شيخنا فى تحريره فكلام الشارح هنا منتقد انتهى (وأقول) قد قدمنا ما يدفع هذا الانتقاد وحاصله ان قول الحنفية بما ذكر لا يستلزم قول أبى حنيفة به وكثيرا ما يخالف الحنفية أبا حنيفة كما هو معلوم والشارح انما نقل عن أبى حنيفة فالاعتراض عليه بقول الحنفية بخلافه انما يصح بعد ان يثبت قول أبى حنيفة به ولم يفعل بل لو ثبت قوله به لم يلزم الاعتراض ايضا لجواز اختلاف قوله لظهور انه كثيرا ما يختلف أقوال الائمة (قوله الكيا الهراسى بكسر الهمزة والكاف) قال الكورانى وافق الكيا فى المتن بكسر الكاف وفتح همزة الوصل اذ اللام فيه للتعريف ولفظ كيا مجردا عن اللام اسم جنس لطائفة من ملوك العجم كتبع الملك حمير وقيصر الملك الروم وكسر الهمزة على ما فى بعض الشروح سهو ظاهر انتهى واقول ما ذكره

كقول أبى حنيفة من جملة ما تقدم عنه (لا تفيد الحصر) لانها ان المؤكدة وما الزائدة الكافة فلا تفيد النفى المشتمل عليه الحصر وعلى ذلك حديث مسلم انما الربا فى النسيئة اذ ربا الفضل ثابت اجماعا وان تقدمه خلاف واستفادة النفى فى بعض المواضع من خارج كما فى انما الهكم الله فانه سيق للرد على المخاطبين فى اعتقادهم الهية غير الله تعالى (و) قال الشيخ (أبو اسحق الشيرازى والغزالى و) صاحبه أبو الحسن (الكيا) الهراسى بكسر الهمزة والكاف ومعناه فى لغة الفرس الكبير (والامام) الرازى (تفيد) الحصر

المشتمل على نفي الحكم عن غير المذكور نحو انما قام زيد أي لا عمرو او نفي غير الحكم عن المذكور نحو انما زيد قائم أي لا قاعد (فهما وقيل نطقا) أي بالاشارة كما تقدم لتبادر الحصر الى الاذهان منها وان عورض في بعض المواضع بما هو مقدم عليه كما في حديث الربا السابق ولا بعد في افادة المركب ما لم تفده أجزاؤه ولم يذكر المصنف امام الحرمين مع قوله بانما كما تقدم لانه لم يصرح بأنه مفهوم ولا منطوق (و) أنما (بالفتح الاصح ان حرف أن فيها) من حيث انه من افراد أن (فرع) ان (المكسورة) فهي الاصل لاستغنائها بمعموليها في الافادة بخلاف المفتوحة لانها مع معموليها بمنزلة مفرد وقيل المفتوحة الاصل لان المفرد أصل للمركب وقيل كل أصل لان له محالا يقع فيها دون الآخر (ومن ثم) أي من هنا وهو ان المفتوحة فرع المكسورة أي من أجل ذلك اللازم له فرعية أنما بالفتح لانما بالكسر (ادعى الزمخشري) في تفسير قل انما يوحى الي أنما الهكم اله واحد وتبعه البيضاوي فيه (افادتها) أي افادة انما بالفتح (الحصر) كانما بالكسر لان ما ثبت للاصل يثبت للفرع حيث لا معارض والاصل انتفاؤه والزمخشري وان لم يصرح بهذا المأخذ فقوة كلامه تشير اليه ومعنى الآية على هذا ما قاله ان الوحي الى رسول الله صلى الله عليه وسلم والعجب

الشارح من كسر الهمزة تبع فيه الاسنوي في المهمات كما قاله شيخ الاسلام ودعوى السهو غير مسموعة بلا ابداء سند صحيح صريح خصوصا مع نقل الاسنوي ذلك عن الامام الثبت الضابط ومجرد كون اللام للتعريف لا يقتضي ذلك في غير لغة العرب اذ لهم تصرف لا يوافق تصرفات العرب فليتأمل (قوله المشتمل على نفي الحكم عن غير المذكور الى قوله أو نفي غير الحكم عن المذكور الخ) قال شيخنا العلامة ثم في صدق حد المفهوم على النفي الثاني نظر لا يخفى انتهى وأقول لا وجه لهذا النظر فضلا عن وصفه بعدم الخفاء كما لا يخفى فتأمل (قوله لانه لم يصرح بأنه مفهوم ولا منطوق) أقول قد يناقض هذا قوله السابق قبيل مسئلة الغاية قيل منطوق مانصه وأما غيرهما مما تقدم فصرح أي امام الحرمين منه بالعلة الى ان قال وانما فان هذا يفيد المفهومية لان كلامه فيها ويمكن أن يجاب بأن مراده من السابق ان كلام الامام ظاهر بقرينة السياق في ارادة المفهوم لكنه لم يصرح به ولا ينافي ذلك قوله فصرح منه بالعلة وانما لان التصريح بالاداة لا بأن افادتها بطريق المفهوم وفيه نظر ولعل الوجه في الجواب ان مراد الامام بالمفهوم المدلول وهو محتمل للمفهومية والنطقية والذي رأيته في البرهان فيما يتعلق بانما مانصه لا يجوز أن يكون من غرض المتكلم في التخصيص باللقب نفي ما عدا المسمى بلقبه فان الانسان لا يقول رأيت زيدا وهو يريد الاشعار بانه لم ير غيره فان هو أراد ذلك قال انما رأيت زيدا وما رأيت الا زيدا انتهى فقوله فان هو أراد ذلك قال انما رأيت زيدا صريح في ان قولك انما رأيت زيدا كما يفيد رؤية زيد يفيد عدم رؤية غيره لكن ليس في هذا الكلام تصريح بان افادته عدم رؤية زيد بطريق المفهوم أو بطريق المنطوق لكنه بواسطة السياق ظاهر في الاول ثم رأيت شيخ الاسلام قال لا يقال بل صرح بأنه مفهوم فيما نقله عنه الشارح في مسئلة المفاهيم الا اللقب حجة لانا نقول صرح ثم بأنه مفهوم يفيد الحصر لا بانه يفيد مفهوما أو منطوقا أي بالاشارة اه فليتأمل هذا الجواب فانه لم يظهر الفرق بين كونه مفهوما يفيد الحصر وكونه يفيد الحصر مفهوما فان تركيب انما يفيد أحد جزئي الحصر وهو اثبات الحكم للمذكور منطوقا والجزء الآخر وهو نفي الحكم عن المسكوت هو محل الخلاف في انه مفهوم أو منطوق كما هو ظاهر فلا معنى لافادته الحصر مفهوما اذ كونه مفهوما يفيد الحصر الا انه دل على النفي المحقق للحصر بطريق المفهوم الا ان يريد بقوله مفهوما من قوله مفهوما يفيد الحصر معنى مدلولا وهو صادق بالمفهوم والمنطوق فليتأمل (قوله اللازم له فرعية انما) قال شيخنا العلامة انما أحوجه الى ملزوم ذلك واستلزامه له جعله ان بالفتح من حيث هي فرع ان بالكسر من حيث هي ولو حمل المتن على ظاهره من كون ان بالفتح في انما فرع ان بالكسر في انما استغنى عنهما لانه أي اللازم بعينه وهو المأخوذ حقيقة اه وأقول ما زعمه من انه لو حمل المتن على ما ذكر استغنى عنهما فهو ممنوع منعا واضحا لان فرعية ان بالفتح في انما لان بالكسر في انما غير فرعية مجموع انما بالفتح لمجموع انما بالكسر اذ فرعية جزء احدى الكلمتين لجزء الاخرى غير فرعية احدى الكلمتين للاخرى فلا بد في بيان كون ما ذكره منشأ لما ذكره الزمخشري من بيان استلزام الفرعية الاولى للفرعية الثانية لانها هي المنشأ بالحقيقة لما ذكره الزمخشري ولعمري ان هذا في غاية الظهور فلله در هذا الشارح

والعجب كيف خفى هذا مع ظهوره على الشيخ ولكن حبك للشئ يعمى ويصم على انه قد يمنع ظهور المتن فى ان ما جعله أصل أن المفتوحة فى أنما هو ان المكسورة فى انما بل ظاهره انه ان المكسورة منفردة أو مطلقا فتأمل (قوله أى فى أمر الاله) قال المحشيان نبه به على ان القصر بانما اضافى لا حقيقى اه (وأقول) فيه نظر اذ التنبيه على ان القصر اضافى ليس بقوله أى فى أمر الاله بل بقوله أى لا يتجاوزه الى ان يكون الاله متعددا ولهذا قال شيخنا العلامة قوله أى فى أمر الاله تخصيص للوحى المقصور لصدق القصر لا الاشارة الى انه اضافى لان الاضافى تخصيص شئ بشئ بالاضافة الى معين آخر لا الى جميع من عداه اه أى وتخصيص الوحى بالوحدانية ليس بالاضافة الى أمر الاله بل بالاضافة الى التعدد وقد يجاب عنهما بان هنا اضافتان احداهما كون الوحى فى أمر الاله لا فى أمر غيره والثانية كونه بالنسبة من أمر الاله الى وحدانيته دون غيرها فيه فكلامهما بالنسبة للاضافة الاولى ثم قال فى قوله أى لا يتجاوزه الخ اشارة الى ان القصر الاول اضافى لانه قصر الوحى فى أمر الاله على وحدانيته بالاضافة الى تعدده فقط لا الى جميع ما عداها الان منه ما أوحى اليه به نحو كونه عالما مريدا قادرا اه (قوله على استئثار الله تعالى بالوحدانية) قال شيخنا العلامة فيه تدافع لان الاستئثار هو الانفراد فهو اشارة الى القصر الثانى فى الآية واستئثار هو القصر والله تعالى هو المقصور عليه والوحدانية هو المقصور والمخاطب بهذا القصر من يعتقد الشركة فى المقصور وهم المشركون كما نبه عليه قريبا واعتقاد الشركة فى الوحدانية تدافع لا خفاء فيه فالصواب ان يقول بالالوهية التى هى مصدر الهكم الواقع فى الآية مقصورا والتعبير عن المقصور عليه فى الآية وهو اله واحد بالله تعالى نظرا الى انه المراد منه كأنه قال انما الهكم الله ثم فى التعبير باستئثار اشارة الى ان القصر الثانى قصر افراد وهو عدم الشركة فهى ملحوظة منه نفيا اه وأقول اما التدافع الذى زعمه فمعناه ان الشركة والوحدانية متنافيان لان الشركة تقتضى التعدد والوحدانية تقتضى عدم التعدد فالشركة فى الوحدانية غير متصورة قطعا فلا يتصور من عاقل اعتقاد الشركة فى الوحدانية واما الاعتراض بهذا التدافع فهو مبنى على غير أساس وذلك لانه مبنى على حمل القصر الثانى فى كلام الزمخشرى على انه من قصر الصفة على الموصوف قصر افراد حتى يكون للرد على من اعتقد اشتراك الوحدانية بين الله تعالى وبين غيره لان المخاطب بقصر الصفة على الموصوف قصر افراد من يعتقد اشتراك الصفة بين موصوفين كما تقرر فى محله أما الحمل على انه من قصر الصفة على الموصوف فهو صريح قوله والله تعالى أى المعبر عنه باله واحد كما يفهم من تصويبه الآتى وهو الموافق لقاعدة أن انما القصر الاول على الثانى هو المقصور عليه والوحدانية أى المعبر عنها بالهكم كما يفهم من تصويبه الآتى وهو الموافق لقاعدة انما المذكور هو المقصور وأما الحمل على انه قصر افراد فهو صريح قوله من يعتقد الشركة فى المقصور وقوله واعتقاد الشركة فى الوحدانية لكن هذا أعنى حمل القصر الثانى على ما ذكروهم فاحش فانه شئ لا يقتضيه كلام الزمخشرى الذى حكاه عنه الشارح ولا ضرورة به بوجه من الوجوه اليه مع عدم استقامته فى نفسه لان قصر الصفة على الموصوف قصر افراد انما يخاطب به من يعتقد اشتراك الصفة بين موصوفين وهذا الاعتقاد لا يتصور هنا من عاقل

أى فى أمر الاله مقصور على استئثار الله تعالى بالوحدانية أى لا يتجاوزه الى أن يكون الاله كغيره متعددا

ابداهة استحالة ذلك الاشتراك هنا اذا اشتراك موصوفين فى الوحدانية أى الوحدة فى الالوهية
من أظهر المحالات (فان قلت) بل كلام الزمخشرى يقتضى ان القصر من قبيل قصر الافراد
لان قوله استئثار الله بالوحدانية أى انفراده بها يدل على ان المخاطب يعتقد الاشتراك فيها وتعدد
الموصوف بها (قلت) ستعلم قريبا جواب ذلك وانما هو أعنى القصر الثانى من قصر الموصوف
أى الهكم بمعنى معبودكم بالحق على الصفة اى الوحدانية المعبر عنها باله واحد أى لا يتجاوز ذلك
الصفة التى هى الوحدانية أى الوحدة فى الالوهية الى صفة أخرى كالتعدد فيها الذى اعتقده
المشركون على ما هو قاعدة انما من دلالتها على قصر الجزء الاول بعدها على الثانى وعلى ما هو
الظاهر الخالى عن التكلف من موصوفية الهكم بقوله اله واحد بخلاف العكس لاحتياجه
الى التكلف ومخالفة الظاهر كما لا يخفى قصر قلب فهو للرد على من اعتقد عكس حكم المتكلم
الذى هو الوحدانية وذلك العكس هو التعدد وان الاله أى المعبود بالحق موصوف بالتعدد
لا بالوحدانية وعلى هذا فسقوط ما توهمه من التدافع مما لا يحوم حوله خفاء اذ لا تنافى بين
التعدد والاله فيتصور اعتقاد تعدده (فان قلت) بل بينهما تناف كما يعلم من أدلة امتناع التعدد
المقررة فى علم الكلام (قلت) التدافع المعترض به ليس هو التنافى مطلقا ولو بحسب دلالة الدليل
والا لزمه ثبوت التدافع فيما صوبه اذ فى اعتقاد الشركة فى الالوهية تناف باعتبار دلالة الدليل
اذ قد دل البرهان على استحالة تعدد الاله بل هو التنافى بحسب بديهة العقل أو نقول باعتبار
مجرد تصور مفهوم الشيئين فتأمله واما ما صوبه فلا يخفى ما فيه من التكلف الذى لا حامل عليه
ولا داعى اليه لانه جعله من قبيل قصر الصفة على الموصوف المحوج الى جعل الهكم على الصفة
واله واحد على الموصوف مع انه لا يخفى على عاقل فضلا عن فاضل ان العكس هو الاليق ان لم
يكن واجبا اذ لا يفهم من الهكم اله واحد الا موصوفية الاول وصفية الثانى فما صوبه ليس الا
من عكس الصواب بلا ارتياب بل عبارة الزمخشرى مصرحة بذلك حيث قال ما نصه انما لقصر
الحكم على شئ أو لقصر الشئ على حكم كقولك انما زيد قائم وانما يقوم زيد وقد اجتمع المثالان
فى هذه الآية لان انما يوحى الى مع فاعله بمنزلة انما يقوم زيد وأنما الهكم اله واحد بمنزلة انما زيد
قائم وفائدة اجتماعهما الدلالة على ان الوحى الى رسول الله مقصور على استئثار الله بالوحدانية
انتهى فانظر قوله وأنما الهكم اله واحد بمنزلة انما زيد قائم فانه صريح قطعا فى حمله على قصر
الموصوف على الصفة كما هو فيما نظره به أعنى انما زيد قائم وعبارة القاضى البيضاوى اى ما يوحى
الى الا انه لا اله لكم الا اله واحد وذلك لان المقصود الاصلى من بعثته مقصور على التوحيد
فالاولى لقصر الحكم على الشئ والثانية على العكس انتهى وهى أيضا صريحة فى ان القصر الثانى
من قصر الموصوف على الصفة فانه جعله من قصر الشئ على الحكم وقصر الشئ على الحكم لا خفاء
فى انه من قصر الموصوف على الصفة ومما يوضح ذلك انه لو قيل انما الهكم واحد لم يكن الا من
قصر الموصوف على الصفة فزيادة اله للتوطئة للوصف بواحد والاشارة الى ان المراد الوحدة فى
الالوهية لا تفسير ذلك وأما قوله ثم فى التعبير باستئثار اشارة الى ان القصر الثانى قصر افراد
فاقول فيه ان تفسير الزمخشرى بما ذكر وان أوهم ذلك لكنه غير مراد له قطعا بل لم يرد الا قصر
القلب وكأنه أراد باستئثار الله بالوحدانية اختصاصه بها بمعنى انه لم يتجاوزها الى تعدد الاله

لايمنى انفراده بها بمعنى عدم مشاركة غيره له فيها كما صرح ببيان ذلك الشارح بقوله أى لايتجاوزه
الى ان يكون الاله كغيره متعددا كما عليه المخاطبون انتهى فانه يلزم من اعتقاد المخاطبين تعدد
الاله كون القصر قصر قلب لتنافى صفتى التعدد والوحدانية وبداهة استحالة اجتماعهما اذلا
يمكن مع اعتقاد التعدد اعتقاد الوحدانية فحيث اعتقد المخاطب التعدد لم يمكن أن يكون
القصر الامن قبيل قصر القلب وكيف يقع من عاقل فضلا عن فاضل فضلا عن مثل الزمخشرى
أحد مشاهير فرسان البلاغة ارادة قصر الافراد هنا مع ما تبين انه من قصر الموصوف وقد
شرطوا فيه عدم تنافى الوصفين ليصح اعتقاد المخاطب اجتماعهما فى الموصوف وتنافيهما هنا من
أجلى البديهيات بل لو كان من قصر الصفة لم يمكن من مثل الزمخشرى أيضا ارادة قصر الافراد
اذ لابد فيه من امكان الاشتراك فى الصفة ليصح اعتقاد المخاطب الاشتراك فيها كما هو ظاهر وان لم
يصرحوا به فيما علمت (فان قلت) يكفى فى الاعتراض ايهام العبارة (قلت) فيرجع الاعتراض الى
المناقشة فى العبارة وقد اشتهر أنها ليست من دأب المحصلين وكيف يصح لعاقل فضلا عن
فاضل المبالغة على الزمخشرى أحد فرسان ميادين البلاغة فيما هو من بديهياتها بمجرد ايهام
العبارة (فان قلت) لم لم يجعلوا هذا القصر من قصر التعيين قلت لعدم ملاءمته المقام والسياق كما
لايخفى وعليك بالتأنى واحسان التأمل والله هو الموفق (قوله كما عليه المخاطبون) قرره شيخنا
العلامة وبين انه موافق للمقصود من الاشارة الى أن القصر قصر قلب ثم قال ومن المشكل
ادعاء القصر فى الآية الكريمة وأن المخاطب به من يقر بالمقصور وثبوته لغير المذكور انفرادا
أو شركة أو احتمالا والمخاطبون بالآية مشركون ينكرون أصل الوحى فضلا عن تعلقه بمعين
الا أن يقال نزل المنكر منزلة المقر لان معه ما ان تأمله ارتدع انتهى (وأقول) يمكن أن يكون مادة
جوابه قول البيضاوى فى قوله تعالى عقب ما تقدم فهل أنتم مسلمون مخلصون العبادة لله تعالى
على مقتضى الوحى المصدق بالحجة وقد عرفت أن التوحيد مما يصح اثباته بالسمع انتهى (قوله
ومثل ذلك قوله) قال شيخنا العلامة فى النسخ بعده صورة تعالى زيدت سهوا وتوهما ان ضمير قوله لله
تعالى والصواب اسقاطها والضمير للزمخشرى ومقوله أراد الخ (وأقول) قوله فى النسخ صوابه
أن يقول فى بعض النسخ والا فهذه الزيادة لاوجود لها فى نسخ صحيحة كثيرة رأيناها ولعل
الشيخ اعتمد فيما قاله على نسخته وقوله زيدت أى من بعض جهلة النساخ وقوله والصواب
اسقاطها هذا أظهر من أن ينبه عليه بل لاحاجة الى التنبيه على ما وقع فى نسخة محرفة من بعض
جهلة النساخ بل كان الواجب اصلاحها من غير زيادة على ذلك فان حمل هذه النسخة على
تحريف جهلة النساخ مما لايخفى على أقل الطلبة (قوله وان لم يصرحوا بذلك فيما علمت) قال
شيخنا العلامة قال أبو حيان وأما جعل الزمخشرى أنما المفتوحة الهمزة مثل مكسورتها تدل
على القصر فلانعلم الخلاف الا فى انما بالكسر وأما أنما بالفتح فحرف مصدرى ينسبك منه مع
ما بعده مصدر فالجملة بعدها ليست جملة مستقلة انتهى من اعراب السمين هذا كلام شيخنا
(وأقول) ان أراد به الايراد على قول الشارح وان لم يصرحوا بذلك فهو غير وارد لان ضمير
يصرحوا للجمهور فى قوله اشارة الى ما عليه الجمهور الخ وتصريح أبى حيان لايدل على تصريح
الجمهور لاحتمال انه ذكر ذلك استنباطا مع عدم تعرض الجمهور له كما لايخفى ولو سلم فهو غير وارد

كما عليه المخاطبون ومثل
ذلك قوله فى آية اعلموا أنما
الحياة الدنيا لعب ولهو وزينة
أراد أن الدنيا ليست الا هذه
الامور المحقرات أى وأما
العبادات والقرب فمن أمور
الآخرة لظهور ثمرتها فيها
ونقل المصنف افادتها
الحصر عن التنوخى أيضا
فى الاقصى القريب وفى
قوله كابن هشام ادعى
اشارة الى ما عليه الجمهور
من بقاء أن فيها على
مصدريتها مع كفها بما
وان لم يصرحوا بذلك فيما
علمت اكتفاء بكونها فيها من
افراد أن وعلى هذا معنى
الآية الاولى ما يوحى الى فى
أمر الاله الا وحدانيته أى
لاما أنتم عليه من الاشراك
ومعنى الثانية اعلموا حقارة
الدنيا أى فلا تؤثروها على
الآخرة الجليلة فبقاء أن
فى الآيتين على المصدرية
كاف فى حصول المقصود
بهما من نفى الشريك عن
الله تعالى وتحقير الدنيا

مع قوله فيما علمت كما هو معلوم (قوله من الالطاف حدوث الموضوعات) قال الكوراني (أقول) الالطاف جمع لطف وهو فعل من الله يقرب به العبد من الطاعة ويبعده من المعصية واللام فيه عوض عن المضاف اليه والحدوث حصول الشئ بعد عدمه وكان المناسب للطف لفظ الاحداث كما وقع لابن الحاجب وكأن المصنف توهم على ما يفهم من بعض الشروح ان ذلك مختص بمذهب التوقيف والحدوث يشمل المذاهب كلها وليس بشئ لان حدوثه لا بد له من محدث وهو الله تعالى لانه خالق العباد وافعالهم بل لو وجه العدول بان الاحداث لما كان من نعم الله تعالى فالحدوث أولى لانه متفرع عليه وأقرب الى العباد منه لكان فى الجملة وجها انتهى (وأقول) ما أحقه فى هذا الاعتراض بقول القائل

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

وذلك لانه لو فهم المراد بالالطاف ما وقع فى هذا الجزاف فان المراد بها الامور الملطوف بالناس فيها كما بينه المحقق المحلى والعجب عدم تنبهه من كلامه المصرح بذلك وحينئذ فاستقامة التعبير بالحدوث ومناسبته فى غاية الظهور ولكنه لما توهم لعدم احسان التأمل ان المراد بها ما قاله وقع فى هذا الاعتراض الباطل الذى لم يزد فيه على التشنيع بغلطه الفاحش فى نسبة المصنف الى التوهم (قوله اللغويه) أقول قضية المعنى ان لا يختص باللغة العربية وان كان الغالب انصراف اطلاق اللغة الى العربية بل يشمل غيرها أيضا كما شمله أيضا قوله الآتى وهى الالفاظ الدالة على المعانى فليتأمل (قوله باحداثه تعالى) لما جعل حدوث الموضوعات من الالطاف المضافة اليه تعالى وكان يتوهم عدم اضافة الحدوث اليه تعالى على القول بان الواضع غيره تعالى بين اضافة الحدوث اليه تعالى على ذلك القول أيضا بذلك أعنى قوله باحداثه تعالى الخ (قوله لانه الخالق لافعالهم) قال شيخنا العلامة لا يحتاج الى الجواب به الا اذا فسر الوضع باختراع لفظ ليدل على معنى أما ان فسر بما هى من جعل اللفظ دليلا على المعنى فهو عارض للموضوعات فلا يلزم من مجرد احداثه تعالى اياها احداث عارضها (وأقول) هو كما ترى مبنى على ان المراد من لفظ الموضوعات ذواتها وليس كذلك بل المراد اما الموضوعات من حيث انها موضوعات ومآله الى أن المراد حدوث وضع الموضوعات وهذا الوضع ان كان فاعله هو الله تعالى فلا اشكال فى انه باحداثه تعالى وان كان فاعله البشر فهو أيضا باحداثه تعالى لانه الخالق لافعالهم التى منها الوضع فهو الذى أحدثه وعلى هذا فقول المصنف حدوث الموضوعات كانه على حذف المضاف أى حدوث وضع الموضوعات وأما الموضوعات باعتبار صفة وضعها بمعنى المجموع المركب من ذوات الموضوعات ووضعها فان كان الواضع هو الله تعالى فلا اشكال فى ان حدوث هذا المجموع باحداثه تعالى وان كان الواضع هو البشر فحدوثه أيضا باحداثه تعالى لان الوضع الذى هو جزؤه مخلوق أيضا لله تعالى فهو باحداثه كالمجموع (قوله أفيد) اعترض بانه لا يستقيم فان أفعل انما يصاغ من فعل ثلاثى وفعل أفيد أفاد وهو رباعى وأجاب شيخ الاسلام بانه انما صيغ من ثلاثى لوروده أيضا فراجعه ويجاب أيضا بان الرباعى المبدوء بالهمزة فى جواز الصوغ منه ثلاثة أقوال للنحاة وأفاد رباعى مبدوء بالهمزة فيجوز الصوغ منه بناء على أحد الاقوال (قوله وهما يخصان الموجود المحسوس) قضيته عدم شمول المثال

(مسئلة من الالطاف) جمع لطف بمعنى ملطوف أى من الامور الملطوف بالناس بها (حدوث الموضوعات اللغويه) باحداثه تعالى وان قيل واضعها غيره من العباد لانه الخالق لافعالهم (ليعبر عما فى الضمير) بفتح الموحدة أى ليعبر كل من الناس عما فى نفسه مما يحتاج اليه فى معاشه ومعاده لغيره حتى يعاونه عليه لعدم استقلاله به (وهى) فى الدلالة على ما فى الضمير (أفيد من الاشارة والمثال) أى الشكل لانها تعم الموجود والمعدوم وهما يخصان الموجود المحسوس (وايسر) منهما أيضا لموافقتها للامر الطبيعى دونهما فانها كيفيات تعرض للنفس الضرورى

أى الشكل للكتابة لانها لا تختص بالموجود المحسوس لكن الالفاظ أيسر منها وكأن وجه ترك المصنف لها انها عبارة عن الالفاظ فهى من توابعها (قوله وهى الالفاظ الدالة على المعانى) قال شيخنا العلامة فيه تحديد الجمع وانما يكون للماهية واللفظ الدال عليها مفرد وقد يجاب بانه حد لفظى للموضوعات اللغوية فى قولك مثلا الموضوعات اللغوية توقيفية لكن لا يؤخذ من هذا التعريف ان اللغة تطلق على اللفظ الواحد الدال على معنى بخلاف تعريف ابن الحاجب اللغة بانها كل لفظ وضع لمعنى ثم تعريف المصنف يشمل المجاز والكناية والحقيقة الشرعية والعرفية وفى صدق المحدود عليها نظر انتهى (وأقول) قال العضد فى تعريف ابن الحاجب المذكور ولفظ الكل لا يذكر فى الحد لانه للماهية من حيث هى هى ولا يدخل فيها عموم ولانه يجب صدقه على كل فرد ولا يصدق بصيغة العموم وقد ذكره لانه يحد الموضوعات اللغوية بصيغة العموم فوجب اعتبارها فيها فكأنه قال معنى قولنا الموضوعات اللغوية كذا وكذا ان كل لفظ وضع لمعنى كذا وكذا انتهى وفى حواشى السيد ما نصه وقد ذكر المصنف لفظ كل ههنا لانه لا يحد الموضوع اللغوى بل يحد الموضوعات اللغوية بصيغة العموم والاستغراق فوجب اعتبار صفة العموم فيه أى فى الحد وفى بعض النسخ فيها فالضمير للموضوعات والمعنى فى حدها وانما عرف الموضوعات اللغوية لانه قد يجرى الاحكام عليها كما يقال الموضوعات اللغوية كذا وكذا فيحتاج الى معرفتها فكأنه قال معنى قولنا الموضوعات اللغوية كذا وكذا ان كل لفظ وضع لمعنى كذا انتهى وبذلك تعلم أن مقصودهم فى هذا المقام تحديد الجمع لا الماهية وأن المصنف اطلع على مقصودهم وقصد التوفية به وان حده وحد ابن الحاجب متحدان بحسب المعنى وأن ايراد الشيخ ساقط من أصله وأن تعليل الجواب الذى ذكره والاشارة الى بعده وضعفه كما يدل على ذلك ايراده بقد والمضارع ليس فى محله لانه موافق لمقصود الائمة وما صرحوا به فكان ينبغى الجزم به بل ونسبته اليهم وأما قوله لكن لا يؤخذ من هذا التعريف أن اللغة تطلق على اللفظ الواحد الدال على معنى ففيه بحث ظاهر أما أولا فلا نسلم عدم الاخذ المذكور لان وصف الموضوعات بأنها اللغوية يتضمن وصف كل موضوع بأنه لغوى وهذا يقتضى ان كل لفظ دال يسمى لغة لانه فسر الموضوعات اللغوية بانها الالفاظ الدالة وأما ثانيا فلو سلم عدم الاخذ لكن لا يضر ذلك لعدم تعلق الغرض ههنا بذلك وأما قوله بخلاف حد ابن الحاجب أى فانه يؤخذ منه ما ذكر ففيه أيضا بحث ظاهر يتلقى من قول العضد السابق ولانه يجب صدقه على كل فرد ولا يصدق بصيغة العموم فانه صريح فى عدم صدق حد ابن الحاجب على اللفظ الواحد على خلاف ما زعمه الشيخ فتأمله واعجب من الشيخ فى هذا المقام حيث بالغ بما يرده تصريح الشيخ العضد مع اكثاره الاعتراض على المصنف والشارح بمجرد مخالفتهما كلام العضد كما بينا فى حواشيه مع بسط فساده وأما قوله ثم تعريف المصنف يشمل المجاز والكناية الخ ففيه ان الشمول للحقيقة الشرعية والعرفية لا يختص بتعريف المصنف بل هو جار فى تعريف ابن الحاجب أيضا لصدق قوله كل لفظ وضع لمعنى بالحقيقة المذكورة ضرورة انها لفظ وضع بالوضع الشرعى أو العرفى لمعنى فهما اعتذر به عن ابن الحاجب فى ذلك وجب ان يعتذر به عن المصنف فيه وحينئذ فتخصيص تعريف المصنف بايراد ذلك تعصب أو ذهول وأما شموله للمجاز

(وهى الالفاظ الدالة على المعانى)

والكناية فهو صحيح لانهما من الموضوعات اللغوية أما الكناية باحد معنييها وهو اللفظ المستعمل فى معناه مرادا منه لازمه فواضح لانها حقيقة قطعا وأما المجاز والكناية بمعناها الآخر وهو اللفظ المستعمل فى لازم معناه مع جواز ارادة معناه فلان كلا منهما موضوع لغة وضعا نوعيا كما هو مقرر فى محله وحينئذ فصدق المحدود عليهما صحيح والنظر فيه ساقط (قوله خرج الالفاظ المهملة) قال شيخنا العلامة فيه شئ لدلالتها على معنى كحياة اللافظ فان قيل المعنى ما يعنى أى يراد باللفظ (قلنا) بل ما يفهم منه أريد أم لا كما صرح وا به انتهى (وأقول) قال السيد فى حواشى شرح الشمسية المعنى اما مفعل كما هو الظاهر من عنى يعنى اذا قصد واما مخفف معنى بالتشديد اسم مفعول منه أى المقصود وأياما كان فهو لا يطلق على الصور الذهنية من حيث هى هى بل من حيث انها تقصد من اللفظ وذلك انما يكون بالوضع لان الدلالة اللفظية العقلية أو الطبيعية ليست بمعتبرة ثم قال وقد يكتفى فى اطلاق المعنى على الصورة الذهنية بمجرد صلاحيتها لان تقصد باللفظ سواء وضع لها لفظ أم لا انتهى وهو صريح فى ان المعنى باعتبار الاطلاق الكثير المشهور المتبادر خاص بما يقصد وعليه كلام المصنف والشارح وبذلك يظهر انه لا اعتراض عليهما بل على الشيخ فى قوله بل هو ما يفهم منه أريد أم لا خصوصا مع قوله كما صرحوا به فتأمله (قوله وباستنباط العقل من النقل) اعلم أن شيخنا العلامة نقل هنا كلاما طويلا عن العضد وحاشيته للمولى التفتازانى يفيد أن طريق استنباط العقل من النقل ليس طريقا زائدا مغايرا لطريق النقل ثم قال انه علم أن عد الاستنباط طريقا مغايرا للنقل كما هنا أى فى جمع الجوامع خلاف ما عليه غيره انتهى (وأقول) لا منشأ لهذا الكلام الا الشغف بالتعصب البارد كما هو دأب الشيخ مع المصنف والشارح اما أولا فهب ان ما ذكره المصنف من عد طريق الاستنباط مغايرا للنقل خلاف ما عليه غيره لكن أى محذور فى مخالفته لغيره وخصوصا فى مجرد عد ذلك طريقا مغايرا من غير مخالفة فى المعنى للقطع بانه لا فرق فى المعنى بين جعل الطريق النقل بأن يراد به أعم من ان يحتاج معه للاستنباط أولا وبين جعله شيئين النقل والاستنباط بان يراد بالاول ما لا يحتاج الى ضميمة عقلية سوى صدق الخبر وأما ثانيا فقوله خلاف ما عليه غيره مما لا يخفى فساده لانه ان أراد بالغير العضد ومن تبعه كالمولى التفتازانى ففيه أمران * الاول أن مجرد مخالفة المصنف للعضد واتباعه وخصوصا فى أمر لفظى اصطلاحى مع الاتفاق فى المعنى مما لا محذور فيه بوجه اذ هو غير مقلد للعضد ولم يقم برهان على امتناع مخالفته فى أمثال ذلك بل للمصنف على ما فى العضد وغيره كثير من الاستدراكات المستجادات والثانى انه كان صواب الكلام ان يقول خلاف ما عليه العضد واتباعه ولا يأتى بهذه العبارة العامة أو المطلقة لايهامها الجهلة القاصرين مخالفة المصنف جميع الاصوليين وان أراد جميع الاصوليين ففيه أيضا أمران أحدهما ان هذه دعوى باطلة قطعا لان غير العضد ومن ذكر معه قد ذكروا ما ذكره المصنف ومنهم امام الدنيا والدين الحبر البحر الامام فخر الدين وناهيك بجلالته والاتفاق على امامته فقد قال فى المحصول ثم الطريق الى معرفة اللغة العربية ونحوهم ونصريفهم اما العقل أو النقل أو ما يتركب منهما أما العقل فلا مجال له فى هذه الاشياء لما بينا انها أمور وضعية والامور الوضعية لا يستقل بادراكها العقل وأما النقل فهو اما تواتر

خرج الالفاظ المهملة وشمل الحد المركب الاسنادى وهو من المحدود على المختار الآتى فى مبحث الاخبار (وتعرف بالنقل تواترا) نحو السماء والارض والحر والبرد لمعانيها المعروفة (أو آحادا) كالقرء للحيض والطهر (وباستنباط العقل من النقل) نحو الجمع المعرف بال عام فان العقل يستنبط ذلك مما نقل ان هذا الجمع يصح الاستثناء منه أى اخراج بعضه بالا أو احدى اخواتها بأن يضم اليه

أو آحاد والاول يفيد العلم والثانى يفيد الظن وأما ما تركب من العقل والنقل فهو كما اذا عرفنا بالنقل انهم جوزوا الاستثناء عن صيغ العموم وعرفنا بالنقل ايضا انهم وضعوا الاستثناء لاخراج ما لولاه لدخل تحت اللفظ فحينئذ يعلم بالعقل بواسطة هاتين المقدمتين النقليتين ان صيغ الجمع تفيد الاستغراق انتهى وتبعه على ذلك شراحه كالشمس الاصفهانى والشهاب القرافى وناهيك بجلالتهما واحاطتهما ومنهم العلامة القاضى البيضاوى وناهيك بجلالته ورفعة محله وعلو قدره فانه قال فى منهاجه ما نصه وطريق معرفتها النقل المتواتر والآحاد والاستنباط للعقل من النقل كما اذا نقل ان الجمع المعرف باللام يدخله الاستثناء وانه اخراج بعض ما يتناوله اللفظ فتحكم بعمومه واما العقل الصرف فلا يجدى انتهى وتبعه على ذلك شراحه كالاسنوى والمصنف وناهيك بهما والامر الثانى انا لو سلمنا أن ما قاله المصنف مخالف لما قاله جميع الاصوليين لم يكن فيه محذور لان هذه مخالفة فى أمر لفظى اصطلاحى مع التوافق فى المعنى كما تقدم ومن المشهور انه لا مشاحة فى الاصطلاح والموقع للشيخ فى أمثال هذا الاعتراض انه لا ينظر فى غير العضد وحاشيته فاذا رأى فيهما شيأ مخالفا لما قرره المصنف ظن أن ما فيهما هو المذكور فى الاصول وأن المصنف مخالف للاصوليين وأن مخالفتهم ممتنعة عليه فيحمله التعصب على التشنيع عليه بذلك وهذا مما لا يليق أن يصدر عن عاقل فضلا عن فاضل والله الموفق (قوله مما لا حصر فيه) ينبغى اعتبار هذا القيد أيضا فى محمول الصغرى أعنى أن هذا الجمع يصح الاستثناء منه ليتحد الوسط فينتج القياس فيصير هكذا هذا الجمع يصح الاستثناء منه من غير حصر وكل ما صح الاستثناء منه من غير حصر فهو عام (قوله للزوم تناوله للمستثنى) فيه بحث لانه لا يثبت المدعى اذ مجرد التناول للمستثنى لا يقتضى العموم لوجوده فى غير العام كله على عشرة الا ثلاثة (قوله ومدلول اللفظ اما معنى الخ) قال شيخ الاسلام قد يقال هذا انما يناسب اختيار والده أن اللفظ موضوع للمعنى من حيث هو لا اختياره هو أنه موضوع للمعنى الخارجى ولا اختيار الامام أنه موضوع للذهنى ثم أجاب بانه يناسب كلا منهما الا ان الخلاف المذكور انما هو فى النكرة كما سيأتى والكلام هنا فيما يشمل المعرفة وسيأتى أن منها ما وضع للخارجى ومنها ما وضع للذهنى اه وكان وجه قوله لا اختياره هو ان المعنى الخارجى لا يكون الا جزئيا فلا يصح تقسيمه الى الجزئى والكلى وقوله ولا اختيار الامام أن المعنى الذهنى وان اتصف بالكلية والجزئية لا يتصف بكونه لفظا فلا يصح عد اللفظ من أقسامه فليتأمل (قوله فهى قول مفرد) أقول يمكن أن توجه هذه الفاء بأنها تعليل لتمثيل اللفظ بالكلمة بالمعنى الذى ذكره الشارح أى صح التمثيل بالكلمة للفظ المفرد لان مفهومها القول المفرد فما صدقها الذى هو المراد بالمدلول هنا لفظ (قوله والقول اللفظ المستعمل) قال شيخنا العلامة المعروف تعريف القول باللفظ الموضوع لمعنى وهو أعم من تعريف الشارح بذلك موافقة للمتن اه (وأقول) انما يكون أعم اذا لم يرد بالمستعمل معنى الموضوع أو المستعمل بالقوة بقرينة مقابلته فى المتن بالمهمل المتبادر منه غير الموضوع والاذهو مساوله غاية الامر انه مجاز مع قرينة ولا اشكال فيه بل يجوز أن يكون اصطلاحا ان يستعمله فيكون حقيقة عرفية ولعل من الحكمة فى ايثار التعبير بالمستعمل تأتى الاختصار فى مقابله من غير ايهام فان قوله مهمل أخصر من قوله غير

وكل ما صح الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام كما سيأتى للزوم تناوله للمستثنى (لا بمجرد العقل) فلا تعرف به اذ لا مجال له فى ذلك (ومدلول اللفظ اما معنى جزئى أو كلى) الاول ما يمنع تصوره من الشركة فيه كمدلول زيد والثانى ما لا يمنع كمدلول الانسان كما سيأتى ما يؤخذ منه ذلك (أو لفظ مفرد مستعمل كالكلمة فهى قول مفرد) والقول اللفظ المستعمل

موضوع وسالم من ابهام قوله أو غيره لاحقه المنافى جميع ماسبق حتى كونه لفظا كما لا يخفى (قوله يعنى كمدلول الكلمة) قال شيخنا العلامة بين به أن قول المصنف كالكلمة مثال للمدلول فصحته تتوقف على اضمار مضاف ولما كان مدلولها ماذكر من القول المفرد وهو كلى فهو صورة ذهنية لا يصدق عليها أنها قول اذ هو اللفظ المخصوص وهو كيفية تعرض للنفس قال لتصحيح التمثيل يعنى ماصدقها ولقائل أن يقول قول المصنف أولا مدلول اللفظ ان أراد به مفهومه فاقسامه كذلك الى آخر ما أطال به (وأقول) أما قوله ولقائل أن يقول الخ فجوابه أن المراد بالمدلول الذى هو المقسم المفهوم الكلى الشامل للمدلول الحقيقى وللماصدق لا على أنه من باب استعمال اللفظ فى حقيقته ومجازه كما أجاب به الشيخ وأورد عليه أن مثله غير معهود فى التقسيم بل من باب عموم المجاز والحاصل أنه استعمل المدلول فى معنى كلى مجازى صادق على كل من المدلول الحقيقى والماصدق كطلق المسمى بالمدلول أعم من أن يكون مدلولا حقيقيا أولا والقرينة على هذا المجاز تمثيله اللفظ المفرد المستعمل بمدلول الكلمة الموجب ذلك لكونه بمعنى الماصدق فغاية مالزم أنه ارتكب فى هذا التقسيم مجازا مع قرينة ومثله معهود جائز فى التعاريف التى يضايق فيها مالا يضايق فى غيرها فكيف بالتقاسيم وخصوصا مع جريان عادة المصنفين بالتسامح عما هو فوق ذلك كما هو جلى لا اشتباه فيه على من له المام بكلامهم وأما قوله فى جواب السؤال الذى أورده قلت فيلزم خروج القسم الثانى وهو اللفظ المذكور عن الكلى والجزئى وهو خلاف المعقول والمنقول فما زعمه من اللزوم غير صحيح وانما كان يصح لو عطف قوله أو لفظ على قوله جزئى أو كلى وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة اليه والواقع أنه معطوف على قوله معنى فى قوله اما معنى جزئى أو كلى فاللازم خروج اللفظ المذكور عن المعنى الجزئى والكلى لا عن مطلق الكلى والجزئى ولا شبهة لعاقل فى صحة ذلك ومطابقته للواقع وان كان قد يلتبس الحال فيه قبل التأمل فان المراد بالمعنى هنا ما يقابل اللفظ ومنه مفهوم اللفظ مطلقا فانه صورة عقلية ليست لفظا كما اعترف به الشيخ أيضا فاندفع ما يتوهم أن المصنف تركه فتدبر لتعرف اندفاع ما وقع فيه الشيخ ثم لقائل أن يقول ان قول الشارح يعنى كمدلول الكلمة غير واجب لجواز أن يراد كلفظة كلمة ويكون ذلك تمثيلا للفظ المفرد والتقدير أو مدلول اللفظ لفظ مفرد كلفظة كلمة فانها لفظ مفرد مدلول لفظة الكلمة بمعنى أنها ماصدق لها اذ هى من أفراد مدلول الكلمة فلفظة كلمة فتأمله وكأن الشارح أخذ ما ارتكبه من ظاهر السياق فليتأمل (قوله يعنى كمدلول أسمائها) قال شيخنا العلامة ينبغى أن يقول أى ماصدقها اذ جيم مثلا منطوقا فى زيد غير منطوقا فى عمرو وفى جلس غيره فى جعفر فهم من حيث هو كلى لكن قوله اسماء الحروف جلس يدل على أن المدلول شخصى وفيه ما قد علمت وأن جيم جلس وجعفر واحد شخصى قائم فى وقت واحد بمحلين متباينين وذلك محال بديهة اهـ (وأقول) كل من جيم وله وسينه فى قول الشارح أى جيمه الخ شخصى باعتبار كونه منطوق الشارح فى وقت تأليف هذه المسئلة وقد جعل ذلك تفسيرا لحروف جلس فقد أراد بها حروفا شخصية وهى حروف جلس الذى هو منطوقه حينئذ وكأنه قال أسماء الحروف جلس الذى هو منطوق فى هذا الوقت وعلى هذا فقد أراد بالمدلول فى قوله كمدلول أسمائها الماصدقات فظهر صحة هذا التمثيل وانما لم يصرح عقب قوله كمدلول أسمائها بقوله يعنى ماصدقها

يعنى كمدلول الكلمة يعنى ماصدقها كرجل وضرب وهل (أو) لفظ مفرد (مهمل كأسماء حروف الهجاء) يعنى كمدلول أسمائها نحو الجيم واللام والسين اسماء الحروف جلس مثلا أى جيمه ولامه وسينه

اكتفاء بتصريحه به فيما قبله ولانه سيشير اليه فى قوله الآتى واطلاق المدلول على الماصدق كما
هنا شائع فانه شامل لهذا أيضا بدليل تأخره عنه والاقدمه عليه فاندفع قوله ينبغى أن يقول اى
ماصدقه ووجه الاندفاع انه أشار الى ذلك وذكر ما يقوم مقام التصريح به (قوله أو مركب)
مقابل قوله السابق مفرد واطلقه ليشمل مقابل قسميه السابقين اعنى قوله مستعمل أو مهمل
فلذا صرح الشارح هنا بالقسمين (قوله أو مهمل) أى أو مركب مهمل فان قلت لا يصدق على
المركب المهمل حد المركب وهو ما يدل جزؤه على جزء معناه اذ لا معنى له والا لم يكن مهملا قلت
المراد بالمركب هنا ما فيه كلمتان فأكثر لا ما ذكر (قوله واطلاق المدلول على الماصدق كما هنا
شائع) لا يقال لا حاجة الى تقدير الشارح المدلول مرادا به الماصدق فى قول المصنف كالكلمة
وما بعدها ثم الاعتذار عنه بان اطلاقه على الماصدق شائع لانه كان يمكنه تقدير الماصدق
ابتداء فيستغنى عن الاعتذار لانا نقول بل الى ذلك حاجة لانه مقتضى صنيع المصنف فان قوله
كالكلمة تمثيل للفظ المفرد المستعمل الواقع قسما من المدلول فى قوله ومدلول اللفظ اما معنى
الخ ولا يخفى ان ذلك يقتضى وصف المقدر بأنه مدلول (قوله الوضع جعل اللفظ دليلا على
المعنى) أقول هذا شامل لوضع غير اللغة العربية ولا مانع من ذلك بل هو حسن متعين فليتأمل
(قوله فيفهمه) قال شيخنا العلامة انه مرفوع على الاستئناف اشارة الى ان هذا الوضع كاف
مع العلم به فى الفهم ثم أورد على تعريف المصنف انه حينئذ لا يصدق على اطلاق اللفظ على
معناه المجازى لان الدال عليه مجموع اللفظ والقرينة لا أحدهما فما رامه الشارح بعد ذلك من
اندراج وضع المجاز باقسامه فى التعريف مناف لقوله فيفهمه الخ والصواب كما أفصح به السيد
فى حاشية المطول ان المجاز غير موضوع البتة لعدم صدق حد الوضع عليه اهـ (وأقول) أما
ما أورده على تعريف المصنف من عدم صدق اللفظ على معناه المجازى فهو ممنوع منعا فى غاية
الظهور وقوله لان الدال عليه مجموع اللفظ والقرينة لا أحدهما قلنا قولك لا أحدهما ان أردت
لا أحدهما مطلقا فهو غير صحيح قطعا ضرورة ان كلا منهما دال فى الجملة وان لم يستقل بالدلالة
أو لا أحدهما بنفسه فهو مسلم لكنه لا ينافى ان أحدهما الذى هو اللفظ دال بواسطة القرينة
ولا خفاء فى ان دلالة أحدهما بواسطة القرينة لا ينافى قول الشارح فيفهمه من العارف
بوضعه له لان فهمه منه أعم من فهمه منه بلا واسطة كما فى الحقيقة أو بواسطة القرينة كما فى
المجاز فان العارف بوضعه لمعناه المجازى يفهمه منه بواسطة القرينة فهو مدلول له ومفهوم منه
بواسطتها كما صرح بذلك المولى التفتازانى حيث قال فى التلويح وقد يكون أى الوضع بثبوت
قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة
ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة
القرينة لا بواسطة هذا التعين اهـ والحاصل ان الدلالة فى اصطلاحهم شاملة للمجاز وان لم تكن
بنفسه وبذلك يظهر ان ما رامه الشارح بعد ذلك من اندراج وضع المجاز باقسامه فى التعريف
لا ينافى قوله فيفهمه الخ وان ما زعمه الشيخ من منافاته له مردود وأما قوله والصواب كما أفصح به
السيد فى حاشية المطول الخ فيرد عليه ان ما فى حاشية المطول معارض بما قاله السيد فى حاشية
العضد فانه صرح بان الخلاف فى ان المجاز موضوع أو لا لفظى منشؤه الاختلاف فى تفسير

(أو) لفظ (مركب) مستعمل كمدلول لفظ الخبر أى ماصدقه نحو قام زيد أو مهمل كمدلول لفظ الهذيان وسيأتى فى مبحث الاخبار التصريح بقسمى المركب مع حكاية خلاف فى وضع الاول ووجود الثانى واطلاق المدلول على الماصدق كما هنا شائع والاصل اطلاقه على المفهوم أى ما وضع له اللفظ (والوضع جعل اللفظ دليلا على المعنى) فيفهمه منه العارف بوضعه له

وسيأتى ذكر الوضع فى حد الحقيقة مع تقسيمها الى لغوية وعرفية وشرعية وفى حد المجاز مع انقسامه الى مثل ذلك أيضا

فالحد المذكور كما يصدق
على الوضع اللغوى يصدق
على العرفى والشرعى خلاف
قول القرافى انهما فى الحقيقة
كثرة استعمال اللفظ
فى المعنى بحيث يصير فيه
أشهر من غيره ثم يعرفان
فيهما بالكثرة المذكورة ويزيد
العرفى الخاص بالنقل الذى
هو الاصل فى اللغوى (ولا
يشترط مناسبة اللفظ للمعنى)
فى وضعه له فان الموضوع
للضدين كالجون للاسود
والابيض لا يناسبهما (خلافا
لعباد) الصيمرى (حيث
أثبتها) بين كل لفظ ومعناه
قال والافلم اختص به (فقيل
بمعنى انها حاملة على الوضع)
على وفقها فيحتاج اليه
(وقيل بل) بمعنى أنها
(كافية فى دلالة اللفظ على
المعنى) فلا يحتاج الى الوضع
يدرك ذلك من خصه الله
تعالى به كما فى القافة ويعرفه
غيره منه قال القرافى حكى
ان بعضهم كان يدعى انه يعلم
المسميات من الاسماء فقيل له
ما مسمى اذغاغ وهو من لغة
البربر فقال أجد فيه يبسا
شديدا وأراه اسم الحجر وهو
كذلك قال الاصفهانى
والثانى هو الصحيح عن عباد
(واللفظ) الدال على معنى
ذهنى خارجى أى له وجود
فى الذهن بالادراك

الوضع حيث قال فى كلام ساقه عن العضد ننبه به على فائدتين احداهما الاختلاف فى ان المعنى
المجازى هل وضع اللفظ بازائه أولا وهذا الخلاف لفظى منشؤه ان وضع اللفظ للمعنى فسر
بوجهين الاول تعيين اللفظ بنفسه للمعنى فعلى هذا الاوضع فى المجاز أصلا لا شخصيا ولا نوعيا الان
الواضع لم يعين اللفظ بنفسه للمعنى المجازى بل بالقرينة الشخصية أو النوعية فاستعماله فيه
بالمناسبة لا بوضع والثانى فى تعين اللفظ بازاء المعنى وعلى هذا فى المجاز وضع نوعى قطعا اذ لا بد من
العلاقة المعتبر نوعها عند الواضع قطعا وأما الوضع الشخصى فربما ثبت فى بعض اﻫ ولا يخفى
ان تفسير المصنف الوضع موافق لهذا الوجه الثانى وكان ايثار الشيخ ذكر ما فى حاشية المطول
لعدم استحضاره ما فى حاشية العضد أو لانه الموافق لما شغف به من الاعتراض على المصنف
والشارح لكنه خلاف ما هو الصواب عند أهل العقل بل كان الواجب اذ رغب فى الاعتراض
ان يحكى ما فى حاشية العضد أيضا ثم يأتى بترجيح لما فى حاشية المطول ليتم له التمسك بما فيها (قوله
وسيأتى ذكر الوضع فى حد الحقيقة الخ) قال شيخنا العلامة الغرض منه ان الوضع ستة أقسام
ثلاثة فى أقسام الحقيقة وثلاثة فى أقسام المجاز وكلها مندرجة فى الحد المذكور وقد علمت ما فيه
اﻫ (وأقول) قد علمت انه لا شئ فيه واندفاع ما زعم انه فيه (قوله خلافا لعباد) فيه أمران
* الاول انه قد يقال مقابلة خلافيته لعدم اشتراط المناسبة لا تخلو عن مسامحة اذ قوله الثانى
لا يقابل ذلك فالمراد المقابلة باعتبار الاحتمال الاول فالمراد خلافا لعباد فى الجملة أى خلافا له
على أحد الاحتمالين فى مراده والثانى ان المصنف لم يتعرض لرد قوله الثانى فهلا أشار اليه بقوله
عطفا على قوله ولا يشترط مناسبة اللفظ للمعنى ولا يكفى عن الوضع ويجاب بأنه اكتفى بفهم رده
من أول المسئلة اذ قوله من الالطاف حدوث الموضوعات اللغوية الخ يشعر بالاحتياج اليها
ولو كفت المناسبة لم يكن محتاجا اليها بل وبانه لم يلتفت الى رد ذلك لظهور سقوطه (قوله حيث
أثبتها بين كل لفظ ومعناه) قضية هذا العموم دخول الاعلام وفيه ما فيه فليتأمل (قوله وقيل
بل بمعنى انها كافية فى دلالة اللفظ على المعنى) قال الامام فى المحصول بعد ان نسب لعباد ان اللفظ
يفيد المعنى لذاته ما نصه والذى يدل على فساد قول عباد بن سليمان ان دلالة الالفاظ لو كانت
ذاتية لما اختلفت باختلاف النواحى والامم ولاهتدى كل انسان الى كل لغة وبطلان اللازم
يدل على بطلان الملزوم واحتج عباد بانه لو لم يكن بين الاسماء والمسميات مناسبة بوجه ما لكان
تخصيص الاسم المعين للمسمى المعين ترجيحا لاحد طرفى الجائز على الآخر من غير مرجح وهو
محال وان كان بينهما مناسبة فذلك هو المطلوب والجواب ان كان الواضع هو الله تعالى كان
تخصيص الاسم المعين بالمسمى كتخصيص وجود العالم بوقت مقدر دون ما قبله وما بعده وان كان
الناس فيحتمل ان يكون السبب خطور ذلك اللفظ فى ذلك الوقت بالبال دون غيره كما قلنا فى
تخصيص كل شئ بعلم خاص من غير ان يكون بينهما مناسبة اﻫ وأطال الشمس الاصفهانى
الكلام عليه بما فيه رد ما أورده القرافى عليه (قوله على معنى ذهنى خارجى) قال المحشيان
واللفظ للكمال أوردهما نعتين لمنعوت واحد تنبيها على ان المعنى شئ واحد له جهتان جهة
ادراكه بالذهن وجهة تحققه فى الخارج وهل الوضع باعتبار الجهة الاولى أو الثانية أو من
غير نظر الى شئ منهما الاقوال اﻫ ولا يخفى دلالة ذلك على ان الموضوع له على جميع الاقوال

الآتية هو الكلى غاية الامر ان الموضوع له على مارجحه المصنف هو الكلى باعتبار جهة تحققه فى الخارج لكن هذا لا يمنع ان الموضوع له الكلى كما هو ظاهر وحينئذ يتضح اندفاع جميع ما أطال به شيخنا العلامة مما سيأتى الاشارة الى حكايته عنه من أن مارجحه المصنف هنا يخالف ما يأتى فى اسم الجنس والنكرة من ان الاول موضوع للماهية من حيث هى وان الثانى موضوع للفرد المنتشر وكلاهما كلى يمتنع تحققه فى الخارج فهما موضوعان للذهنى وانه يلزم عليه اشتراك اللفظ بين الجزئيات الخارجية أو كونه حقيقة فى أحدها مجازا فى باقيها ولا قائل بواحد منها وانه يخالفه ما صرح به المناطقة من ان الموضوع يعتبر فيه الماصدق والمحمول يعتبر فيه المفهوم ومن ان المعانى هى الصور الذهنية وليس ذلك من اختلاف الاصطلاح قطعا بل هو بيان لمعانى الالفاظ المستعملة فى اللغة اهـ ووجه اندفاع ذلك انه حيث كان الموضوع له على مارجحه المصنف هو الكلى فلا مخالفة بينه وبين ما يأتى له فى اسم الجنس والنكرة بما حاصله ان كلا منهما كلى ولا ينافى اعتباره هنا جهة تحققه فى الخارج ما يأتى من تقييده الماهية فى اسم الجنس بقوله من حيث هى لان معناه من غير ان يعين فى الخارج أو الذهن لان عدم اعتبار تعينها فيهما لا ينافى اعتبار جهة تحققها فى الخارج وفيه نظر ظاهر فان حمل كلامه على ما سيأتى عن الاصفهانى فلا اشكال ولا نظر ولا يلزم الاشتراك المذكور ولا يخالف قول المناطقة المذكور كما هو ظاهر على انه لا محذور فى مخالفة قولهم لان المسئلة خلافية فغاية الامر ان المناطقة ذهبوا الى أحد الاقوال وأما قوله يمتنع تحققه فى الخارج فسيأتى آنفا الاشارة الى رده وانا بسطنا رده فى بحث المطلق والمقيد نعم قضية ما سيأتى عن القرافى ان كون الموضوع له على جميع الاقوال هو الكلى ليس معلوما بل يحتمل انه على القول الذى رجحه المصنف هو الافراد الخارجية فليتأمل هذا والاوجه حمل كلام المصنف هنا وان خالف ما سيأتى عنه على انه متابع فيه لغيره وهم الجمهور وحمل ما سيأتى على انه مختاره ومثل ذلك يقع للائمة كثيرا وقد وقع نظير ذلك للسعد وأجيب عنه بما ذكر (قوله كالانسان) قال شيخنا العلامة أى كمعناه وهو الحيوان الناطق فانه متحقق ذهنا وهو ظاهر وخارجا بناء على ان الكلى يتحقق فى الخارج فى ضمن جزئياته وهو كلام ظاهرى والحق انه لا يتحقق فيه والا لكان جزئيا لعدم قبول ما يتحقق فيه الاشتراك نعم يتحقق فيه جزئيات مطابقة له فى الحقيقة اهـ (وأقول) ستطلع فى بحث المطلق على ما فى قوله والحق الخ وعلى التسليم فيحتمل ان المراد بانه خارجى على ما سيأتى عن الاصفهانى أو ما ذكره بقوله نعم الخ فكونه موضوعا للخارجى لا يتوقف على تحقق نفس الكلى فى الخارج حتى يتوجه عليه ان الحق انه لا يتحقق فى الخارج غاية الامر ان فى قول الشارح ووجود فى الخارج بالتحقق مسامحة ظاهرة حيث جعل المتحقق نفس ذلك المعنى وانما هو مطابقه فتأمل (قوله قال لانا اذا رأينا جسما من بعيد وظنناه صخرة سميناه بهذا الاسم الخ) قال شيخنا العلامة قد يقال فيه اعتراف بما يقول الخصم من ان المسمى هو الخارجى لان ضمير سميناه فى المواضع الثلاثة عائد على الجسم المرئى قطعا وهو خارجى اذ الرؤية انما تتعلق به وان انطبعت منه بسببها صورة فى الحس المشترك ثم اعلم ان الحق هو قول الامام الى آخر ما أطال به (وأقول) أما قوله فيه اعتراف الخ فجوابه ان المراد سميناه ذلك الجسم المرئى باعتبار

ووجود فى الخارج بالتحقيق كالانسان بخلاف المعدوم فلا وجود له فى الخارج كبحر من زئبق (موضوع للمعنى الخارجى لا الذهنى خلافا للامام) الرازى فى قوله بالثانى قال لانا اذا رأينا جسما من بعيد وظنناه صخرة سميناه بهذا الاسم فاذا دنونا منه وعرفنا انه حيوان لكن ظنناه طيرا سميناه به فاذا ازداد القرب وعرفنا انه انسان سميناه به فاختلف الاسم لاختلاف المعنى الذهنى وذلك يدل على ان الوضع له وأجيب بأن اختلاف الاسم لاختلاف المعنى فى الذهن

صورته الذهنية بدليل بقية العبارة ولهذا قال فاختلف الاسم لاختلاف المعنى الذهني والحكم بتسمية الجسم المرئي لا يقتضي ان تلك التسمية باعتبار كونه خارجيا كما لا يخفى والحاصل ان هذه مناقشة لفظية مع قطع النظر عن سياق العبارة فلا أثر لها وأما قوله ان الحق هو قول الامام فقد قاله غيره أيضا كالقرافي قال في شرح المحصول قال أبو اسحق الشيرازي الالفاظ انما وضعت للحقائق الخارجية وجعل هذا أصلا في القياس في اللغات فانه قال ان تلك الحقائق الموضوع له اذا فنيت وجاء أمثالها انما يطلق عليها بالقياس واتفقوا على ان الاعلام انما وضعت للامور الخارجية المتشخصة والحق ما قاله الامام لان الواضع لو وضع لما في الخارج فاما ان يعتبر التعين في التسمية ويجعله جزأ من المسمى أولا فان اعتبر لزم أن يكون المثل الثاني مخالفا له بتشخصه أيضا فان الامثال اذا أخذت بقيد تعيناتها كانت مختلفات وعلى هذا التقدير يلزم أن يكون اللفظ مشتركا لا متواطئا والتقدير انه متواطئ ويلزم أن يكون اللفظ مشتركا بين أمور غير متناهية وهو ممتنع في اللفظ المشترك وأن يكون كل شخص يحتاج لوضع جديد لانه شأن المشترك وهذا كله غير واقع في المتواطئة التي هي محل النزاع فان النزاع في هذه المسئلة فيما عدا الاعلام وكلها موضوع لمعنى كلي على ما يأتي بيانه وان كان الواضع لم يعتبر التعين ومتى حذفت عن الامثال التعينات لم يبق الا المشتركات ولا شئ بالامور الذهنية الا الكليات اذا تقرر ان هذا هو الحق فقوله في الكتاب غير محصل لهذا المطلوب لان الاعلام تختلف بحسب ما يتوهمه الناظر من الصورة فيقول هذا زيد ثم يقول هو عمرو ثم يقول هو خالد وكلما تغير اعتقاد الناظر غير الاسم مع ان الاعلام للجزئيات بالاجماع فهذا المدرك باطل بل الذي تقدم تقريره في الرد على أبي اسحق مدرك صحيح فيعتمد عليه اهـ كلام القرافي لكن يرد على ما احتج به لقوله والحق ما قاله الامام وذكر أنه مدرك صحيح بعد تسليم جميع ما أورده فيه من المقدمات ان للمخالف ان يختار الشق الاول منه وهو ان الواضع اعتبر التعين في التسمية وجعله جزأ من المسمى ولا يرد شئ من الامور الثلاثة التي أوردها على هذا الشق بقوله وعلى هذا التقدير يلزم أن يكون اللفظ مشتركا لا متواطئا والتقدير انه متواطئ الخ وذلك لانا نجعل وضع هذا الذي هو محل النزاع من قبيل الوضع العام لموضوع له خاص كما في وضع الاشارة والضمائر بأن لوحظ خصوصيات المتشخصات بأمر عام ووضع لكل واحد منها على ما تقرر في محله ويختار ما صرح به السيد من ان الموضوع بالوضع العام لخصوصيات المتشخصات ليس مشتركا اشتراكا لفظيا لان وضعه واحد ولا بد في المشترك من تعدد الوضع اهـ وان توقف فيه العصام وقال ولا يوجد قيد تعدد الوضع في مفهوم المشترك في غير التنقيح وبالجملة لا يوجد في الكتب المشهورة ما يفيد خروج الموضوع للامور المخصوصة بالوضع العام عن تعريف المشترك وتعريفاتهم متناولة له فالقول بانه ليس بمشترك وتعريفات القوم قاصرة مما يحوج الى سند معتمد ونحن لم نجده لكن حسن الظن بسيد المحققين قدس سره يستدعي انه وجده اهـ وحينئذ يظهر اندفاع قوله يلزم أن يكون اللفظ مشتركا وأن يكون مشتركا بين أمور غير متناهية وان يكون كل شخص مفتقرا لوضع جديد لانه شأن المشترك وذلك لظهور منع لزوم هذه المذكورات لانتفاء الاشتراك بفقد شرطه وهو تعدد الوضع ويرد على قوله فقوله في الكتاب غير محصل لهذا المطلوب لان الاعلام الخ ان للامام أن يقول ان هذا

الدليل قد عارضه فى الأعلام ماهو أقوى مما أفاد القطع بالوضع للخارجى فى الأعلام بخلافه
فى غيرها لم يعارضه فيه شئ فعمل به فى غيرها السلامة عن المعارض بخلافه فيها لوجود المعارض
وأما قوله لان الخلاف كما يذكر فى النكرة الى قوله فخارجه المصنف هنا يخالف ما يأتى له فيهما
فجوابه ان المصنف تعرض لمخالفة ماهنا لما يأتى وحاول دفع المخالفة فانه حكى فى منع الموانع انه
اعترض ماذكره فى اسم الجنس من انه وضع للماهية من حيث هى بما ادعاه من ان اللفظ موضوع
للمعنى الخارجى لا الذهنى خلافا للامام ثم قال ان هذا الاعتراض حسن ووعد بانه سيذكر
مايعرف به جوابه ثم قال والجواب ان الكلام ليس فى علم الجنس كما أفصح به الشيخ الامام فيما
قدمناه من كلامه وانما الكلام فى اسم الجنس والذى ادعيناه أولا انه موضوع للمعنى الخارجى
بمعنى أن الواضع وضع اللفظ للصورة الخارجية مما تصوره ذهنه لا للحاضر فى الذهن والامام يدعى
انه للحاضر فى الذهن ويلزمه أن يكون فيما تشخص فى الخارج مجازا (فان قلت) ويلزمكم أيضا
لانكم زعمتم اسم الجنس موضوعا للماهية من حيث هى فيكون موضوعا بازاء الاعم فاذا
استعمل فى الاخص كان مجازا (قلت) هذا ينبنى على أن استعمال المتواطئ فى أحد أفراده هل
يكون مجازا والمختار انه حقيقة فتحرر ان اسم الجنس موضوع للماهية من حيث هى وهو ماقلناه
آخرا وللمعنى الخارجى وهو ماقلناه أولا ولا تنافى بينهما لما ذكرناه هنا فانا لم نجعل الخارج
قيدا وانما جعلناه ملحوظا للواضع فهنا احتمالات الوضع للصورة الذهنية بقيد انها ذهنية وهو
ظاهر رأى الامام للخارجية بقيد انها خارجية وهو ظاهر رأى الشيخ أبى اسحق لأعم من الذهن
والخارج وهو رأى الشيخ الامام وحاول رد رأى الامام اليه للقدر المشترك ملحوظا فيه الصورة
الخارجية وهو رأيى ويمكن رد مذهب الشيخ أبى اسحق اليه ولاجل امكان رده اليه لم أعز الى
الشيخ أبى اسحق فى جمع الجوامع شيأ لان مذهبه محتمل والاولى حمله على المختار والا فلو وضع
للخارجية بخصوصها كان علما كزيد لا اسم جنس وكان استعماله فى غير تلك الصورة التى لاقاها
الوضع مجازا اه ولا يخفى مافيه ولم يظهر لى وجه هذا الجواب ولا حاصل معناه اللهم الا أن
يريد به انه موضوع للمعنى الذهنى على ان المقصود بالذات افادة المعنى الخارجى فيكون الوضع
للذهنى وسيلة لافادة الخارجى كما أشار الى ذلك الاصفهانى فى شرح المحصول حيث قال
الصواب أن يقال ان أراد أى الامام انها ماوضعت للدلالة على المفردات الخارجية ابتداء من
غير توسط الدلالة على المعانى الذهنية فحق لان اللفظ انما يدل على وجود المعنى الخارجى بتوسط
دلالته على المعنى الذهنى وان أراد ان الدلالة على الموجودات الخارجية ليست مقصودة من
وضع الالفاظ فباطل اه لكن الظاهر ان هذا القدر لا يوافق قوله موضوع للمعنى الخارجى
الا بغاية التكلف ولا يخالف فيه الامام بل ولا الشيخ الامام فلا يتجه نصب الخلاف فيه الا أن
يكون نصب الخلاف باعتبار مايفهم من ظاهر كلامهما وعلى هذا أعنى انه أراد ما أشار اليه
الاصفهانى المذكور يندفع قول الشيخ ويلزم عليه اشتراك اللفظ بين الجزئيات الخارجية الخ
لظهور سقوط هذا اللزوم على هذا التقدير اذ اللفظ عليه موضوع للمعنى الذهنى لكن
المقصود افادة الافراد الخارجية وظاهر ان هذا لا يستلزم ماذكر على ان هذا اللزوم مندفع
أيضا على ظاهر كلام المصنف كما يعلم من الكلام السابق مع القرافى وأما قوله ويخالفه ماصرح

به المناطقة الخ فجوابه ان مجرد ذلك لامحذور فيه وماصرح به المناطقة لايجب أن يكون مبنيا على أمر متفق عليه لجواز كونه مبنيا على احد الاقوال فى المسئلة فلا حجة فى مخالفته لما صرحوا به مما ذكر ولا ينافى ذلك ان ماصرحوا به ليس من اختلاف الاصطلاح بل هو بيان لمعانى الالفاظ بحسب اللغة لان كل قائل يدعى ان ما قاله هو معنى اللفظ فى اللغة لان الكلام فى بيان ماوضع له اللفظ كما تصرح به العبارة فالمخالف للمناطقة لايسلم لهم ان معنى اللفظ فى اللغة ماذكروه على انه على تقدير ارادته ماذكره الاصفهانى لايكون مخالفا للمناطقة كما هو ظاهر (قوله لظن انه فى الخارج كذلك) قال شيخنا العلامة فيه نظر اما أولا فلان الظن المذكور علة لحمل المعنى الذهنى على الخارجى لاللتسمية الذهنى بهذا الاسم وأما ثانيا فلانه وان سلم انه علة لتسمية الذهنى به ففيه اعتراف بان التسمية للذهنى وان كانت مشروطة بكون الخارجى مثله اه (وأقول) أما الاول فان أراد بكون الظن علة للحمل لاللتسمية انه فى الواقع علة له وليس علة لها فالاول مسلم والثانى ممنوع وكونه فى الواقع علة للحمل لا ينافى انه علة للتسمية أيضا وان أراد أن تقرير الشارح الدليل يدل على انه علة للحمل دون التسمية فهو ممنوع لان قول الشارح نقلا عن المجيب لظن الخ علة لعلية قوله لاختلاف المعنى فى الذهن لقوله اختلاف الاسم والمعنى ان اختلاف الاسم للاختلاف فى الذهن ليس لذات هذا الاختلاف بل باعتبار ظن ان مافى الخارج هو صاحب الحاصل فى الذهن وحاصله ان اختلاف الاسم للاختلاف فى الخارج المظنون عند الاختلاف فى الذهن ولاشبهة فى دلالة ذلك على ان المسمى هو الخارجى وأما الثانى فاعلم ان حاصل كلام الشارح كما أشرنا اليه ان ظن أن مافى الخارج هو صاحب الصورة الذهنية علة لاختلاف الاسم باختلاف مافى الذهن وحاصل ذلك ان اختلاف الاسم علته اختلاف مافى الخارج المظنون عند اختلاف مافى الذهن وحينئذ فاللازم لتسليم ذلك هو تسليم ان الاسم اختلف لاختلاف مافى الذهن لالذات كونه اختلاف مافى الذهن بل لكونه مظنة اختلاف مافى الخارج فعليه اختلاف مافى الذهن لاختلاف التسمية انما هو باعتبار اختلاف مافى الخارج ظنا فالعلة بالحقيقة انما هى اختلاف مافى الخارج وظاهر انه ليس فى هذا اعتراف بمازعمه فتأمله (قوله دون الاولين) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان القول الثانى يرى استعمال اللفظ فى الخارجى المشتمل على الذهنى حقيقيا كما يأتى فى اسم الجنس اه (وأقول) ينبغى ان يتعجب من هذا البحث الذى لامحل له ولاأساس لان الكلام فى الخارجى من حيث كونه خارجيا والقول الثانى لايرى استعماله فيه حقيقيا من حيث كونه خارجيا بل من حيث اشتماله على الذهنى وليس الكلام فى ذلك (قوله وليس لكل معنى لفظ) أقول فيه أمور * الاول انه ينبغى ان المراد لفظ مفرد خاص به بدليل ما يأتى آنفا عن التبريزى والقرافى وبدليل قول الشارح فان أنواع الروائح مع كثرتها جدا ليس لها ألفاظ الخ اذ لو أريد أعم من المفرد والمركب لم يصح نفى الالفاظ عنها الا ان لها ألفاظا مركبة كرائحة العنبر ورائحة العنبر الفلانى ورائحة هذا العنبر وهذه ألفاظ خاصة بها وموضوعة لها بناء على المختار الآتى من وضع المركبات ولو أريد أعم من الخاص وغيره لم يصح أيضا لان لفظ رائحة لكل نوع أو فرد من أنواع الروائح كما لايخفى والثانى ان عبارة المحصول لايجب أن يكون لكل لفظ معنى بل لايجوز

واقتصر

لظن انه فى الخارج كذلك لاجزاختلافه فى الذهن فالموضوع له مافى الخارج والتعبير عنه تابع لادراك الذهن له حسبما أدركه (وقال الشيخ الامام) والد المصنف هو موضوع (للمعنى من حيث هو) أى من غير تقييد بالذهنى أو الخارجى فاستعماله فى المعنى ذهنيا كان أو خارجا حقيقى على هذا دون الاولين والخلاف كما قال المصنف فى اسم الجنس أى فى النكرة لان المعرفة منه ماوضع للخارجى ومنه ما وضع للذهنى كما سيأتى (وليس لكل معنى لفظ

واقتصر على نفي الوجوب في الحاصل وفي المنتخب على نفي الجواز قال الزركشي والمصنف أتى بلفظ يحتملهما اه (وأقول) لفظ المصنف يحتمل أيضا نفي الوقوع وان استلزم نفي الوجوب وصدق بنفي الجواز واعلم انه استدل في المحصول بان المعاني غير متناهية والالفاظ متناهية لتركبها من الحروف المتناهية والمركب من المتناهي يجب أن يكون متناهيا قال الزركشي وقد يمنع عدم تناهي المعاني فان المعقول متناه وبه صرح الامام في مسئلة المشترك اه (وأقول) ان أراد المعقول للبشر بالفعل لم يفد لان المعاني لا تنحصر في معقولهم بالفعل والواضع وهو الله تعالى على المختار لا يغيب عنه شيء ثم أقول على تسليم عدم تناهي المعاني قد يمنع الاستدلال على نفي الجواز بجواز وضع اللفظ الواحد بأوضاع كثيرة لمعان كثيرة على طريق الاشتراك اللفظي فيعم الاوضاع التي لا تتناهى الشاملة للاوضاع التي على سبيل الاشتراك اللفظي والتي على سبيل الانفراد المعاني التي لا تتناهى فان قيل هذا غير واقع قلنا عدم الوقوع بتقديره أمر آخر وراء عدم الجواز فان قيل الوضع كذلك غير ممكن قلنا هذا لا يأتي على المختار من ان اللغات توقيفية * والثالث قال شيخنا العلامة وهذا بناء على ان المراد بالمعنى هو الخارجي وان أريد به الصورة الذهنية من حيث وضع بازائها اللفظ فلا اشكال أن لكل معنى لفظا اه (وأقول) اما مازعمه من البناء فهو ممنوع ومما يرده ان الامام قائل بان اللفظ موضوع للمعنى الذهني ومع ذلك قال انه ليس لكل معنى لفظ وأما مازعمه من نفي الاشكال فهو ممنوع أيضا لان المراد هنا الالفاظ الخاصة بالمعاني ولا نسلم ان كل صورة ذهنية لها لفظ خاص بها من ادعى ذلك فعليه البيان ولا سبيل له اليه وقد نقل القرافي في شرح المحصول عن التبريزي انه قال ان كان المراد باللفظ الموضوع اللفظ الدال كان مخصوصا به أم لا مفردا أو مركبا فالظاهر ان هذا واقع لان الفصيح لا يعجز عن التعبير عما في نفسه وان كان المراد ما يدل بالمطابقة مفردا فاستيعاب الوضع لجميع المعاني غير معلوم بدليل الحال والروائح الى آخر مانقله عنه ثم أطال في شرحه بما ينبغي الوقوف عليه ومن جملته قوله وأما الروائح فتحرير الكلام فيها ان لها أجناسا واجناس اجناس وأنواعا فالجنس العالي رائحة وهي تنقسم الى عطرة ومنتنة فهذان العالي جنسان والعطرة تنقسم الى رائحة عنبر ومسك وغيرهما فرائحة العنبر ونحوهما أنواع سافلة فوضعت العرب للجنس العالي رائحة والجنس المتوسط عطرة ومنتنة واكتفوا في الانواع السافلة باضافة اسم الجنس العالي للنوع فقالوا رائحة مسك عنبر ولم يضعوا له اسما يخصه انتهى (قوله بل لكل معنى محتاج) فيه أمران * الاول انه ينبغي أن يراد بقوله محتاج انه محتاج احتياجا قويا والا فما من معنى الا وهو محتاج في الجملة ثم رأيت الامام قال المعاني قسمان أحدهما ما تشتد الحاجة الى التعبير عنه فيجب الوضع لاجل الافهام بالمخاطبة أي على الوجه القوي والثاني ما لا تشتد الحاجة اليه فيجوز فيه الامران يعني الوضع وعدمه اما عدم الوضع فلانه ليس مما يحتاج اليه وأما الوضع فللفوائد الحاصلة به انتهى وأقول هذا ينافي ما تقدم عنه من نفي الجواز فليتأمل والثاني انه يحتاج لبيان احتياج المعاني التي وضعوا لها وعدم احتياج المعاني التي لم يضعوا لها وقد يتعسر ذلك أو يتعذر (قوله فان أنواع الروائح مع كثرتها الخ) قال الزركشي وأيضا كان يلزم انتفاء المجاز المعلوم

بل) اللفظ (لكل معنى
يحتاج الى اللفظ) فان أنواع
الروائح مع كثرتها جدا
ليس لها ألفاظ

لعدم انضباطها ويدل عليها بالتقييد ٦٠ كرائحة كذا فليست محتاجة الى الالفاظ وكذلك انواع الآلام وبل هنا انتقالية

لا ابطالية (والمحكم) من اللفظ (المتضح المعنى) من نص أو ظاهر (والمتشابه) منه (ما استأثر الله) اى اختص (بعلمه) فلم يتضح لنا معناه (وقد يطلع) أى الله (عليه بعض أصفيائه) اذ لا مانع من ذلك منه الآيات والاحاديث فى ثبوت الصفات لله تعالى المشكلة على قول السلف بتفويض معناها اليه تعالى كما سيأتى مع قول الخلف بتأويلها فى أصول الدين وهذا الاصطلاح مأخوذ من قوله تعالى منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات (قال الامام) الرازى فى المحصول (واللفظ الشائع) بين الخواص والعوام (لا يجوز أن يكون موضوعا لمعنى خفى الا على الخواص) لامتناع تخاطب غيرهم من العوام بما هو خفى عليهم لا يدركونه (كما يقول) من المتكلمين (مثبتو الحال) أى الواسطة بين الموجود والمعدوم كما سيأتى فى أواخر الكتاب (الحركة معنى يوجب تحرك الذات) أى الجسم فان هذا المعنى خفى التعقل على العوام فلا يكون معنى الحركة الشائع بين الجميع والمعنى الظاهر له تحرك الذات (مسئلة قال ابن فورك والجمهور اللغات توقيفية) أى وضعها الله

ثبوته ضرورة انتهى وقضيته ان الكلام فى الحقائق على ان ما ادعاه من اللزوم ممنوع القطع بثبوت المجاز للمعانى التى وضعوا لها الحقائق (قوله لعدم انضباطها) قد يقال هذا التعليل انما يقتضى تعذر الوضع أو تعسره لا عدم الاحتياج اليه (قوله فليست محتاجة) فيه انه ان فرعه على قوله لعدم انضباطها فعدم الانضباط لا يدل على عدم الحاجة أو على و يدل عليها بالتقييد فيتوجه عليه ان هذا ممكن فى سائر المعانى فيلزم استغناء الجميع (قوله المتضح المعنى من نص أو ظاهر) أقول فسر الشارح المتضح المعنى بالنص والظاهر فخرج المجمل مع انه لا يدخل فى المتشابه لانه يطلع عليه بالقرائن وقضيته ذلك انه واسطة بين المحكم والمتشابه ولا مانع من ذلك ويحتمل ان يراد بالظاهر فى كلام الشارح ما يشمل الظاهر بالقرائن وحينئذ فالمجمل ان قامت عليه قرائن فهو من المحكم والا فمن المتشابه (قوله وقد يطلع عليه بعض اصفيائه) قال الكمال قد يقال اطلاع البعض ينافى الاستئثار أى الاختصاص بعلمه فآخر الكلام يدافع أوله انتهى (وأقول) يمكن ان يقال المراد بالاستئثار انه لا طريق للعباد الى كسبه من الطرق المعهودة فى الكسب وهذا لا ينافى الاطلاع على غير الوجه المعتاد لانه ليس من الطرق المعهودة ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بنحو ذلك (قوله من الآيات والاحاديث فى ثبوت الصفات لله تعالى المشكلة على قول السلف بتفويض معناها اليه تعالى) أقول قضيته ان الآيات والاحاديث المذكورة على قول الخلف ليس من المتشابه ولعل هذا بناء على ان المراد بالمعنى فى قوله المتضح المعنى ما يفهم من اللفظ ويحتمل فى الجملة ومع ذلك ففيه نظر لان الظاهر ان السلف لا يخالفون فى احتمال تلك الآيات والاحاديث لتلك المعانى التى حملها عليها الخلف فهى عند الفريقين محتملة لتلك المعانى غير ان السلف تركوا حملها عليها احتياطا والخلف ارتكبوا الحمل عليها على سبيل الاحتمال لا القطع وحينئذ لا يتجه الفرق بين السلف والخلف والحكم بانها على قول السلف دون قول الخلف كما دل عليه قوله على قول السلف الخ فليتأمل أما لو أريد به ما عنى به فقد يقال اصدق حد المتشابه على تلك الآيات والاحاديث على قول الخلف أيضا لان ما عنى بها غير معلوم عندهم أيضا ولا ينافى ذلك تفسيرهم اياها لانه على سبيل الاحتمال بمعنى انه يحتمل ان ما ذكر فى تفسيرها هو المراد منها (قوله قال الامام واللفظ الشائع الخ) أقول رد الاصفهانى فى شرح المحصول على الامام فى ذلك ونقله عنه السيوطى كغيره فقال ورده الاصفهانى فى شرحه وقال قد يدرك الانسان معانى خفية لطيفة ولا يجد لها لفظا يدل عليها لان ذلك المعنى مبتكر ويحتاج الى وضع لفظ بازائه ليفهم الغير ذلك المعنى سواء كان اللفظ مشهورا أم لا قال ثم ان قيل ان اللفظ المشهور موضوع بازاء المعنى الخفى أولا فممنوع قال وأسماء الله المقدسة من القسم الاول فان فيها الفاظا مشهورة و بازائها معانى دقيقة لا يفهمها الا الخواص انتهى (قوله مسئلة قال ابن فورك والجمهور اللغات توقيفية الخ) اختلفوا فى فائدة هذا الخلاف فمنهم من نفاها ولهذا قال الابيارى ذكر هذه المسئلة فى الاصول فضول وقال غيره الخلاف فيها طويل الذيل قليل النيل وانما ذكرت فى الاصول لانها تجرى مجرى الرياضات التى يرتاض النظر فيها ومنهم من أثبتها فقال الماوردى فى تفسيره فائدة الخلاف ان من قال بالتوقيف جعل التكليف مقارنا لكمال العقل ومن قال بالاصطلاح أخر التكليف عن العقل مدة الاصطلاح

على

على معرفة الكلام انتهى ولعل هذا بالنسبة لاول طبقة من المكلفين وقال القرافى قال المازرى فائدة الخلاف تظهر فى جواز قلب اللغة فاما ما يتعلق بالاحكام الشرعية التى مستندها الالفاظ فتى غيرت اختلطت الاحكام وفسد النظام فهذا الاختلاف فى تحريم قلبه لاجل ما يؤدى اليه لا لاجل نفسه وما لا تعلق له بالشرع فقال بعضهم ان قلنا اللغة توقيفية امتنع تغييرها فلا يسمى الثوب فرسا واصطلاحية لم يمتنع وعلى القول بتجويز الامرين يجوز بعضهم التغيير كالقول بالاصطلاح ومنعه عبد الجليل الصابونى لاحتمال التوقيف وان الله أوجب على السامعين ان لا ينطقوا الا بالموضوع الربانى قال وهو بعيد وقال الغزالى اذا أظهروا فى الصداق ألفين وعبروا بهذا اللفظ عن ألف فى الباطن يخرج جواز ذلك على كون اللغة توقيفية أو اصطلاحية انتهى وقال السيوطى والحق ان الخلاف فى اللغات الموجودة هى توقيفية أو اصطلاحية أما اصطلاح اثنين الآن على تسمية الالف ألفين أو الثوب فرسا فلا يجوز قطعا انتهى وفيه نظر (قوله ابن فورك) قال القرافى وابن فورك عند المحدثين بضم الفاء أفصح وهو من العلماء الجلة فى المعقول والمنقول انتهى (قوله فعبروا عن وضعه بالتوقيف لادراكه) قال شيخنا العلامة يعنى بناء على الظاهر والا فمن المحتمل ان التوقيف لما وضعه غيره انتهى (وأقول) هذا الكلام من الشيخ قد يدل على انه جعل قوله لادراكه على انه علة مثبتة لان الواضع هو الله تعالى فان كان كذلك فهو ممنوع بل هو علة لتسمية وضعه توقيفا ببيان علاقة بين الوضع والتوقيف فتأمل (قوله بالوحى الى بعض أنبيائه) أقول قيد الوحى بكونه الى بعض أنبيائه وفسر السيد قول العضد وعلمها أى الله بالوحى بقوله أى بان خاطب اما بذاته أو بارسال ملك عبدا أو داعيا بكون الالفاظ موضوعة للمعانى انتهى فعمم فى الوحى الا ترى الى قوله عبدا أو داعيا ولا يقال الوحى يستلزم النبوة لان ذلك اذا كان بشرع وكان تقييد الشارح لان الظاهر ان الوحى بالخطاب بذاته أو بارسال الملك انما يكون الى الانبياء فليتأمل (قوله أو خلق الاصوات فى بعض الاجسام بان تدل من يسمعها من بعض العباد عليها) وأقول عبارة السيد أو بخلق أصوات تدل على الوضع وذلك اما بخلق الاصوات والحروف أعنى جميع الالفاظ التى وضعها للمعانى واسماعها لواحد أو لجماعة بحيث يحصل له أو لهم العلم بانها بازاء تلك المعانى واما بخلق أصوات وحروف تدل على ان تلك الالفاظ موضوعة انتهى وكلام الشارح ظاهر فى الاحتمال الثانى وكان وجهه انه الظاهر فليتأمل (قوله أو خلق العلم الضرورى الخ) أقول عبارة السيد أو بخلق علم ضرورى لواحد او لجماعة باللغات وان وضعها لتلك المعانى المخصوصة (قوله ومحققو كلامه الخ) فيه اشارة الى ضعف النقل عنه فهو توجيه للضعف المشار اليه بقول المصنف وعزى الى الاشعرى (قوله واستدل لهذا القول بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الخ) أقول فى شرح المحصول للاصفهانى بعد ان ذكر فى وجه الاستدلال بالآية ان علم معناه أوجد فيه العلم لان التعليم تفعيل وهو لاثبات الاثر اللازم بالنقل عن أئمة اللغة فيكون لاثبات العلم بالاسماء فى آدم قال ويلزم من ذلك التوقيف وذلك لان الاسماء باسرها توقيفية على ما صرح بها فى الآية فيلزم كون الافعال والحروف أيضا توقيفية لوجوه ثلاثة (أحدها) عدم القائل بالفصل وذلك لان من الناس من قال بكون الاسماء والافعال والحروف توقيفية ومنهم من قال بكون الجميع اصطلاحية

فعبروا عن وضعه بالتوقيف لادراكه (علمها الله) عباده (بالوحى) الى بعض أنبيائه (أو خلق الاصوات) فى بعض الاجسام بان يدل من يسمعها من بعض العباد عليها (أو) خلق (العلم الضرورى) فى بعض العباد بها والظاهر من هذه الاحتمالات أولها لانه المعتاد فى تعليم الله تعالى (وعزى) أى القول بانها توقيفية (الى الاشعرى) ومحققو كلامه كالقاضى أبى بكر الباقلانى وامام الحرمين وغيرهما لم يذكروه فى المسئلة أصلا واستدل لهذا القول بقوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها أى الالفاظ الشاملة للاسماء والافعال والحروف لان كلا منها اسم أى علامة على مسمى وتخصيص الاسم ببعضها عرف طرأ وتعليمه تعالى دال على انه الواضع دون البشر (و) قال (اكثر المعتزلة) هى (اصطلاحية) أى وضعها البشر واحد أو أكثر (حصل عرفانها) لغيره منه (بالاشارة

فالقول بكون الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف قول ثالث وهو باطل بالاجماع (الثانى) انه يتعذر الاعراب عن جميع المعانى التى فى النفس بالاسماء وحدها فلا بد من تعليم الافعال والحروف ليحصل التمكن من التعبير عن جميع المعانى فتكون الاسماء والافعال والحروف توقيفية وهو المطلوب (الثالث) هو ان الاسم مشتق من السمة وهى العلامة والافعال والحروف علامات على مسمياتها فلزم من ذلك دخولها تحت قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها الى آخر ما أطال فيه وبما قرره يندفع كثير مما أورده القرافى ههنا كقوله اعتراضا على دعوى تعذر التكلم بالاسماء وحدها لعله علمه الاسماء وحدها ووكل الافعال والحروف الى الاصطلاح فان هذا يندفع بالوجه الاول وما ذكره فى توجيه الثانى فى غاية الوضوح فان للافعال معانى لا يكتفى فيها الاسماء وكذا الحروف ذلك الا ترى ان الجملة الشرطية لا يقوم مقامها قولك كذا ملزوم لكذا أو لازم له كما حققه المنطقيون فى بحث تقسيم القضية الى حملية وشرطية ولا يخفى ان كلام الشارح موافق للوجه الثالث وان قوله أعنى الاصفهانى فالقول بكون الاسماء توقيفية دون الافعال والحروف قول ثالث وهو باطل بالاجماع لا ينافى ما حكاه المصنف عن الاستاذ وما بعده لان القدر المحتاج اليه ومقابله فيهما شامل للاسماء والافعال والحروف لا يختص بواحد منها دون غيره فليتأمل (قوله أى وضعها البشر واحدا أو أكثر) قال السيد بان انبعثت داعيته أو داعيتهم الى وضع هذه الالفاظ بازاء معانيها (قوله والقرينة) منها ان يقال هات الكتاب من البيت ولم يكن فيه غيره فيعلم ان اللفظ بازائه (قوله وقال الاستاذ القدر المحتاج فى التعريف توقيف) فيه أمران * الاول انه لعل المراد بذلك القدر كل ما علم الله احتياج الكل أو البعض اليه فى التعريف والله بكل شئ عليم لا يخفى عليه شئ فى الارض ولا فى السماء * والثانى قال العضد احتج الاستاذ بانه لو لم يكن القدر المحتاج اليه فى التعريف بالتوقيف يلزم الدور لتوقف الاصطلاح على معرفة ذلك القدر والمفروض انه يعرف بالاصطلاح فلزم توقفه على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته وهو الدور ثم قال الجواب منع توقفه على الاصطلاح بل يعرف بالقرائن والترديد كالاطفال انتهى قال السيد قوله والمفروض انه اى ذلك القدر الذى يحتاج اليه الاصطلاح ويتوقف على معرفته يعرف بالاصطلاح ليكون الكل اصطلاحيا بالفرض فيلزم توقف عرفان ذلك القدر على سبق الاصطلاح المتوقف على معرفته فيكون كل من الاصطلاح ومعرفة ذلك القدر متوقفا على الآخر وسابقا عليه وهو الدور ثم قال والجواب منع توقف ذلك القدر على الاصطلاح اذ ربما يخطر لواحد ويعرف غيره بالترديد والقرائن كالاطفال وبعد ذلك يتوافقون على المواضعات فان قيل لو كان الكل توقيفيا لزم الدور أيضا لاحتياجه الى سبق معرفة القدر الذى يأتى به وهو أيضا بالتوقيف فالجواب ان التوقيف قد يحصل بخلق العلم عند الوحى انتهى كلام السيد (فان قلت) اذا استلزم الاصطلاح الدور فى القدر المحتاج اليه عند الاستاذ فليستلزمه فى الباقى أيضا لوجود المعنى المقتضى للدور فيه فكان لا يجوز عنده ان يكون اصطلاحيا ثم قال انه محتمل (قلت) كان وجه ذلك ان القدر الذى عرف بالتوقيف يتمكن به من الاصطلاح فلا دور (قوله لجواز ان تكون توقيفية ويتوسط تعليمها بالوحى الخ) فيه امور * الاول قال شيخنا العلامة لقائل ان يقول بل لا يلزم من كونها توقيفية فان تعليمها بالوحى

والقرينة كالطفل) اذ يعرف لغة أبويه بهما واستدل لهذا القول بقوله تعالى وما أرسلنا من رسول الا بلسان قومه أى بلغتهم فهى سابقة على البعثة ولو كانت توقيفية والتعليم بالوحى كما هو الظاهر لتأخرت عنها (و) قال (الاستاذ) أبو اسحق الاسفراينى (القدر المحتاج) اليه منها (فى التعريف) للغير (توقيف) يعنى توقيفى لدعاء الحاجة اليه (وغيره محتمل) لكونه توقيفيا واصطلاحيا (وقيل عكسه) أى القدر المحتاج اليه فى التعريف اصطلاحى وغيره محتمل له وللتوقيفى والحاجة الى الاول تندفع بالاصطلاح (وتوقف كثير) من العلماء عن القول بواحد من هذه الاقوال لتعارض أدلتها (والمختار الوقف عن القطع) بواحد منها لان أدلتها لا تفيد القطع (وان التوقيف) الذى هو أولها (مظنون) لظهور دليله دون دليل الاصطلاح فانه لا يلزم من تقدم اللغة على البعثة ان تكون اصطلاحية لجواز ان تكون توقيفية ويتوسط تعليمها بالوحى بين النبوة والرسالة (مسئلة

التوسط المذكور لجواز ان يكون تعليمها بالوحي للنبي فيكون الوحي بذلك نبوة ثم النبي علمها العباد بعد ذلك وان لم يؤمر به بل يجوز ان يكون تعليمها العباد بالوحي سابقا على النبوة أيضا اذ النبوة هي الوحي الى انسان بشرع وكون التعليم شرعا لا يظهر والا لكان الوحي به رسالة فلم يتوسط بين النبوة والرسالة انتهى (وأقول) هو كلام صحيح في نفسه لكن ان أراد بذلك الاعتراض فهو غير وارد لان ما ذكره الشارح بتعالهم لا ينافي جواز ذلك لان الحكم بتجويز أحد الامرين أو الامور لا ينافي تجويز غيره منهما أو منها وانما ترك ذلك لبعده فان ثبوت وحي بالتعليم قبل النبوة لا يخفى بعده وكذا تعليم العباد بين النبوة والرسالة من غير أمر بذلك ه والثاني انه ما المانع من انه يجوز أيضا ان يكون التعليم بعد الارسال بان يوحى اليه بشرع ويؤمر بتبليغه بعد التعليم فان الارسال يتحقق بالامر بتبليغ ما أوحى اليه به قبل حصول التبليغ بالقول وذلك كما يجوز ان يؤمر المكلف بالعبادة قبل وجود ما يتوقف عليه على معنى ان يأتي بها بعد وجوده كما يؤمر المحدث بالصلاة بان يتطهر ثم يصلي فما المانع ان يؤمر النبي بالتبليغ على معنى ان يعلمهم ما يتوقف عليه فهم المبلغ اليهم ثم يبلغهم نعم لا يتأتى تأخرها في حقه عن الارسال لتوقف ايصال الشرع اليه عليها ه والثالث قال الكمال هذا الدفع يتمشى ان كان الذي علمها بالوحي غير آدم فان كان آدم كما اقتضاه الاستدلال السابق فهو مبني على ان آدم رسول ولا شك انه أمر بتبليغ بنيه الشرائع وهو رسول اليهم بهذا المعنى أما ان أريد بالرسول في الآية من بعث الى قوم كفار كما هو الظاهر وعليه يدل سياق الآية فليس آدم داخلا فيها لان نوحا أول الرسل بهذا المعنى كما دل عليه حديث الشفاعة في الصحيح وغيره ولا يحتاج حينئذ في الدفع الى ما ذكر أي لجواز علم القوم اللسان المنسوب اليهم بواسطة من قبل رسلهم من نبي أو رسول (قوله وخالفهم ابن سريج الى قوله فقالوا تثبت) أي اللغة قياسا أي سواء الحقيقة والمجاز بدليل المقابلة بقوله الآتي وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز (وأقول) ينبغي التأمل في تصوير المسألة بالنسبة للمجاز فان صورت بأن العرب اذا استعملت لفظا في شيء غير موضوعه مجازا قلنا استعماله في شيء آخر غير موضوعه مجازا فلا بد من علاقة اذ لا مصير الى جواز التجويز بدونها فان اعتبرت بين الشيء الثالث الذي تجوزنا باستعمال اللفظ فيه وبين الموضوع له وتحققت بينهما فهذا ليس من القياس في شيء لان العرب اذنت فيه ابتداء وان اعتبرت بين ذلك الثالث الذي تجوزنا بالاستعمال فيه والثاني الذي تجوزت العرب بالاستعمال فيه وتحققت بينهما دون الموضوع له فيتوجه عليه ان شرط القياس وجود علة الاصل في الفرع والعلة في الثاني الذي هو الاصل على هذا التقدير علة اطلاق اللفظ عليه هو العلاقة التي تحققت بينه وبين الموضوع له ولم توجد في الفرع الذي هو الثالث (قوله في معنى آخر) قال الكمال لك ان تقرأه بتنوين معنى على انه موصوف بآخر ولك ان تقرأه باضافة معنى الى آخر أي معنى اسم آخر فعلى الاول يكون في قوله كالنبيذ حذف أي كمعنى النبيذ الخ (وأقول) لا حاجة على الاول الى جعل النبيذ على حذف مضاف لان المفهوم من قوله كالنبيذ التمثيل بنفس النبيذ الذي هو المسكر من غير ماء العنب ولهذا فسره به وانما يحتاج الى ذلك لو أريد بالنبيذ في قوله كالنبيذ لفظ النبيذ وهو خلاف الظاهر والمتبادر من ان المراد بالالفاظ معانيها الا لقرينة (قوله وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز لانه أخفض رتبة منها) أقول لو ذهب ذاهب

قال القاضي) أبو بكر الباقلاني (وامام الحرمين والغزالي والآمدي لا تثبت اللغة قياسا وخالفهم ابن سريج وابن أبي هريرة وأبو اسحق الشيرازي والامام) الرازي فقالوا تثبت فاذا اشتمل معنى اسم على وصف مناسب للتسمية كالخمر اي المسكر من ماء العنب لتخميره أي تغطيته العقل ووجد ذلك الوصف في معنى آخر كالنبيذ أي المسكر من غير ماء العنب ثبت له بالقياس ذلك الاسم لغة فيسمى النبيذ خمرا فيجب اجتنابه بآية انما الخمر والميسر لا بالقياس على الخمر وسواء في الثبوت الحقيقة والمجاز (وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز) لانه أخفض رتبة منها

الى عكس ذلك كان مذهبا أخذا من التعليل المذكور ولانه لما كان اخفض رتبة جاز ان يتوسع
فيه بالقياس مالا يتوسع فيها فليتأمل (قوله كرفع الفاعل ونصب المفعول) قال شيخنا العلامة
لايخفى ان الاعراب وأنواعه امور معنوية الى آخر كلامه الطويل (وأقول) قد عبر العضد بمثل
عبارة الشارح فانه قال ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب أو بالاستقراء
كرفع الفاعل ونصب المفعول انتهى وشرحه السعد فى حاشيته ولم يقدح فيه بوجه فقال قوله أو
بالاستقراء كرفع الفاعل ونصب المفعول اذ حصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل مثلا قاعدة كلية
هى ان كل فاعل مرفوع لاشك فيها فاذا رفعنا فاعلا لم يسمع رفعه منهم لم يكن قياسا لاندراجه
تحتها انتهى والعجب ان الشيخ أكثر فى هذه الحواشى من اعتراض كلام المصنف أو الشارح
بمجرد مخالفة كلام العضد واذا توافق كلام أحدهما مع كلام العضد سكت عن كلام العضد
وخص اعتراضه بكلام أحدهما وهذا مما يورث سوء الظن به (ثم أقول) أما قوله فلا يصح التمثيل
بها الخ فهو ممنوع منعا لاخفاء معه لجواز ان يكون الاعراب وأنواعه امورا لفظية كما هو أحد
المذهبين انه لفظى بل هو المختار عند أكابر متأخرى النحاة كابن الحاجب وابن مالك واتباعهما
وقد أورد على تعريف ابن الحاجب الكلمة بانها لفظ وضع لمعنى مفرد الحركات الاعرابية فانها
ألفاظ وليست بكلمة وأجيب تارة بمنع انها ألفاظ وأخرى بالتزام انها ألفاظ وكلمات وانها من
قبيل الحروف لدلالتها على معنى فى غيرها فقد صرح المورد كالمجيب الثانى بأن الحركات
الاعرابية ألفاظ ولو سلم فيجوز أن يكون مسمى اللغة اصطلاحا مجموع الالفاظ وكيفياتها كالرفع
والنصب فتكون الكيفيات أجزاء من الالفاظ بل صرح بذلك أعنى بجزئية الكيفيات من
الالفاظ أئمة المنطق كما هو معلوم الاعتراض بمجرد الاحتمال مما تقرر بطلانه عند ذوى الكمال
بخلاف الجواب يكفى فيه مجرد الاحتمال فكيف اذا تأيد الاحتمال بمثل نص هولاء الائمة
والبحث والخلاف فى هذه المسئلة شامل للفظ ولاجزائه ولو سلم عدم شمولها اصطلاحا للكيفية
فالمراد بها ههنا مايشمل الكيفية كما نص عليه هذا الكلام منهم غاية الامر انهم تجوزوا
على هذا التقدير فى اطلاق اللغة على كيفيتها أيضا للعلاقة الظاهرة الواضحة بينهما ولا محذور
فى ذلك بوجه بل يتعين ارتكابه حيث وقع النزاع فى الكيفية أيضا كما هو ظاهر ولو سلم فيجوز ان
يريد بقوله كرفع الفاعل الخ كالفاعل المرفوع والمفعول المنصوب غاية الامر انهم تجوزوا
فى التعبير اشارة الى ان المراد الفاعل باعتبار رفعه والمفعول باعتبار نصبه ومثل هذا التسامح
لا محذور فيه بل هو كثير شائع واما قوله ثم نسبة التعميم الى رفع الفاعل ونصب المفعول الخ
فجوابه اختيار انه أراد نسبته الى الماهية قوله والصحيح منعه قلنا هذا التباس فان الصحيح انما
هو منع كونه حقيقة لا مطلقا والا فهو مجاز كما سيأتى ولا خفاء فى ثبوت الشمول للمعنى ولا يضر
ان اطلاق لفظ العموم عليه مجاز على الصحيح لان هذا مع كونه لا خلل فيه بوجه ولذا كثر
وقوع المجاز فى القرآن والسنة وكلام الفصحاء من غير توقف من عاقل فيه بل صرح العقلاء بأنه
أكثر وابلغ من الحقيقة بل افتقرا الى ذلك أمر آخر وراء المقصود من كون الشمول قد ثبت
بالاستقراء غير مخل به ولا معارض له والحاصل ان الشمول متحقق هنا قطعا وان المقصود بيان
ان هذا الشمول ثبت بالاستقراء واما ان هذا الشمول لا يسمى عموما حقيقة اصطلاحا فلا يخفى

(ولفظ القياس) فيما ذكر (يغنى عن قولك) أخذا
من ابن الحاجب (محل
الخلاف مالم يثبت تعميمه
باستقراء) فان ماثبت تعميمه
بذلك من اللغة كرفع الفاعل
ونصب المفعول

انه أمر أجنبي عن المقصود لاتعلق به ولا ينافيه ولا اختلال بوجه فيه فتأمل ذلك فانه في غاية الظهور وبالجملة فهذا الاعتراض لا منشأ له الا الغفلة الناشئة والشغف بالتعصب وحبك الشئ يعمي ويصم (قوله الى اعتدالهما) قال شيخنا العلامة ان أراد الاعتدال في القائلين فقول بعضهم الاكثر على النفي مقدم ومن حفظ حجة على من لم يحفظ وان أراد الاعتدال في القولين بسبب الاعتدال في القائلين فكذلك ويزيد هذا ان الاعتدال والترجيح بتكافؤ الادلة ورجحانها الا بالنظر الى استواء القائلين وتفاوتهم انتهى (وأقول) نختار الاول أولا وهو ما يشعر به قوله خلاف قول بعضهم ان الاكثر على النفي قوله فقول بعضهم الخ قلنا هذا مما يتعجب منه بل هو سهو ظاهر لا يخفى على ماهر لوضوح ان ليس المقصود الاستدلال بما أشار به على ثبوت الاعتدال في نفس الامر حتى يتوجه تقديم قول البعض بناء على أن من حفظ حجة على من لم يحفظ وانما المقصود انه لما ثبت عند المصنف بطريق صحيح كاستقراء معتبر رد قول البعض المذكور أحب الاشارة الى ذلك في هذا فعبر بما ذكر لاشعاره باستواء القائلين وانه ليس الاكثر على النفي فتامل ذلك فانه مع كونه في غاية الظهور قد خفي على الشيخ ونختار الثاني ثانيا قوله فكذلك قلنا قد تبين جواب ذلك قوله ويزيد هذا الخ قلنا استواء القائلين مظنة تكافؤ الادلة فالمصنف استند الى المظنة على هذا التقدير حيث لم ينهض المخالف بترجيح أدلة النفي فتامل ذلك ففيه لطف وحسن نعم بالغ صدر الشريعة في رد القول بالجواز حيث قال بعد كلام قرره فعلم بهذا ان الوضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لا يجري القياس في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر بمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل ما توجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه شريف بديع لم تزل اقدام من جوز القياس في اللغة الا للغفلة عنه انتهى وأقره هنا صاحب التلويح وقال أعني صاحب التلويح في باب القياس ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي رضي الله عنه من استعمال ألفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالها على ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة أو هو قول بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان امثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك انتهى ولا يخفى ان القائل بالجواز لا يسلم ما ذكره صدر الشريعة فانه ليس أمرا قطعيا بل يدعي ان الوضع والاطلاق لاجل المناسبة فلا يمتنع بجريان القياس (فان قلت) قول التلويح ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا الخ هل يخالف قول المصنف وقيل تثبت الحقيقة لا المجاز (قلت) لا لان كلام التلويح فيما اذا أطلق اللفظ الحقيقة على غير المعنى الموضوع له لعلاقة وهذا ليس من باب القياس ولا نزاع في جوازه وكلام المصنف فيما اذا أطلق لفظ على غير موضوعه قياسا على اطلاق لفظ آخر على غير موضوعه (قوله مسئلة اللفظ والمعنى ان اتحدا الخ) قال الكمال فيه أمران * أحدهما ان هذا التقسيم لم يرد كما في المختصر وغيره ولا وجه لعدول المصنف الى جعله لمطلق اللفظ الشامل للمركب * الثاني ان

لا حاجة في ثبوت ما لم يسمع منه الى القياس حتى يختلف في ثبوته به وأشار كما قال بذكر قائلي القولين الى اعتدالهما خلاف قول بعضهم ان الاكثر على النفي ويذكر القاضي من النافين الى ان من ذكره من المثبتين كالآمدي لم يحرر النقل عنه لتصريحه بالنفي في كتابه التقريب (مسئلة اللفظ والمعنى ان اتحدا) أي كان كل منهما واحدا (فان منع تصور معناه) أي معنى اللفظ المذكور (الشركة) فيه من اثنين مثلا

(فجزئى) أى فذلك اللفظ يسمى جزئيا كزيد (والا) أى وان لم يمنع تصور معناه الشركة فيه (فكلى)

الاقسام فيه متداخلة فان القرء مشترك وهو كلى بالنسبة الى كل من معنييه والتحقيق ان هذا التقسيم للمفرد وانه تقسيم بحسب الاعتبار لا بحسب الذات انتهى (وأقول) جعل صاحب الشمسية هذا التقسيم للاسم وقال السيد فى حواشيه مانصه جعل هذه القسمة مخصوصة بالاسم لأن انقسام اللفظ الى الجزئى والكلى انما هو بحسب اتصاف معناه بالجزئية والكلية ومعنى الاسم من حيث هو معناه صالح للاتصاف بهما فان معنى زيد من حيث هو معناه معنى مستقل يصلح ان يوصف بالجزئية ويحكم بها عليه وكذا معنى الانسان يصلح لان يحكم عليه بالكلية واما الحرف فان معناه من حيث هو معناه ليس معنى مستقلا صالحا لان يحكم عليه بشئ أصلا الى ان قال وأما الانقسام الى المشترك والمنقول باقسامه والى الحقيقة والمجاز فليس مما يخص الاسم وحده واطال بما يتعين مراجعته فى تحقيق المقام وما يتعلق به وقوله ومعنى الاسم من حيث هو معناه صالح للاتصاف بهما الخ قال بعضهم أراد بصلاحية اتصاف معنى الاسم بهما صلاحيته ضرورة من حيث انه معنى الاسم محكوما عليه بهما بقرينة قوله ويحكم بها عليه وقوله واعتبار الحكم بها على موصوفاتها فحينئذ تظهر فائدة تقييد معنى الاسم بالحيثية ولا يرد ان معنى الحرف والفعل من حيث انه معناهما غير خال عن الاتصاف بالكلية والجزئية لانهما متقابلان لا يجوز خلو معنى عنهما نعم يرد انه لا حاجة الى اعتبار المقسم فى التقسيمات على وجه يكون ملتفتا بحيث يحكم عليه ثم قال هذا البعض فى قوله وأما الانقسام الى المشترك الخ الظاهر ان مقصوده من هذا الكلام هو الاعتراض على المصنف يعنى صاحب الشمسية بأن تخصيص الاسم بهذه الانقسامات مما لا وجه له وجيه لجريانها فى الفعل والحرف أيضا بل نقول هذه الانقسامات بل الانقسام الى الكلى والجزئى أيضا جارية فى المركبات أيضا كما يظهر بالتأمل فلا وجه وجيه لتخصيص الاسم الذى هو من الالفاظ المفردة بهذه الانقسامات اه وحينئذ يندفع الامر الاول من الامرين اللذين أوردهما الكمال لجواز أن يكون عدول المصنف الى جعل التقسيم لمطلق اللفظ الشامل للمركب اشارة الى جريانه فيه أيضا وفاقا لهذا البعض فلا وجه لقول الكمال لا وجه لعدول المصنف بل لعدول المصنف الوجه الحسن الذى حجب الكمال عن التمتع به اغتراره بعبارة المختصر التى لم يقم دليل على انه لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها مع تقصيره بعدم التأمل والمراجعة وأما الامر الثانى فان أراد به الاعتراض فهو مردود لان تداخل الاقسام مما لا محذور فيه والمصنف اسوة فى ذلك بغيره وفى شرح الشمسية للمولى التفتازانى (فان قلت) هذه الاقسام متداخلة لان العلم والمتواطئ والمشكك يكون حقيقة ومجازا مثلا (قلت) قيد الحيثية مراد فى هذه التعريفات أعنى ان الاسم من حيث انه وضع لمشخص علم ومن حيث انه مستعمل فى مفهومه الاصلى حقيقة وقس على هذا الخ اه واذا علمت جميع ذلك ظهر لك بطلان قوله والتحقيق ان هذا التقسيم للمفرد وأما قوله وانه تقسيم بحسب الاعتبار الخ فلا يخفى ما فيه فان كلام المصنف مع موافقته لكلام غيره لا ينافيه (قوله فجزئى) قال شيخنا العلامة نكره وما بعده اذ لو عرفهما لدل تعريفهما على حصرها فى الالفاظ الواحدة التى لكل منها معنى واحد ولا خفاء فى بطلانه اه (وأقول) لا خفاء فى صحة الحصر الاضافى ههنا والمعنى انه لا جزئى من الالفاظ المذكورة الا هذا وعلى هذا

القياس في اطلاق قوله ولا خفاء في بطلانه مافيه حق العبارة أن يقال نكره ومابعده لئلا يتوهم الحصر الحقيقي ولا يخفى بطلانه (قوله سواء امتنع وجود معناه) قال شيخنا العلامة قد علمت غير مرة ان الكلي مطلقا يمتنع وجوده خارجا الخ (وأقول) قد ذكرنا لك أيضا انه سيأتي في بحث المطلق ما الامر بد عليه ما يرد على دعوى الامتناع وانه قول البعض وان دندن عليه الشيخ ولم يأت لدندنته بطائل على انه يمكن أن يحمل كلامه هنا على ان المراد بامتناع وجود معناه أو عدم امتناعه امتناع وجود افراده أو عدم امتناع وجودها كما قاله الشيخ (قوله لتوافق افراد معناه فيه) قال شيخنا العلامة فيه اسناد التوافق الى الافراد والاستواء الى المعنى كأنه لان التوافق يقتضي التعدد دون الاستواء وأنت خبير بانهما في اقتضاء التعدد سواء الخ (وأقول) الاوجه ان وجه اسناد الاستواء الى المعنى قصد موافقة ظاهر المتن لان ضمير استوى للكلي والمراد معناه مع صحة نسبة الاستواء الى غير المتعدد اما بتأويل الاستواء بمعنى عدم التفاوت واما باعتبار نسبته الى المتعدد لان النسبة في المعنى حينئذ لذلك المتعدد فمعنى استواء المعنى في الافراد على الاول عدم تفاوته فيها وعلى الثاني استواؤها فيه ولا حاجة الى تاويل المعنى بالمعاني كما فعله الشيخ بل لا يصح الا بارادة الحصص من المعاني وفي مطابقة ذلك للمقصود نظر (قوله مشكك ان تفاوت) قال السيد في حواشي شرح المطالع مانصه تقاه بعض المشكك بعضهم حيث قال ان كان التفاوت داخلا في مفهوم اللفظ كان مشتركا وان كان خارجا عنه كان مفهوم اللفظ وهو أصل المعنى حاصلا مع الكل على السواء اذ لا اعتبار بذلك الخارج فيكون متواطئا وأجيب عنه بان التفاوت خارج عن مفهومه الا انه داخل في وقوعه على افراده وحصوله فيها فاعتبر قسما على حدة مقابلا لما ليس فيه هذا التفاوت اه (قوله أو التقدم) قال شيخنا العلامة أي بالرتبة أو بالزمان (وأقول) قوله أو بالزمان سهو ظاهر أو منشؤه عدم تحرير المسئلة وذلك لعدم اعتبار التقدم بالزمان ههنا والا كان الانسان مشككا وقد نصوا على انه من المتواطئ وفي شرح الشمسية للمولى التفتازاني مانصه فان قلت كثير من المفهومات يوجد لبعض افراده تقدم على البعض كالانسان مثلا وليس بمشكك قلت ليس المراد الاولوية والاقدمية والاشدية في الوجود بل في الاتصاف بمفهوم اللفظ بمعنى ان العقل اذا حاول مطابقة المفهوم لكثيرين وجد بعض الافراد أولى بهذا المفهوم أو أقدم أو أشد وافراد الانسان ليست كذلك لان مطابقة الانسان لجميعها على السوية والتقدم انما هو في وجودها فافهم اه وهو تصريح بعدم اعتبار التقدم الزماني كما ذكرته نعم قال حفيده في شرح التهذيب مانصه وههنا بحث وهو انهم جعلوا الاشدية باعتبار كثرة الآثار وكمالها والظاهر ان ذلك يوجد في المتواطئ كالانسان اذ بعض افراده كنبينا عليه الصلاة والسلام أكثر وأكمل بحسب الخواص الانسانية كالادراك من غيره كيحيى عليه الصلاة والسلام مع انه لم يتكدر بالشهوات الانسانية أصلا فتامل اه وهذا وان لم يتعلق بمقصودنا لكنه نفيس متعلق بالمقام فلا بأس باستفادته (قوله اشتراك الافراد الخ) قال شيخنا العلامة الاولى أن يقول توافق الافراد في ذلك اه (وأقول) لقائل أن يقول بل الاولى ما قاله الشارح كغيره لان التوافق يوهم عدم التفاوت في المعنى مع ان أمر المشكك بخلافه لا يقال الكلام بالنسبة لاصل المعنى والافراد غير

سواء امتنع وجود معناه كالجمع بين الضدين أم أمكن ولم يوجد فرد منه كبحر من زئبق أو وجد وامتنع غيره كالاله أي المعبود بحق أو أمكن ولم يوجد كالشمس أي الكوكب النهاري المضيء أو وجد كالانسان أي الحيوان الناطق وما تقدم من تسمية المدلول بالجزئي والكلي هو الحقيقة وما هنا مجاز من تسمية الدال باسم المدلول (متواطىء) ذلك الكلي (ان استوى) معناه في افراده كالانسان فانه متساوي المعنى في افراده من زيد وعمرو وغيرهما سمي متواطئا من التواطؤ أي التوافق لتوافق افراد معناه فيه (مشكك ان تفاوت) معناه في افراده بالشدة أو التقدم كالبياض فان معناه في الثلج أشد منه في العاج والوجود فان معناه في الواجب قبله في الممكن سمي مشككا لتشكيكه الناظر فيه في انه متواطىء نظرا الى جهة اشتراك الافراد في أصل المعنى أو غير متواطىء نظرا الى جهة الاختلاف (وان تعددا) أي اللفظ والمعنى كالانسان والفرس

متفاوتة فيه لانا نقول هذا ممنوع كيف وقد تتفاوت الافراد في أصل المعنى بالاقدمية أو غيرها لا يقال الكلام في بيان منشا التشكيك انه متواطئ وليس ذلك الا توافق الافراد وعدم تفاوتها لانا نقول هذا ممنوع بل مجرد الاشتراك يصلح منشأ لذلك وان كان معه تفاوت في الواقع بل التفاوت في الواقع لازم ههنا فكيف تسوغ أولوية الاعراض عنه وملاحظة التوافق بلا تفاوت مع انتفائه فليتأمل (قوله فمتباين) فيه أمران * الاول انه ينبغي ان يريد أعم من المتباين كليا أو في الجملة حتى يشمل مالو كان بينهما عموم وخصوص مطلق أو من وجه والا لزم خروج ذلك عن جميع الاقسام وكان ناقضا للتقسيم * والثاني انه قال شيخنا العلامة ان قلت للسائل أن يقول تعدد اللفظ والمعنى لا ينحصر في التباين لصدقه على نحو الانسان والبشر والفرس كذا رأيته عنه بلا زيادة ولعله سقط جواب هذا السؤال مما وقفت عليه أو اخر الجواب لمانع نعيق عن العود اليه (وأقول) جواب هذا السؤال ان الكلام في تعدد المعنى ولا تعدد له بالنسبة للانسان والبشر فلا تباين بينهما وهو متعدد بالنسبة لكل منهما مع لفظ الفرس فكل منهما بالنسبة اليه متباين والحاصل ان تعدد المعنى حقيقة لا يكون الا للمتباينين نعم يرد نحو الانسان والضاحك من المتساويين كما سأذكره (قوله وان اتحد المعنى دون اللفظ) (أقول) لا يخفى اشكال كلام المصنف في هذا المقام لانه ان أراد فيه بالمعنى الذات دخل المتساويان كالانسان والضاحك في هذا القسم لاتحاد المعنى بمعنى الذات فيهما دون اللفظ مع انهما ليسا من المترادفين لانه يشترط فيهما الاتحاد في المفهوم وهو مختلف في المتساويين وان أراد به المفهوم دخل المتساويان في قوله وان تعددا فمتباين لانه تعدد فيهما اللفظ والمعنى بمعنى المفهوم مع انهما ليسا من المتباينين وان أراد به أعم من الذات والمفهوم دخل المتساويان في كل من قسمي المتباين والمترادف اما الاول فلانه يصدق عليهما تعدد اللفظ والمعنى بمعنى المفهوم وأما الثاني فلانه يصدق عليهما اتحاد المعنى بمعنى الذات دون اللفظ مع انهما ليسا من واحد من القسمين فكان ينبغي ان يقول وان اتحد المعنى أي الذات دون اللفظ فان اتحد المفهوم أيضا فترادف وان اختلف فتساو اللهم الا ان يريد بالمعنى المفهوم ويكون هو قد اصطلح على ادخال المتساويين في قسم التباين أو يريد بالمعنى الذات ويكون قد اصطلح على ادخال المتساويين في قسم المترادفين وفيه ما فيه فليتأمل (قوله وعكسه ان كان حقيقة فيهما فمشترك) أقول يرد عليه أمران * الاول الضمائر وأسماء الاشارة بناء على انها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاشخاص وهو مختار السيد وغيره اذ يصدق عليها انه اتحد اللفظ وتعدد المعنى واللفظ حقيقة في الجميع مع انها ليست من المشترك اللفظي لاتحاد الوضع فيها ولا بد في المشترك اللفظي من تعدد الوضع كما صرح به السيد في حواشي الرسالة الوضعية وان توقف فيه العصام كما تقدم بسط ذلك اللهم الا أن يكون المصنف لا يرى اشتراط تعدد الوضع في المشترك اللفظي أو يكون بنى كلامه على المذهب الآخر المختار عند المولى التفتازاني وغيره ان الضمائر وأسماء الاشارة موضوعة للمفهوم الكلي دون الخصوصيات فلم يتعدد المعنى فيخرج عن هذا القسم ويكون مما اتحد فيه اللفظ والمعنى ولم يتعرض له ورعناه الشركة فيه أو يكون أراد بقوله فمشترك أعم مما هو مشترك حقيقة ومما هو في حكم المشترك فان السيد قال ان الموضوع بالوضع العام لخصوصيات

(فمتباين) أي فأحد اللفظين مثلا مع الآخر متباين لتباين معناهما (وان اتحد المعنى دون اللفظ) كالانسان والبشر (فترادف) أي فأحد اللفظين مثلا مع الآخر مترادف لترادفهما أي توالیهما على معنى واحد (وعكسه) وهو ان يتحد اللفظ ويتعدد المعنى كان يكون للفظ معنيان (ان كان) أي اللفظ (حقيقة فيهما) أي في المعنيين مثلا كالقرء للحيض والطهر (فمشترك) لاشتراك المعنيين فيه (والا فحقيقة ومجاز) كالاسد للحيوان المفترس والرجل الشجاع ولم يقل أو مجازان أيضا مع انه يجوز ان يتجوز في اللفظ من غير أن يكون له معنى حقيقي كما هو المختار الآتي

المشخصات وان لم يكن مشتركا اشتراكا لفظيا لكنه فى حكم المشترك من حيث الاحتياج الى قرينة لتعيين ما أريد به والثانى المنقول فانه لفظ واحد تعدد معناه وهو المنقول عنه والمنقول اليه وهو حقيقة فيهما مع انه ليس بمشترك كما اقتضاه قول المصنف الآتى وهو أى المجاز والنقل خلاف الاصل وأولى من الاشتراك انتهى فان أولوية النقل من الاشتراك تقتضى ان المنقول ليس من قبيل المشترك ولا يصح اخراجه باشتراط اتحاد الواضع اما أولا فهذا القيد غير مستفاد من كلامه واما ثانيا فلما صرح به الشارح فى مسئلة يصح اطلاقه على معنييه من انه لا فرق بين تعدد الواضع وعدمه اللهم الا ان يشترط اتحاد الاصطلاح الذى الوضع باعتباره لكن يرد على هذا انه غير مستفاد من كلامه فليتأمل (قوله كانه لان هذا القسم لم يثبت وجوده) قال شيخنا العلامة قد يثبت وجوده بان عسى موضوعة للرجاء فى الزمن الماضى ولم تستعمل فيه فلا تكون حقيقة بل استعملت فى كلام الخلق للرجاء المجرد من الزمن وفى كلام الله تعالى للعلم المجرد فهما معنيان مجازيان بدون معنى حقيقى الى آخر ما أطال به (وأقول) اما ما ادعاه من ثبوت وجوده بما ذكره فى عسى فاعلم أولا ان معنى قول الشارح لم يثبت وجوده لم يعلم ثبوت وجوده لا نفى وجوده فى نفس الامر والا لقال لم يوجد كما هو ظاهر وثانيا ان ماذكره الشيخ فى عسى غير معلوم فان كونه موضوعا للزمان غير معلوم وان كان محتملا ولهذا قال شيخنا الامام المحقق والهمام المدقق الشريف عيسى رحمه الله رحمة واسعة ما نصه المفهوم من شرح المفصل انه لم يثبت وضع عسى للزمان لكن لما وجد فيه خواص الفعل قدر ذلك ادراجا له فى نظم اخواته ومنه يتحقق ان المراد الوضع التحقيقى أو التقديرى وهى مسئلة مهمة انتهى فانظر هذا الامام الغواص باتفاق جميع الخواص كيف نقل عن شرح المفصل لابن الحاجب ذلك الامام المعتمد المتبع فى هذا الشان انه لم يثبت وضع عسى للزمان ولم ينازعه فى ذلك بنقول ولا معقول بل أقره عليه ورضى به ومعلوم ان الوضع التقديرى لا يكفى فى كون اللفظ مجازا حيث لم يستعمل فى هذا الموضوع له المقدر وان الايراد لا يصح بمجرد الاحتمال كما صنع الشيخ ولو سلم فكونها فى كلام الله للعلم أمر غير ثابت وان قاله جماعة لاحتمال انها فى كلام الله تعالى للرجاء أيضا باعتبار المخاطبين كما هو نص سيبويه فى لعل ونصره الرضى فانه نقل عن بعضهم انها أعنى لعل فى كلام الله للتعليل وعن بعضهم انها لتحقق مضمون الجملة بعدها ورد كلا منهما ثم قال والحق ما قال سيبويه وهو ان الرجاء أو الاشفاق يتعلق بالمخاطبين وانما نصرنا مذهبه لان الاصل فى الكلمة ان لا تخرج عن معناها بالكلية فلعل منه تعالى حمل لنا على ان نرجو ونشفق الخ انتهى فتكون للرجاء فى كلام الله تعالى ككلام غيره فلا يكون هناك مجازان بل مجاز واحد وهو مطلق مجرد الرجاء أعم من كونه من المتكلم أو من المخاطب ثم قد يقال الذى حمل عليه كلام الرضى انه المحمول على الرجاء والحمل على الرجاء غير نفس الرجاء فهناك مجازان لا مجاز واحد الا ان هذا أمر على الاحتمال لا قطع فيه فليتأمل وبالجملة فقد ظهر صحة قول الشارح لم يثبت وجوده واندفاع ما أورده الشيخ عليه والمعنى انه لم يعلم بمعنى انه لم يتيقن ولا ظن وجوده بطريق يعول عليه فلا يرد أن ما لا يحصى من اللغويات لم يثبت الا بالآحاد التى لا تفيد سوى الظن وأما قوله ثم لو سلم انه لم يثبت لم يغن عن قوله أو مجازان الى قوله وهو خارج عن التقسيم

كانه لان هذا القسم لم يثبت وجوده

بجوابه انا لا نسلم خروجه عن التقسيم بل هو داخل فى القسم الاخير منه وهو قوله والا فحقيقة ومجاز لان معناه وان لم يكن اللفظ حقيقة فى المعنيين مثلا أى أو المعانى فهو حقيقة ومجاز فى المعنيين أو المعانى أى حقيقة فى البعض واحدا أو أكثر ومجاز فى البعض كذلك وقد صرح بذلك المولى التفتازانى فانه لما قال العضد الثالث أى من الاقسام لفظ واحد لمعنى متعدد فان كان للمتعدد حقيقة فهو المشترك والا لكان للبعض حقيقة وللبعض مجازا وهذا بناء على ان المجاز يستلزم الحقيقة والا فقد يكون لهما مجازين انتهى قال أعنى المولى التفتازانى قوله وهذا بناء على ان المجاز يستلزم الحقيقة فان قيل على هذا التقدير أيضا يجوز ان يكون المعنيين مجازا بأن لا يكون شئ من المعنيين نفس الموضوع له قلنا نعم لكن يصدق انه حقيقة فى البعض مجاز فى البعض ضرورة وجود الاستعمال فى الموضوع له بخلاف ما اذا لم يستلزم فانه يجوز ان لا يتحقق الاستعمال فى الموضوع له ويكون كل من المعنيين غير الموضوع له فيكون مجازا فيهما انتهى لا يقال فاذا اشمل هذا القسم الاخير ما تعدد فيه المجاز فما معنى قول الشارح ولم يقل أو مجازان أيضا فان قسم المجازين على هذا التقدير داخل فى عبارة القسم الاخير كما تقرر لانا نقول المراد مجازان لا حقيقة لهما بأن لم يقع استعمال اللفظ فى معناه الموضوع له كما صرح بذلك قوله مع انه يجوز الخ فتأمل واما قوله واعلم بعد ذلك كله ان اللفظ الموضوع لمعنى الخ فجوابه ان المراد فى هذا المقام بالمعنى ما استعمل فيه اللفظ بالفعل أعم من أن يكون حقيقيا أو مجازيا ومما يدلك على ان المراد به ذلك انه لما قال المولى التفتازانى فى تهذيبه وأيضا ان اتحد معناه فمع تشخصه علم وبدونه متواطئ ان تساوت افراده الى ان قال وان كثر معناه فان وضع لكل فمشترك الخ قال حفيده فى شرح قوله ان اتحد معناه ما نصه بان كان المعنى المقصود المستعمل فيه بحيث لا كثرة فيه الا باعتبار افراده دون نفسه وفى شرح قوله وان كثر معناه ما نصه بان يكون المقصود منه تارة معنى وأخرى معنى آخر انتهى فتامل كيف قيد المعنى أولا بالمقصود والمستعمل فيه وثانيا بالمقصود منه فانه صريح فى ان المراد ما قلناه وانه لما قرر السيد عبارة العضد السابقة قال فان منع بان ليس المراد من معنى اللفظ ما استعمل هو فيه بل ما يصح استعماله فيه بمقتضى الوضع الى ان قال يجاب على تقدير صحة ما ذكر بان ليس المراد جميع ما يصح استعماله فيه الخ وهو ظاهر بلا خفاء فى ان الصواب ان المراد بمعنى اللفظ ههنا ما استعمل هو فيه واذا ثبت ان المراد بالمعنى ما استعمل اللفظ بالفعل فيه كان هذا القسم الذى أورده وهو اللفظ الموضوع لمعنى تجوز به الى معنى آخر بدون استعماله فى الاول خارجا عن المقسم وهو ان يتحد اللفظ ويتعدد المعنى لعدم تعدد المعنى فيه فلا يضر خروجه عن هذه الاقسام بل يجب خروجه عنها كما هو ظاهر وكذا ما ليس بحقيقة ولا مجاز وهو اللفظ الموضوع لمعنى الذى لم يستعمل فى معناه الموضوع له ولا فى معناه المجازى يكون خارجا عن المقسم لما ذكر وبما تقدم نقله عن العضد وحواشيه تعلم ان الاعتراض الثانى والثالث فى كلام الشيخ لو صحا وردا على ابن الحاجب أيضا كالمذكورين وانه ما الاعتصاب بالمصنف فتامل (قوله والعلم ما وضع لمعين الخ) فيه أمران الاول ان النكرة وضع لمعين أيضا اذ الواضع انما يضع لمعين فقوله خرج النكرة ممنوع ويجاب بان المراد انه وضع لمعين باعتبار تعينه فخرج النكرة فانه وان وضع

(ولعلم ما) أى لفظ (وضع لمعين) خرج النكرة (لا يتناول) أى اللفظ (غيره) أى غير المعين خرج ما عدا العلم من اقسام المعرفة

لمعين لم يعتبر تعينه والثاني قال شيخنا العلامة واعلم ان حد العلم بما ذكره ينتقض بعلم الغلبة أي لا يصدق عليه وبالمعرف بلام الحقيقة أي يصدق عليه لانه موضوع للحقيقة المعينة لا يتناول غيرها انتهى وقال الكوراني وكان عليه زيادة قولهم بوضع واحد لئلا تخرج الاعلام المشتركة فانها وان كانت متناولة غيرها لكن لا بوضع واحد بل باوضاع متعددة انتهى (وأقول) اما ما قاله شيخنا فجوابه اما أولا فينبغي ان يعلم ان هذا التعريف مساو لتعريف الكافية لابن الحاجب فانه قال العلم ما وضع لشيء بعينه غير متناول غيره بوضع واحد انتهى وقد بين ابن الحاجب نفسه ان قوله بوضع واحد غير محتاج اليه كما سيأتي نقله عنه ولا يخفى عليك شغف الشيخ بمناصرة ابن الحاجب ومبالغته ودفع اعتراضات المصنف والشارح عليه وفي رد كلام المصنف أو الشارح بمجرد مخالفته لكلام ابن الحاجب وفي ترجيح كلام ابن الحاجب على كلام المصنف حيث اعترف بصحة كل منهما فكان الواجب عليه أن يجيب عما اورده على المصنف لانه وارد على ابن الحاجب أيضا أو يبين انه وارد على ابن الحاجب أيضا ولا يخص الايراد بالمصنف فاباله أعرض عن ذلك واما ثانيا فالانتقاض بعلم الغلبة يجاب عنه بان المراد بالوضع في حد العلم الوضع حقيقة أو حكما وارادة مثل هذا التعميم والتعويل عليه في التعاريف وغيرها وجريان المسامحة بارتكابه كثيرة الوقوع في كلامهم كما هو في غاية الوضوح لمن له تتبع وأنس بصنيعهم ثم رأيت العلامة الجامي في شرح الكافية وقد حد ابن الحاجب فيها العلم بنحو حد المصنف كما تقرر قال مانصه والاعلام الغالبة داخلة في التعريف لان غلبة استعمال المستعملين بحيث اختص العلم الغالب بفرد معين بمنزلة الوضع من واضع معين فكان هؤلاء المستعملين وضعوا له ذلك انتهى أي فالمراد بالوضع في هذا الحد هو الوضع حقيقة أو تنزيلا وحكما فانظر هذا العلامة المحقق كيف جزم بدخول علم الغلبة في هذا الحد واحتج على هذا الجزم بان الغلبة بمنزلة الوضع فان ذلك صريح في ان مثل هذا أمر سهل معروف عندهم غير منكور ولا محذور واما الانتقاض بالمعرف بلام الحقيقة فبعد تمهيد مقدمة وهي ان المعرف بلام التعريف يستعمل في أربعة معان المفهوم الكلي والفرد المعين والفرد الغير المعين وجميع الافراد ثم هذه المعاني الاربعة هل هي معان متقابلة مستقلة يتعين كل منها بحسب القرائن كما في الالفاظ المشتركة ويكون كل منها معنى وضعيا لغويا أو عرفيا أو يكون بعضها مجازيا أو هي كلها راجعة الى معنى واحد وضعي لم يستعمل اللفظ الا فيه والتعدد مستفاد من القرينة والمقام بان يكون اللفظ موضوعا للمفهوم الكلي المطلق فتارة يراد به ذلك المفهوم من حيث هو وتارة يراد به ذلك المفهوم في ضمن فرد معين أو غير معين أو جميع الافراد والمراد على جميع هذه التقادير الاشارة الى تعيين المفهوم الكلي والعلم به فكانه قيل هذه الحقيقة المعينة المعلومة وحدها أو في ضمن فردها أو افرادها أو هي بعضها مستقل كالفرد المعين وبعضها راجع الى غيره كالمعاني الثلاثة الباقية فالفرد الغير المعين وجميع الافراد منها راجعان الى المفهوم الكلي بان يكون اللفظ موضوعا له لكنه تارة يقصد من حيث هو وتارة في ضمن فرد غير معين وتارة في ضمن جميع الافراد احتمالات دل كلام المولى التفتازاني في بعض كتبه على أولها وحمله بعضهم على ظاهره وذهب الى الثاني بعض كالعلامة القوشجي شارح التجريد والى الثالث أكابر المحققين كالمولى

التفتازانى والسيد الجرجانى كما حقق جميع ذلك مع ما يتعلق به شيخنا العلامة الشريف عيسى فى رسالته وحينئذ فهو الذى ينبغى أن يكون عليه التعويل وعلى الاول فهل الوضع لتلك المعانى المتقابلة المستقلة واحد أو متعدد محل نظر وعلى هذا أعنى الثالث فهل المراد ان اللفظ موضوع لكل واحدة من الخصوصيات الثلاث أعنى الماهية من حيث هى والماهية فى ضمن فرد غير معين والماهية فى ضمن جميع الافراد على طريق ما اختاره السيد وغيره فى وضع الضمائر ونحوها أو هو موضوع للقدر المشترك بين تلك الخصوصيات وهو الماهية لا بقيد من حيث هى ولا بقيد كونها فى ضمن فرد غير معين أو فى ضمن جميع الافراد كما فى وضع الرجل للآدمى المخصوص لا بقيد خصوصية زيد أو غيره محل نظر والظاهر الاول لانه يلزم على الثانى كون اللفظ مجازا فيما اذا استعمل فى الماهية باحد القيود المذكورة كان استعمل فى الماهية من حيث هى أو من حيث وجودها فى ضمن فرد غير معين أو من حيث وجودها فى ضمن جميع الافراد كما ان لفظ رجل مجاز اذا أطلق على زيد باعتبار خصوصه أو على عمرو كذلك وهو بعيد كل البعد مخالف لما يتبادر من قوة كلامهم وعليه أعنى على الاول فهل وضعه لكل خصوصية من الخصوصيات الثلاث بوضع واحد كما فى وضع الضمائر ونحوها على مختار السيد وغيره السابق فيكون وضعه من قبيل الوضع العام لخصوصيات المشخصات أو باوضاع متعددة محل نظر أيضا ولا يبعد ان الاقرب الاول واذا تقرر ذلك فان بنى الشيخ الانتقاض الذى ادعاه على الاحتمال الثانى لم يصح كما هو ظاهر لخروج المعرف بلام الحقيقة على هذا التقدير بقوله لا يتناول غيره لتناوله على هذا التقدير أى بوضع واحد كما هو المراد كما سيأتى غير الحقيقة المعينة من حيث هى كالحقيقة فى ضمن فرد معين أو غير معين أو جميع الافراد أو على الاحتمال الاول فان ادعى تعدد الوضع عليه منعناه فانه غير معلوم ولا ثابت أو اتحاده بطل الانتقاض لخروج المعرف المذكور حينئذ بقوله لا يتناول غيره اذ يتناول على هذا التقدير بوضع واحد بقية معانيه أو على الاحتمال الثالث فان بنى مع ذلك على تعدد الوضع منعناه اذ هو غير معلوم ودون اثباته خرط القتاد ومجرد الاحتمال لا يكفى فى صحة الانتقاض أو على اتحاده بطل الانتقاض أيضا لخروج المعرف بلام الحقيقة بقيد لا يتناول غيره لان لفظ الانسان مثلا على هذا التقدير يتناول أى بوضع واحد كما هو المراد من التعريف كما سيأتى غير الحقيقة المعينة التى هى الحيوان الناطق من حيث هى لانه يتناول تلك الحقيقة من حيث وجودها فى ضمن فرد غير معين ومن حيث وجودها فى ضمن جميع الافراد ولا شك فى تغاير الحقيقة باعتبار هذه الحيثيات (فان قلت) قد حملت كلام الشيخ على انه أراد النقض بالمعرف بلام الحقيقة من حيث هى وليس كذلك وانما أراد النقض بالمعرف بلام الحقيقة بمعنى القدر المشترك بين الخصوصيات الثلاث وهذا لا يتناول غير الحقيقة بهذا المعنى اذ لفظ الانسان مرادا منه الحقيقة بهذا المعنى لا يتناول غيرها كحقيقة الفرس (قلت) كون اللام للحقيقة بمعنى القدر المشترك المذكور أمر غير ثابت بل الظاهر خلافه كما تقدم فالبناء عليه لا يفيد خصوصا فى مقام نقض التعريف الذى لا يكفى فيه مجرد الاحتمال فان زعم زاعم انه موضوع لكل منهما أعنى للقدر المشترك بين الخصوصيات ولتلك الخصوصيات أيضا فان زعم مع ذلك تعدد الوضع منعناه أو اتحاده قلنا صحة هذا التقدير تمنع الانتقاض لان المعرف بلام الحقيقة

يعني القدر المشترك المذكور ويتناول بالوضع الواحد غير القدر المشترك وهو كل واحد من الخصوصيات كما انه يتناول كل واحد من الخصوصيات بوضع واحد وهو ما عداه منها والقدر المشترك وان شئت تلخيص الجواب واختصاره قلت الانتقاض يتوقف على كون المعرف المذكور موضوعا باوضاع متعددة للخصوصيات وهو ممنوع لا دليل عليه لاحتمال انه موضوع للمفهوم الكلي أو للخصوصيات بوضع واحد فمن ادعى خلاف ذلك فعليه اثباته ودون ذلك خرط القتاد فتامل هذا واما ما قاله الكوراني بجوابه ان المتبادر من قوله لا يتناول غيره عدم تناوله من حيث ذلك الوضع والالفاظ يجب حملها على المتبادر منها حيث لا مانع مع ما انضم الى ذلك من العلم الضروري لكل أحد بادنى تامل بان هذا هو المراد والا لزم خروج أكثر الاعلام بل انحصار العلم في بعض أسماء الله تعالى وهو ضروري البطلان ثم رأيت قول الشارح الآتي لا يتناول غيره من حيث الوضع له وهو نص فيما أجبنا به واشارة الى اعتبار قيد الحيثية لانه مراد في تعريف الامور التي تختلف بالاعتبار كما نص عليه الائمة فالمعنى هنا ما وضع لمعين لا يتناول غيره من حيث انه وضع لذلك المعين وحينئذ يندفع الاشكال رأسا ثم رأيت في امالي ابن الحاجب التصريح منه بعدم الاحتياج في التحقيق الى هذا القيد حيث قال ما نصه فقولنا بوضع واحد دفع لوهم من يتوهم ان زيدا اذا وضع علما لواحد ثم وضع علما بعد ذلك لآخر انه يتناول ما أشبهه فلا يكتفي بقولك غير متناول ما أشبهه لخروج مثل هذا منه لانه متناول ما أشبهه وانما يتناوله بوضع ثان ولم تدخل اسماء الاجناس لانها خارجة بالفصل الاول من قوله ما وضع لشيء بعينه وهو في الحقيقة غير محتاج اليه والاعتراض بزيد اذا سمي به باعتبار تعدد وضعه مندفع من غير حاجة الى زيادة بوضع واحد وذلك ان الواضع لما وضعه لشيء بعينه في جميع تقدير انه لم يضعه لآخر أصلا فهو غير متناول ما أشبهه قطعا فلا حاجة الى قوله بوضع واحد في التحقيق انتهى وكان حاصل جوابه ما أجبنا به أولا وبذلك يتضح سقوط الايراد رأسا وتعلم ان المورد لم يطلع على كلام الامالي واعتمد على تقليده ظاهر تعريف الكافية ولله در المصنف (قوله وضع لمعين وهو أي جزئي يستعمل فيه) أقول قد يستشكل بالنسبة لمعرف بال أو الاضافة من وجهين أحدهما انه لا يصدق على الحقيقة من حيث هي ولا على جميع الجزئيات في الاستغراق اذ لا يصدق على الحقيقة أي جزئي اذ ليست من الجزئيات ولا على جميع الجزئيات أي جزئي لان جملة الجزئيات ليست من الجزئيات مع ان كلا الامرين من معاني المعرف بال أو الاضافة على ان اللفظ في الثاني مستعمل في الحقيقة في ضمن جميع الجزئيات لا في نفس الجزئيات كما علم مما تقدم عن أكابر المحققين ويمكن ان يجاب بان ما ذكره باعتبار الغالب فهو باعتبار المعرف بال أو الاضافة بالنسبة لبعض معانيه وهو الفرد المعين والثاني انه لا يصدق على ما فيه أل للعهد الذهني بالاصطلاح البياني لان معناه الحقيقة في ضمن فرد ما فان أراد بالمعين بالنسبة اليه الحقيقة لم يصدق قوله وهو أي جزئي يستعمل فيه أو الفرد لم يصدق قوله وضع لمعين اذ لم يعتبر تعيين الفرد ويمكن ان يجاب عن هذا بما ذكر أيضا وبانه لم يعتبر هذا القسم لانه في المعنى كالنكرة كما صرح به أهل البيان (قوله فانت مثلا وضع لما يستعمل فيه من أي جزئي) أقول هذا ظاهر فان الضمائر والاشارات موضوعة بالوضع العام لخصوصيات المشخصات وهو

فان كلا منها وضع لمعين وهو أي جزئي يستعمل فيه ويتناول غيره بدلا عنه فأنت مثلا وضع لما يستعمل فيه من أي جزئي ويتناول جزئيا آخر بدله وهلم وكذا الباقي

ما اختاره السيد وغيره بل وفى ان بقية المعارف كذلك لكن هذا يخالف قوله الآتى واستعمال علم الجنس أو اسمه معرفا أو منكرا فى الفرد المعين أو المبهم من حيث اشتماله على الماهية حقيقى بالنسبة لاسم الجنس المعرف وذلك لان قضية الوضع لاى جزئى يستعمل فيه أن يكون استعماله فى الجزئى من حيث نفسه حقيقة لا مجازا كما اقتضاه مفهوم قوله من حيث اشتماله على الماهية فليتأمل (قوله فان كان التعين خارجيا الخ) قال السيوطى من المهم معرفة اسماء الكتب من أى قبيل هى وقد سأل بعض الفضلاء ذلك وأورد على القول بأنها من الاعلام الشخصية تعدد المسمى بها فى الواقع باعتبار تعدد نسخ الكتاب الواحد وأجاب شيخنا العلامة الكافيجى بان التحقيق انه لا يعتبر فى تشخص الكتاب خصوصية المحل فحينئذ يكون المسمى به واحدا فى الواقع يعنى وهو الكلام المؤلف المنظوم الذى صدر عن مؤلفه على الترتيب الذى وضعه وهو شئ واحد فى الواقع وان تعددت محاله المكتوب فيها قال وقد يجاب بان وضع الاسم لعين ما نسخه المؤلف ثم وضع لما نسخ عنه وضعا شخصيا لاتحاد بينهما اتحادا تأكيد قولك جاء زيد زيد قال وأما الجواب عنه بان وضعه فى معناه كوضع اسم الاشارة فى معناه فلا يدفع السؤال كما ترى انتهى وفى شرح الرسالة الوضعية للعلامة عصام الدين ما نصه قيل اللفظ الموضوع للمشخص بالوضع العام لا ينحصر فى الاقسام المذكورة اذ اسماء حروف التهجى منه وكذا أسماء الكتب أقول أسماء الكتب ليس مما نحن فيه اذ الكتاب الذى هو عبارة عن الالفاظ والعبارات المخصوصة لا يتعدد الا بتعدد التلفظ وذلك التعدد تدقيق فلسفى لا يعتبره أرباب العربية الا ترى انهم يجعلون وضع الضرب والقتل وضعا شخصيا لا نوعيا لجعل الموضوع أمرا متعينا لا متعددا فاسم الكتاب موضوع لامر واحد ملحوظ بخصوصه فلا يكون موضوعا بالوضع العام وأما أسماء حروف التهجى فموضوعات لمفهومات كليات صادقات على متعدد يرشدك اليه قول الصرفيين كل واو متحرك مفتوح ما قبلها تنقلب ألفا وقولهم كل واو وقعت رابعة فصاعدا ولم يضم ما قبلها انقلب ياء وقولهم كل همزة ساكنة بعد همزة متحركة تقلب بما يجانس حركة ما قبلها الى غير ذلك فان قلت اذا لم يتعدد اللفظ عندهم بتعدد التلفظ ولم يعتبر ذلك التعدد فكيف يكون ما يطلق عليه أسماء حروف التهجى متعددا حتى يقال انها موضوعات لمفهومات كلية صادقة على متعدد قلت كانهم اعتبروا تعدد الحروف بتعدد وقوعها فى الكلمات مثلا يجعلون واو القول غير واو الرضوان فاذا كان التعدد المستفاد من ادخال الكلمة ٢ على هذه الاسماء هو التعدد الحاصل بتعدد التلفظ مما لا يلتفت اليه انتهى كلام العصام (قوله أى ملاحظ الوجود فيه) قال شيخنا العلامة الصواب أن يقول ملاحظ التعين فيه لان الوجود فى الذهن مشترك بينه وبين سائر الصور الذهنية فلا يتعين به عن سائرها بل بالمشخصات الذهنية الخ (وأقول) هذا التصويب سهو لان الشارح لم يعتبر مجرد الوجود حتى يقال الوجود مشترك فلا يحصل به التميز وانما اعتبر ملاحظة الوجود كما هو صريح قوله أى ملاحظ الوجود وفرق كبير ظاهر بينهما فقوله لان الوجود فى الذهن مشترك الخ سهو عن قول الشارح أى ملاحظ الوجود وانما كان يصح لو قال الشارح أى موجود وانما قال أى ملاحظ الوجود والفرق بالملاحظة المذكورة صحيح لان ملاحظة الوجود ليست مشتركة بينه وبين سائر الصور الذهنية ضرورة

عدم

(فان كان التعين) فى المعين (خارجيا فعلم الشخص) فهو ما وضع لمعين فى الخارج لا يتناول غيره من حيث الوضع له فلا يخرج العلم العارض الاشتراك كزيد مسمى به كل من جماعة (والا) أى وان لم يكن التعين خارجيا بأن كان ذهنيا (فعلم الجنس) فهو ما وضع لمعين فى الذهن أى ملاحظ الوجود فيه كأسامة علم للسبع أى للماهية الحاضرة فى الذهن

٢ بخطه أى لفظ كل فى نحو قوله السابق كل واو الخ اهـ من هامش

عدم اعتبارها فى وضع النكرات وأسماء الاجناس النكرات كما لا يخفى وقد قال الزركشى كغيره وتحقيقه أى الفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس ان اسم الجنس هو الموضوع للحقيقة الذهنية من حيث هى فاسد موضوع للحقيقة من غير اعتبار قيد معها اصلا وعلم الجنس موضوع للحقيقة باعتبار حضورها الذهنى الذى هو نوع مشخص لها مع قطع النظر عن افرادها ونظيره المعرف باللام التى للحقيقة والماهية فان الحقيقة الحاضرة فى الذهن وان كانت عامة بالنسبة الى افرادها فهى باعتبار حضورها فيه أخص من مطلق الحقيقة فاذا استحضر الواضع صور الأسد ليضع لها فتلك الصورة الكائنة فى ذهنه جزئية بالنسبة لمطلق صورة الاسد فان هذه الصورة واقعة لهذا الشخص فى زمان ومثلها يقع فى زمان آخر وفى ذهن آخر والجميع مشترك فى مطلق صورة الاسد وفى كلام سيبويه اشارة الى هذا الفرق فانه قال الى آخر كلامه وقال الكورانى ما نصه واما الجواب عن الثانى وهو الفرق بين علم الجنس واسمه فهو ان فى اسم الجنس النكرة مذهبين أحدهما انه موضوع للفرد المنتشر وعلى هذا لا اشكال لان علم الجنس ليس موضوعا للفرد بل للحقيقة وثانيهما انه موضوع للماهية وحينئذ يحصل الاشكال والجواب ان فى علم الجنس لوحظ الحضور الذهنى وفى اسم الجنس لم يلاحظ فان قلت الواضع اذا وضع لفظة بازاء معنى لابد وان يلاحظ المعنى وكذلك القائل جاءنى زيد لابد وان يلاحظ معناه قلت قولنا لم يلاحظ فيه الجواب لان الحضور الذهنى وان كان حاصلا لم يلاحظ فى النكرة بخلاف المعرفة فان الملاحظة واجبة فيه وعدم اعتبار الشئ ليس اعتبارا لعدمه انتهى فحاصل الفرق انه اذا حضرت الماهية فى الذهن يتحقق فيه أمران صورة تلك الماهية ونفس حضورها والثانى وصف الاول فان وضع للموصوف وحده من غير اعتبار صفته التى هى الحضور فيه فهو اسم الجنس وان وضع لمجموع الموصوف والصفة أو نقول للموصوف باعتبار صفته التى هى الحضور فيه فهو علم الجنس وهذا فرق صحيح لا غبار عليه ولا خلل يتطرق اليه فافهمه ولا تغتر بتشنيع الشيخ المبنى على السهو كما علمت على ان عدم استلزام ملاحظة الوجود ملاحظة التعين وعدم استلزام اعتبار الملاحظة الاولى اعتبار الملاحظة الثانية ممنوع كما أشرنا اليه وستأتى أيضا الاشارة اليه ولا يخفى ان قوله فلا يتعين به عن سائرها المقتضى ان المقصود بهذا القيد أعنى قيد التعين تمييزه عن سائر الصور الذهنية غير محرر اذ لا يتميز بذلك عن المعرف بلام الحقيقة بل بما بعده أعنى قوله لا يتناول غيره كما تقدم بيانه فى الكلام على تعريف العلم وأما قوله فى آخر كلامه وبهذا ظهر ان الملاحظة أى ملاحظة التعين لابد منها فى هذا العلم وعلم الشخص وان سكت الشارح عنها فيهما فجوابه بعد تسليم أن ملاحظة الوجود فى الذهن لا تستلزم ملاحظة التعين فيه وأن اعتبار الملاحظة الاولى لا تستلزم اعتبار الملاحظة الثانية انه ان أراد انه لا يتم تعريف واحد منهما الا بذكرها فيه فهو غير صحيح لان ما ذكره المصنف فى تعريف كل منهما جامع مانع على ما تقرر فلا حاجة الى زيادة شئ آخر وان فرض اعتبارها فى المعرف اذ لا يجب فى التعريف المقصود به تمييز المعرف عن غيره ذكر جميع ما يعتبر فى المعرف بل الواجب ليس الا ذكر ما يتميز به عن غيره وذلك حاصل بما ذكر وان أراد انه لابد منها فى نفس الامر ليتحقق المعنى العلمى فليس كلام

المصنف والشارح هنا في بيان ما يتحقق به المعنى العلمي في نفس الامر بل في مجرد تعريف العلم الجامع المانع كما هو ظاهر وما ذكروه كاف في ذلك فلا وجه لايجاب ذكر هذه الزيادة هنا وان فرض اعتبارها في المعرف لما تقدم لا يقال كلام الشيخ ليس بالنسبة الى التعريف الذى ذكره المصنف بل بالنسبة لقوله فان كان التعين خارجيا الخ وهذا ليس في معرض التعريف لانا نقول هو تقسيم لاحد قيود التعريف للتوطئة لبيان انقسام العلم الى القسمين فهو متعلق بالتعريف ومعلوم ان هذا الانقسام لا يتوقف على الملاحظة المذكورة لان الخارج من هذا التقسيم لكل منهما اذا انضم الى بقية قيود التعريف حصل منه ذلك القسم من غير احتياج في ذلك الى تلك الزيادة كما أشار الى ذلك الشارح بقوله في الموضعين فهو ما وضع لمعين الخ وبالجملة فما أورده الشيخ في هذا المقام مبني على التخليط والاشتباه كما تبين لك بما قررناه فعليك بالتأمل (قوله أى من غير أن تعين) قال شيخنا العلامة الصواب ان يقول من غير ان يلاحظ تعينها في الذهن اذ تعينها في الذهن لا ينفك عنها اذا وجدت فيه ووجودها في الخارج ممتنع انتهى (وأقول) هذا التصويب سهو عند التأمل الصحيح وانما كان يصح لو عبر الشارح بقولك أى من غير ان تتعين بوزن تتكلم بمثناتين فوقيتين وليس كذلك بل انما عبر بقوله من غير أن تعين بوزن تعلم مبدوا بتاء الغائبة مبنيا للمفعول وهو هنا ضمير الماهية وظاهر ان معناه تجعل أى الماهية متعينة وان معنى جعلها متعينة في الذهن هو استحضارها فيه وملاحظة حضورها وفي الخارج هو التوجه الى فردها والاحساس بشخصه فمآل معنى قوله تعين هو ملاحظة تعينها او اعتباره فكيف يصح هذا التصويب وتعليله بقوله اذ تعينها في الذهن الخ فعلم استقامة عبارة الشارح وفساد هذا التصويب بل لو فرض تعبير الشارح بقولك تتعين بمثناتين فوقيتين لم يلزم هذا التصويب لجواز حمل التعين حينئذ على مطاوع التعيين بوزن التكليم ولهذا عبر العضد في رسالته الوضعية بنحو عبارة الشارح ولم يعترضه شراحه مع مزيد مناقشتهم وتدقيقهم بل فسروها بما حاصله ما قلته فانه قال فان علم الجنس كأسامة وضع لمعين بجوهره وأسد وضع لغير معين فقال بعضهم عقب قوله لغير معين وان كان لا يخلو عن التعين في حد ذاته لكن تعينه غير ملاحظ الخ فانظر كيف فرق بين التعيين المستفاد من لفظ معين في قوله لغير معين وبين التعين حيث أثبت التعين ونفى عنه الملاحظة على تقدير انتفاء التعيين المشار اليه بقوله لغير معين فانه صريح فيما فسرنا به التعين وقال بعضهم في قوله لغير معين أى لما لم يعتبر فيه التعين انتهى وهو أيضا صريح فيما قلناه وقال العصام منهم في قوله لمعين والمراد بالوضع لمعين انه وضع لشئ باعتبار تعينه وعلى وجه يستفاد مع تعقله من اللفظ تعقل التعين وأما أن التعين داخل في مدلول اللفظ وجزء منه فغير معلوم فما قيل ان التعين جزء مفهوم علم الجنس لا بد له من دليل كما ان ما أفيد انه خارج عن المدلول واعتبار معه لا بد له من دليل انتهى فأشار الى ان معنى معين معتبر تعينه والى ان التردد في ان التعين جزء أو خارج وقد وقعت الاشارة الى ذلك بقولنا السابق وان وضع لمجموع الموصوف والصفة أو نقول الخ ثم قال في قوله لغير معين لا بمعنى انه يجعل عدم التعين معتبرا معه كما يفيده ما سمعت في حل قوله وضع لمعين بل بمعنى غير معتبر معه التعين انتهى فقد ظهر ان تعبير الشارح موافق لتعبير غيره من الائمة وانه معنى صحيح مطابق للمعنى الذى قصده الائمة وأن تصويب الشيخ في غير

(وان وضع) اللفظ (الماهية من حيث هي) أي من غير أن تعين في الخارج او الذهن (كأسامة للجنس) كأسد اسم للسبع أي الماهية واستعماله في ذلك كأن يقال أسد أجرأ من ثعلب كما يقال أسامة أجرأ من ثعالة

والدال على اعتبار التعين في علم الجنس اجراء الاحكام اللفظية لعلم الشخص عليه حيث مثلا منع الصرف مع تاء التأنيث وأوقع الحال منه نحو هذا أسامة مقبلا ومثله في التعين المعرف بلام الحقيقة نحو الاسد أجرا من الثعلب كما ان مثل النكرة في الابهام المعرّف بلام الجنس بمعنى بعض غير معين نحو ان رأيت الاسد أي فردا منه ففرّ منه واستعمال علم الجنس أو اسمه معرّفا أو منكرا في الفرد المعين أو المبهم من حيث اشتماله على الماهية حقيق نحو هذا اسامة أو الاسد أو أسد وان رأيت اسامة أو الاسد أو أسدا ففرّ منه وقيل ان اسم الجنس كأسد ورجل وضع لفرد مبهم كما يؤخذ مع تضعيفه مما سيأتي ان المطلق الدال على الماهية بلا قيد وأن من زعم دلالته على الوحدة الشائعة توهمه النكرة فالمعبر عنه هنا باسم الجنس هو المعبر عنه فيما سيأتي بالمطلق نظرا للمقابل في الموضعين وما يؤخذ من هذا الآتي من اطلاق النكرة على الدال على واحد غير معين والمعرفة على الدال على واحد معين صحيح كالمأخوذ مما تقدم صدر المبحث من اطلاق النكرة على الدال على غير المعين ماهية كان أو فردا والمعرفة على الدال على المعين كذلك

محله الا أن يريد به الاولوية بناء على ان ما ذكره أوضح فليتأمل (قوله والدال على اعتبار التعين) قال شيخنا العلامة هذا دليل على ما تقدم من ان قوله ملاحظ الوجود فيه صوابه ملاحظ التعين فيه (وأقول) قد علمت اندفاع هذا التصويب وأما هذا الاستدلال فهو سهو قطعا وذلك لان الشارح فسر التعين بملاحظة الوجود في الذهن حيث قال فيما تقدم فهو ما وضع لمعين في الذهن أي ملاحظ الوجود فيه فانه اذا كان المعين هو ملاحظ الوجود في الذهن كان التعين هو ملاحظة الوجود في الذهن وعلى هذا فمعنى اعتبار التعين اعتبار ملاحظة الوجود في الذهن وهذا وافق لقوله السابق ملاحظة الوجود في الذهن وليس مغايرا له حتى يسوغ الاستدلال به على خلل ذلك وان صوابه ما زعمه على انه لو صح ما قاله كان ما هنا دليلا على المراد بذلك وغاية الامر ان هذا دافع لايهام ذلك ومبين للمراد منه ومثل ذلك مما لا يبعد خفاؤه لولا فتامل ذلك فقد خفي على الشيخ مع ظهوره (قوله واستعمال علم الجنس أو اسمه معرفا أو منكرا في الفرد المعين أو المبهم من حيث اشتماله على الماهية حقيق) قال شيخنا العلامة فيه بحث وهو ان التعين الذهني معتبر في وضع علم الجنس والمعرف بلام الحقيقة ولم يوجد مع الفرد فكيف يكون فيه حقيقة انتهى (وأقول) جواب هذا البحث ان الفرض أن اطلاقه من حيث اشتماله على الحقيقة بشرطها كما صرحت به عبارة الشارح ولا يخفى ان مآل هذا هو للاطلاق على الحقيقة بشرطها في ضمن الفرد المعين أو المبهم فلا اشكال وهذا في غاية الوضوح فتأمل (قوله نحو هذا اسامة أو الاسد أو أسد) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان استعمال اللفظ في الفرد هو اطلاق اللفظ مرادا به ذلك الفرد والمحمول فيما ذكر مراد به مفهومه الوضعي وحمله على الموضوع بمعنى انه صادق عليه لا انه هو بعينه والا لكان كاذبا انتهى (وأقول) بعد كون هذا البحث مناقشة في تمثيل وأن غير الشارح من الائمة قد سبقه الى ذلك التمثيل فان الرضي نقلا من ابن الحاجب قد مثل لاستعمال علم الجنس للفرد بنحو هذا اسامة اما أولا فقوله والمحمول فيما ذكر مراد به مفهومه الوضعي ممنوع لانه مبني على ان الجزئي الحقيقي لا يحمل على شيء حقيقة أصلا وهو ممنوع ففي حواشي التهذيب للعلامة الدواني في الكلام على تعريف الجنس ما نصه قوله المقول أي المحمول وهو شامل للكلي والجزئي فان الحمل منهما معا على ما صرح به الفارابي في المدخل الاوسط بل الشيخ في الشفاء أيضا وما يقال من ان الجزئي الحقيقي لا يقال ولا يحمل على شيء حقيقة أصلا لان حمله على نفسه لا يتصور قطعا اذ لا بد في الحمل الذي هو النسبة من أمرين متغايرين وحمله على غيره ايضا ممتنع فأقول فيه نظر اذ يجوز حمله على جزئي مغاير له بحسب الاعتبار متحد معه بحسب الذات كما في هذا الضاحك وهذا الكاتب فانهما مختلفان بحسب المفهوم ومتحدان بحسب الذات فان ذاتهما زيد بعينه وكذا يجوز حمله على كلي آخر في جزئية كما في قولك بعض الانسان زيد انتهى فانظر هذا الامام المتفق على جلالته المعروف بغزارة العلم المشهور بغاية التحقيق والتدقيق المعول عليه في امثال هذه المباحث كيف حكم بصحة حمل الجزئي الحقيقي على غيره ونقل ذلك من شيخي الحكماء الفارابي وابن سينا مع تمثيله لذلك بهذا الضاحك وهذا الكاتب الدال على ان المراد بالضاحك والكاتب في هذين المثالين هو الجزئي الحقيقي لا المفهوم الكلي والا لما تأتى تمثيله لما ادعاه من حمل الجزئي الحقيقي على غيره

فهل يبقى مع ذلك تردد من عاقل فى صحة تمثيل الشارح واندفاع بحث الشيخ وأما ثانيا فقد قرر أئمة الميزان ان المراد من حمل الشئ على الشئ بيان اتحادهما فى الوجود على تقدير وجودهما فقوله لانه هو بعينه ممنوع بل هو عينه باعتبار الوجود كما يصرح به كلامهم هذا وكفى فى تحقق الاستعمال هنا افادة هذا الحمل الاتحاد بحسب الوجود ولا كذب فى اتحادهما بحسب الوجود فالملازمة فى قوله والا لكان كذبا ممنوعة منعا ظاهرا نعم قد يشكل قبل التأمل توقف كون الاستعمال حقيقيا حيث كان هناك حمل على الحقيقة التى ذكرها الشارح لانه يقتضى مجازية زيد فى نحو قولنا زيد حيوان حيث لوحظ زيد من حيث خصوصه لا من حيث اشتماله على ماهية الحيوان وهو فى غاية البعد بل مناف الظاهر ما تقدم فى معنى الحمل ويجاب بمنع اقتضائه ذلك انما يقتضى مجازية استعمال لفظ الحيوان فى زيد من حيث خصوصه لا مجازية استعمال لفظ زيد فيه من حيث خصوصه وهذا ظاهر (قوله مسئلة الاشتقاق) قال السيد فى حاشية العضد (فان قلت) عرفنى الفرق بين الاشتقاق المعرف والعدل المعتبر فى منع الصرف (قلت) المشهور أن العدل معتبر فيه الاتحاد فى المعنى والاشتقاق ان اعتبر فيه الاختلاف فى المعنى كانا متباينين والا فالاشتقاق أعم الا ان المصنف قد صرح فى بعض مصنفاته بمغايرة المعنى فى العدل فالاولى ان يقال العدل أخذ صيغة من صيغة أخرى مع ان الاصل البقاء عليها والاشتقاق أعم من ذلك فالعدل قسم منه ولذلك قال فى شرحه للكافية على الصيغة المشتقة هى منها فجعل ثلاث مشتقة من ثلاثة انتهى قوله ولذلك أى لكونه قسما من الاشتقاق (قوله من حيث قيامه بالفاعل) أقول ذكر المحشيان ان هذا اشارة الى ان حد المصنف حد باعتبار العلم وانه احتراز عن حده باعتبار العمل وتعلقه بالمفعول كما يقال هو اخذ لفظ من لفظ يناسبه فى التركيب فيجعل دالا على معنى يناسب معناه ولى فى هذا الاحتراز نظر لان الاخذ المذكور قائم أيضا بالفاعل فانه الاخذ مع صحة حمل الاخذ على معنى الحكم بان أحدهما مأخوذ من الآخر وفرع منه فيكون هذا الحد أيضا باعتبار العلم فان قيل يمكن جعل الاخذ مصدر المبنى للمفعول فيكون وصف المفعول دون الفاعل قلت ويمكن جعل الرد أيضا كذلك فكل منهما يمكن حمله على مصدر المبنى للفاعل فيكون الحد باعتبار العلم وعلى مصدر المبنى للمفعول فيكون الحد باعتبار العمل فلا وجه لحمل الرد على مصدر المبنى للفاعل وجعله احترازا عن التعريف بالاخذ المذكور مع حمله على مصدر المبنى للمفعول مع امكان العكس فى كل منهما كما تقرر الا أن يجاب بان حمل الاخذ مصدر المبنى للفاعل على نفس العمل أقرب من حمله على معنى الحكم المذكور ولعل الاقرب فى هذا المقام ما قرره شيخنا فى حاشيته فراجعه (قوله رد لفظ الخ) فيه أمران أحدهما قال الاصفهانى فى شرح المحصول لا يقال لو صح ما ذكرتم من حد الاشتقاق لكان جبريل وميكائيل واسرافيل مشتقات لوجود حد الاشتقاق فيها واللازم باطل وذلك لانها لو كانت مشتقة لما كانت أعجمية لكون العجمة منافية للاشتقاق لكنها أعجمية والا لانصرفت واللازم باطل فالملزوم كذلك لانا نقول انما ذكرنا حد الاشتقاق الحاصل فى الاسماء العربية وتلك الالفاظ ليست بعربية اه فليتأمل حاصل جوابه وكيف اندفع به الاعتراض بخروجها من الحد ثم قال أعنى الاصفهانى فان قيل لا نسلم وجود حد الاشتقاق فى تلك الالفاظ قلنا الدليل عليه ما روى انه صلى الله عليه وسلم سأل جبريل

(مسئلة الاشتقاق) من حيث قيامه بالفاعل (رد لفظ الى) لفظ (آخر) بان يحكم بان الاول مأخوذ من الثانى

لم سميت جبريل وكذلك سال عن ميكائيل واسرافيل فقال له صلى الله عليه وسلم لانى آتى بالجبروت فى قبائل وميكائيل سمى بذلك لانه يكيل الارزاق واسرافيل سمى بذلك لعظم خلقه انتهى والثانى أن من الافعال مالا يتصرف ومالا مصدر له موجود كعسى وليس فهل فيهما اشتقاق حتى يكون المراد بقولهم رد لفظ الخ موجوداً ومقدر الوجود أولا فيه نظر ثم رأيت ماسياتى من دلالة كلامهم على انه لا يشترط وجود المصدر والاستعمال فتكون الافعال المذكورة مشتقة (فان قلت) ينافى ذلك قولهم فى نحو عسى وليس انهما جامدان (قلت) لا ينافيه لجواز أن يكون وصفهما بالجمود بمعنى عدم التصرف لا بمعنى عدم الاشتقاق ويؤيد ذلك تمثيل الشاطبى فيماسياتى بتبارك وفعل التعجب لدلالته على اشتقاقهما مع جمودهما وعدم تصرفهما فليتأمل (قوله أى فرع عنه) قال شيخنا العلامة هذا التفسير يفسد الحد لصدقه حينئذ على رد المنسوب والمصغر والجمع والتثنية ولو فسره بظاهره أى مقتطع لم يصدق على شئ منها على ان ذكر الفرع والاصل فى الحد يفسده لتوقف العلم بهما على الاشتقاق فيلزم الدور وصرح به التفتازانى انتهى (وأقول) حاصل ماذكره أمران الاول ان تفسير الشارح المأخوذ بالفرع مفسد للتعريف من وجهين أحدهما كونه غير مانع لصدقه حينئذ بالرد من افراد المحدود كرد المنسوب وغيره مماذكر وثانيهما لزوم الدور والثانى انه لو لم يفسر المأخوذ بالفرع وفسره بالمقتطع اندفع الفساد بوجهيه والجواب أما عن الوجه الاول من وجهى الامر الاول فهو انه لا يخفى على الخبير بقواعدهم البصير بتصرفهم ان صحة هذا الاعتراض متوقفة على ثبوت الاتفاق على ان رد المنسوب وغيره مماذكر ليس من أفراد المحدود الذى هو الاشتقاق أو ثبوت ان الاصح عند الجميع حتى المصنف والشارح ذلك اذ لو لم يثبت واحد منهما بأن ثبت الاتفاق على انه منه أو اختلف فيه لكن لم يكن الاصح عند الجميع ذلك أو احتمل الاتفاق أو الاختلاف المذكور لم يصح الاعتراض بذلك على المصنف والشارح اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلجواز أن يذهب الى القول بأن ماذكر منه واما على الثالث والرابع فلاحتمال ثبوت توافقهما والاعتراض بمجرد الاحتمال لا يصح كما هو مذكور مشهور واذا علمت ذلك علمت فساد جزم الشيخ بهذا الاعتراض لفقد ما يتوقف عليه من ثبوت أحد الامرين كما تقرر بل دون ثبوت واحد منهما خرط القتاد وشيب الغراب بل قد ثبت خلاف كل منهما فقد صرح امام الدنيا باجماع من يعتد به من أئمة المسلمين الامام فخر الدين بجعل المنسوب من المشتق حيث قال فى المحصول استدلالا على انه لا يشترط فى المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق مانصه ولان لفظة اللابن والتامر والمكى والمدنى والحداد مشتقة من أمور يمتنع قيامها بمن له الاشتقاق اه وأقره على جعل هذه الامور من المشتقات شراح كتابه كالاصفهانى والقرافى وناهيك بهما وباستيعابهما واحاطتهما ثم فى الكلام على الفروق بين الحقيقة والمجاز عد من علامات المجاز نقلا عن الغزالى امتناع الاشتقاق ثم نقضه بقولهم للبليد حمار وللجمع حمر اه وفيه نص على اشتقاق الجمع من المفرد والا لما صح النقض بذلك كما لا يخفى وصرح القاضى البيضاوى بجعل مسلمات مشتقا حيث مثل به للمشتق الذى تغيره بزيادة الحرف ونقصانه وان نظر الاسنوى فى شرحه فى كونه مشتقا من مفرده ولما عرف ابن الحاجب

اى فرع عنه (ولو) كان الآخر (مجازا لمناسبة بينهما فى المعنى)

المشتق بقوله ما وافق أصلا بحروفه الاصول ومعناه عقبه بقوله وقد يزاد بتغيير ما أى وقد يزاد
على التعريف هذا القيد فهو اشارة الى تعريف ثان قال الاصفهانى فى شرحه لكنه أى
التعريف الثانى يشكل بمثل فلك جمعا ومفردا فانه ليس بينهما تغيير بحسب اللفظ الا أن يقال
المراد بالتغيير اللفظى أعم من أن يكون تحقيقا أو اعتبارا اه وهو نص فى ان الجمع مشتق من
مفرده والا لم يسعه الجزم بايراده على التعريف الثانى ثم تكلف الجواب ولا يظن بمثل هذا
الامام انه يجزم بالايراد بمجرد احتمال انه من المشتق بدون سند له الا مجازف غافل ولما عرف
الصفى الهندى وناهيك به وباستيعابه واحاطته الاشتقاق فى قوله قيل هو ما غير من أسماء المعانى
عن شكله بزيادة أو نقصان من الحروف أو الحركات أو منهما وجعل دالا على ذلك المعنى وعلى
موضوع له غير معين قال وهو غير جامع فان التثنية والجمع من أسماء الاعيان كقولك رجلان
ورجال مشتقان من المفرد مع انه ليس اسم المعنى اه فانظر هذا النص القاطع من هذا الامام
بأن التثنية والجمع مشتقان من المفرد وبايرادهما على هذا التعريف ولولا ان كونهما من
المشتقات من الامور المتقررة المفروغ منها ما وسع مثل هذا الامام هذا القطع كما لا يخفى وفى
حاشية السيد للعضد ما نصه فان قلت نحو أسد مع أسد يندرج فى التعريفين فما تقول
فى ذلك جمعا ومفردا قلت يحتمل القول بالاشتراك فلا اشتقاق ويمكن أن يعتبر التغيير تقديرا
فيندرج فيهما ويكون من نقصان حركة وزيادة مثلها اه وفيه دلالة قطعا على اشتقاق الجمع
من المفرد كما هو جلى للمتأمل فظهر أن هؤلاء الائمة قائلون بان المنسوب والجمع من المشتقات بل
قاطعون بذلك اذ لم يحكوا خلافا فيه ولا شبهة لعاقل فى ان مثلهما المصغر والمثنى وانه لا وجه
للفرق بينهما مع شمول التعريف للجميع بل تقدم فى كلام الهندى التصريح بالمثنى أيضا فمع
ذلك كيف يصح لعاقل ان يجزم بفساد تعريف المصنف والشارح بتناوله هذه المذكورات
لكن عذر الشيخ ما هو عادته من عدم مراجعته كتب الائمة والاطلاع على ما فيها مع وثوقه بما
يقع فى خاطره الكريم وهذا أمر مشكل كما لا يخفى (فان قلت) صرح القرافى فى شرح
المحصول بان التثنية والجمع والمفرد فيها قيود الحد أى الذى ذكره الامام عن الميدانى للاشتقاق
وليس أحدها مشتقا من الآخر وقال أيضا ما نصه هذا انما يتجه اذا كان الجمع مشتقا من
المفرد حتى يكون حمر مشتقا من حمار وهو مجاز فيكون الاشتقاق دخل فى المجاز وهذا لم يقل به
أحد فيما علمت بل قالوا الحمار مشتق من الحمرة لانها الغالب على حمر الوحش ولكن حد
الميدانى الذى قدمه أول الكتاب يقتضيه فى قوله ان تجد بين اللفظين تناسبا فى المعنى
والتركيب فترد أحدهما الى الآخر ولا شك ان بين حمار وحمر مناسبة فى المعنى والتركيب فيكون
أحدهما مشتقا من الآخر اه (قلت) غاية الامر انه مخالف لما تقدم عن البيضاوى والاصفهانى
والصفى الهندى والسيد ومع ثبوت الخلاف على الوجه المذكور لا يصح الجزم بالاعتراض بل
مجرد احتمال الخلاف يمنع صحة الاعتراض كما تقدم والظاهر ان الشيخ لم يعتمد فى ذلك
الاعتراض الا على مجرد استبعاده كون المذكورات من المشتقات وغفل أو تغافل عما هو
مشهور بينهم من أن مادة نقض التعريف يجب أن تكون معلومة وان مجرد الاستبعاد
لا يسوغ النقض فضلا عن الجزم به على ان اقتصارنا على ما بيناه انما هو بحسب اطلاعنا

القاصر والافضل أن الشارح اطلع على ما هو أدل وأظهر وأقوى وأبهر وأما عن الثانى
من وجهى الامر الاول فهو ان كلا من الفروع والاصل أعم من الاشتقاق لتحققهما بغيره
أيضا فيكون العلم بكل منهما بدون العلم به ممكنا فلا دور ومن نظائر ذلك دفع اعتراض ابن هشام
على قول الخلاصة * الحال وصف فضلة منتصب * حيث قال وفى هذا الحد نظر لان النصب
حكم والحكم فرع التصور والتصور موقوف على الحد فجاء الدور اه بمنع التوقف لان النصب
أعم من الحال لثبوته لغيره فلا يتوقف تصوره على تصوره ولو سلم فليكن هذا التعريف لفظيا بل
قد سبق أن تعاريف سائر الاصطلاحات لا تكون الا لفظية وحينئذ فلا منشأ للاعتراض هنا
بالدور الا الذهول عن ذلك واعلم أن الشارح فى التفسير بالاصل والفرع موافق لغيره ولهذا
قال الاصفهانى فى شرح المحصول والمراد بالرد جعل أحدهما فرعا والآخر أصلا والفرع
مردود الى الاصل اه وأما عن الامر الثانى فهو انه ان أراد بالاقتطاع أخذ بعض الشئ لم
يصح فى اشتقاق نحو ضارب من ضرب اذ ليس ضارب بعض ضرب حتى يصح الحكم بأنه
أخذ بعضه أعنى بعض ضرب وان أراد به التصرف فيه بنحو تغييره وزيادة فهذا المعنى متحقق
قطعا فى نحو المنسوب مما ذكرنا فالحكم بعدم ورود المذكورات على تفسير المأخوذ بظاهره غير
صحيح أيضا فتأمل والله الموفق (قوله بأن يكون معنى الثانى فى الاول) أقول فيه أمران
الاول أنه قد يشكل ذلك فى المصدر المزيد اذا قلنا انه مشتق من المصدر المجرد اذ لا يصدق
بالنسبة اليه ان معنى الثانى فى الاول بل معنى الثانى هو معنى الاول ويجاب بمنع الصدق اذ
لا معنى لكونه فى الاول الا كونه مدلولا له وهو أعم من كونه تمام مدلوله أو بعض مدلوله
(فان قيل) ينبغى أن يزيد معنى المشتق والا فلا فائدة فى اشتقاقه (قلنا) قد تكون الفائدة
التوسعة فى العبارات أو المبالغة فى المعنى أخذا من قولهم زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى
والثانى انه قد يشكل على قول المصنف الآتى وقد يطرد كاسم الفاعل وقد يختص كالقارورة مع
الفرق بينهما الذى صرح به المحشيان وغيرهما كالزركشى وهو أنه ان اعتبر معنى الاصل المشتق
منه جزأ من مسمى المشتق داخلا فى مفهومه بحيث يكون المشتق اسما للذات مبهمة من حيث
انتساب ذلك المعنى اليها بالصدور عنها أو الوقوع عليها أو نحو ذلك فهذا المشتق مطرد الا لمانع
كالفاضل لا يطلق على الله تعالى مع اثبات الفضل له وان اعتبر معنى الاصل المشتق منه فى
المشتق من حيث انه مرجح لتعيين الاسم المشتق من بين الاسماء لهذا المعنى من غير دخول المعنى
فى مفهوم المشتق بل بحيث يكون المشتق اسما للذات مخصوصة يوجد فيها معنى الاصل فهذا
المشتق مختص لا يطرد فى غير تلك الذات المخصوصة مما وجد فيه معنى الاصل كالقارورة لا تطلق
على غير الزجاجة المخصوصة مما هو مقر للمائع وجه الاشكال أنه لا يصدق على هذا القسم الذى
لا يطرد من المشتق ان معنى الاصل فيه لانه غير داخل فى معناه ويجاب اما بان قوله بان بمعنى كان
فهى للتمثيل على عادته فى استعمالها للتمثيل واما بان يكون معنى الثانى فى الاول أعم من أن
يكون فيه على معنى الجزئية لمعناه أو على معنى كونه موجودا فى معناه ومرجحا لوضعه له (فان
قلت) هل يصدق ذلك على نحو المنسوب كالمكى والمدنى بناء على شمول المشتق لهما كما تقدم
(قلت) نعم لان معناهما الشخص المنسوب لمكة أو المدينة بنحو كونهما مسكنه فمعنى المشتق منه

بان يكون معنى الثانى فى الاول (والحروف الاصلية) بان تكون فيهما على ترتيب واحد كما فى الناطق من النطق بمعنى التكلم حقيقة وبمعنى الدلالة مجازا كما فى قولك الحال ناطقة بكذا أى دالة عليه وقد لا يشتق من المجاز كما فى الامر بمعنى الفعل مجازا كما سيأتى لا يقال منه آمر ولا مأمور مثلا بخلافه بمعنى القول حقيقة فلا يلزم من قول الغزالى وغيره ان عدم الاشتقاق من اللفظ من علامات كونه مجازا انهم مانعون الاشتقاق من المجاز كما فهمه عنهم المصنف وأشار اليه بلو كما قال لان العلامة لا يلزم انعكاسها

حاصل فى المشتق لانه من قيود معناه ومعتبراته (قوله فلا يلزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة) اعترضه شيخنا العلامة بأن اللفظ الموضوع لمعنى لم يستعمل فيه هو بالنظر الى هذا المعنى ليس حقيقة ولا مجازا فالعلامة لو قيل بلزوم انعكاسها لم يلزم الا انتفاء المجاز وهو أعم من وجود الحقيقة لا مستلزم له كما يقتضيه كلام الشارح انتهى (وأقول) وجه ما اقتضاه كلام الشارح ان مقتضى صنيعهم أحد أمرين اما اشتراط الاستعمال فى المشتق منه واما فرض الكلام فى اللفظ المستعمل فعلى الاول لا اشكال فى أنه لو قيل بانعكاس العلامة لزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة وكذا على الثانى لان المعنى حينئذ انه يلزم من وجود الاشتقاق من اللفظ المستعمل كونه حقيقة فى اقتضاء كلام الشارح لا غبار عليه على التقديرين ومما يدل على أن مقتضى صنيعهم أحد الامرين المذكورين قول الامام حجة الاسلام فى المستصفى ما نصه الثانية أى من العلامات التى يعرف بها المجاز أن يعرف بامتناع الاشتقاق منه اذ الامر اذا استعمل فى حقيقته اشتق منه الآمر واذا استعمل فى الشان مجازا لم يشتق منه آمر اهـ فتقييده بالاستعمال فى قوله اذا استعمل الخ يدل على أحد الامرين كما لا يخفى وقول الامام فخر الدين فى المحصول من جملة فروق بين الحقيقة والمجاز نقلها عن الغزالى ما نصه وثانيها قال الغزالى رحمه الله تعالى امتناع الاشتقاق دليل كون اللفظ مجازا فان الامر لما كان حقيقة فى القول اشتق منه الآمر والمأمور ولما لم يكن حقيقة فى الفعل لم يوجد منه الاشتقاق وهذا أيضا ضعيف لما تقدم من أن الدعوى العامة لا تصح بالمثال الواحد ولانه ينتقض بقولهم للبليد حمار وللجمع حمر وعكسه أن الرائحة حقيقة فى معناها ولم يشتق منه الاسم اهـ فاقتصاره على النقض طردا وعكسا بالمجاز والحقيقة يدل أيضا على أحد الامرين وقول الصفى الهندى فى نهايته ما نصه وتاسعها أى العلامات الفارقة بين الحقيقة والمجاز أن يكون اللفظ مستعملا فى معنيين ويشتق منه بحسب أحد المعنيين ما يمكن الاشتقاق منه من اسم الفاعل والمفعول وغيرهما ولا يشتق منه ذلك بحسب المعنى الآخر مع عدم المانع منه فيعلم انه مجاز فيه وحقيقة فى الاول ثم قال فان قلت ولئن سلم ان الاشتقاق دليل الحقيقة لكن لا نسلم أن عدمه دليل التجوز الخ انتهى وهو دال أيضا على أحد الامرين وقول المصنف فى منع الموانع وأما قولنا ولو مجازا فاشارة الى أن الاشتقاق قد يكون من حقيقة وقد يكون من مجاز خلافا لمن منع الاشتقاق من المجازات وقال انما يكون الاشتقاق من الحقائق وهو القاضى أبو بكر والغزالى والكيا انتهى وهو دليل أيضا على ما ذكر بل على الامر الاول بعينه وعبارة العراقى فى شرح المتن وأشار بقوله ولو مجازا الى أن الاشتقاق قد يكون من المجاز كما يكون من الحقيقة وهذا هو الصحيح خلافا للقاضى أبى بكر والغزالى والكيا حيث منعوا الاشتقاق من المجاز وجعلوا ذلك مختصا بالحقيقة انتهى وهى أصرح من عبارة منع الموانع فى الدلالة على الامر الاول بعينه كما لا يخفى فلما دل صنيعهم على استلزام الاشتقاق الحقيقة لو قيل بالانعكاس بنى الشارح عليه كلامه ورده على المصنف محافظة على عدم الخروج عما قالوه وعدم الزيادة على ما ذكروه فلله دره ثم رأيت فى أدلتهم على اصالة المصدر للفعل ما يصرح بعدم اشتراط الاستعمال وعبارة الشاطبى فى شرح الالفية ما نصه الخامس أى من الوجوه الدالة على ما ذكر

فلا يلزم من وجود الاشتقاق وجود الحقيقة ثم ما ذكر تعريف للاشتقاق المراد عند الاطلاق وهو الصغير اما الكبير فليس فيه الترتيب كما فى الجبذ وجذب والاكبر ليس فيه جميع الاصول كما فى الثلم وثلب وقال أيضا أصغر وصغير وكبير وأصغر وأوسط وأكبر (ولابد) فى تحقق الاشتقاق (من تغيير) بين اللفظين تحقيقا كما فى ضرب من الضرب وقسمه فى المنهاج خمسة عشر قسما أو تقديرا كما فى طلب من الطلب فيقدر أن فتحة اللام فى الفعل غيرها فى المصدر كما قدر سيبويه ان ضمة النون فى جنب جمعا غيرها فيه مفردا ولو قال تغير بتشديد الياء

ان من المصادر مالا فعل له لفظا ولا تقديرا وذلك ويح وويل وويس وويب فلو كان الفعل أصلا لكانت هذه المصادر فروعا لا أصول لها وذلك محال وانما قلنا لا افعال لها تقديرا لان الوصيغ من بعضها فعل لاستحق فاؤه من الحذف ما استحق فاء يعد أعنى فى المضارع ولاستحق عينه من السكون ما استحق عين يبيع فيتوالى اعلال الفاء والعين وذلك مرفوض فى كلامهم فوجب اهمال ما يؤدى اليه وليس فى الافعال ما لا مصدر له مستعمل الا وتقديره ممكن كتبارك وفعل التعجب اذ لا مانع له فى اللفظ انتهى ويمكن تعميم كلام المصنف والشارح بحيث يوافق ذلك بأن يراد بالحقيقة فى هذا المقام الحقيقة ولو بالقوة بأن يكون معنى اللفظ بحيث لو استعمل اللفظ فيه كان حقيقة وان لم يستعمل فيه بالفعل ثم قال شيخنا المذكور (فان قلت) قد فسر الشارح انعكاس الحد فيما مر بانه كلما وجد المحدود وجد هو فالمطابق له هنا أن يفسر انعكاس العلامة بأنه كلما وجد المعرف بها وجدت هى فما الحامل على تفسيره بما تقدم المطابق لتفسير ابن الحاجب هنالك أى التلازم فى الانتفاء (قلت) قوله فلا يلزم الخ اذ لو أراد المعنى الآخر أى استلزام وجود المعرف وجود العلامة لقال فلا يلزم من وجود المجاز عدم الاشتقاق وان كان هذا لازما لما قاله انتهى وقوله بما تقدم اشارة الى ما ذكره فى قوله ما نصه قوله لا يلزم انعكاسها أى انتفاء المعرف بها كلما انتفت انتهى (وأقول) لا يخفى ضعف هذا الجواب فان قوله فلا يلزم الخ مرتب على التفسير الذى ذكره وتابع له فكيف يكون التفسير مرتبا عليه وتابعا له والوجه انه أراد المعنى الآخر ولا ينافيه انه لم يقل فلا يلزم من وجود المجاز عدم الاشتقاق أى الذى هو نفى لزوم الانعكاس الذى هو نفى استلزام وجود المجاز عدم الاشتقاق لان ما ذكره لازم لذلك لانه اذا استلزم المجاز عدم الاشتقاق استلزم الاشتقاق الحقيقة بناء على ما تقدم من دلالة كلامهم على أحد الامرين السابقين وانما آثر هذا اللازم للتصريح فيه بنفى ما فهمه المصنف عن الغزالى وغيره من استلزام الاشتقاق للحقيقة فتأمله فانه فى غاية الظهور وبهذا يندفع أيضا ما أورده شيخ الاسلام والحاصل ان مبنى الاعتراض توهم ان المفرع فى كلام الشارح هو نفس العكس وليس كذلك وانما هو لازم العكس وانما آثره لما بيناه فتأمل ولا تكن من الغافلين واعلم أن طرد هذه العلامة هو انه كلما تحقق عدم الاشتقاق تحقق كونه مجازا وعكس هذا بالعكس المستوى كلما تحقق كونه مجازا تحقق عدم الاشتقاق ومن لازم ذلك انه كلما وجد الاشتقاق لا يكون اللفظ مجازا فيكون حقيقة بناء على ما تقدم بيانه من أن الكلام فى اللفظ المستعمل وعكسه بعكس النقيض كلما لم يتحقق كون اللفظ مجازا تحقق الاشتقاق ومن لازم هذا انه كلما تحقق الاشتقاق تحققت الحقيقة بناء على ما ذكر فليتأمل (قوله كان أنسب) قال شيخنا العلامة أى بقولهم تحقيقا أو تقديرا اذ المحقق والمقدر الاثر لا التأثير انتهى وقال الكمال كانه يريد انه أنسب بتعريف الاشتقاق فان حاصل تعريفه اياه انه الحكم بأن لفظا مأخوذ من لفظ للتناسب فى المعنى والحروف الاصلية والحاكم لا يقع منه تغير اللفظ ولكنه يدرك تغير اللفظ الاول عما كان عليه وقد يقال بل الانسب ما فى المتن اذ المراد انه لا بد فى تحقق الاشتقاق الذى هو فعل المشتق أى الواضع من تغيير من الواضع كما دل عليه الاستقراء بان يغير اللفظ الذى هو الاصل الى الفرع الذى قصد اقتطاعه للدلالة على معناه الموضوع له انتهى

كان أنسب

ويجاب بتوقف تحقق الاشتقاق على التغاير بين اللفظين والمحقق لتغايرهما هو التغير الذى هو الوصف القائم بهما لا التغير الخارج عنهما فليتأمل (قوله وقد يطرد) فان قلت قضية الفرق الذى أبدوه هنا بين ما يطرد وما لا يطرد ان الفعل من الاول مع أن بعض الافعال فيه لا يستعمل لان العرب أماتتها فهل ينافى ذلك اطراد الافعال قلت لا ينافيه لان تلك الافعال التى أماتتها العرب كالمستثناة من القاعدة (قوله ومن لم يقم به وصف لم يجز أن يشتق له منه) أقول احترز بالوصف عن الاشتقاق من الاعيان فلا يجب فى الاشتقاق منها كما فى تامر ولابن وحداد والمكى والمدنى على ما تقدم أن المنسوب من المشتقات قيام المشتق بما له الاشتقاق وقد قال السيد فى قول الاحكام وهل يشترط قيام الصفة المشتق منها بما له الاشتقاق وكأنه اعتبر الصفة احترازا عن مثل لابن وتامر مما اشتق من الذوات فان المشتق منه ليس قائما بما له الاشتقاق اه وفى المحصول اعتراضا على ما ذكره المصنف كغيره ما نصه ومما يدل على انه ليس من شريطة المشتق منه قيامه بمن له الاشتقاق أن المفهوم من اسم المشتق ليس الا انه ذو ذلك المشتق منه ولفظة ذو لا تقتضى الحلول ولان لفظة التامر واللابن والحداد مشتقة من أمور يستحيل قيامها بمن له الاشتقاق اه وأجاب الاصفهانى فقال وأما قوله ان لفظة ذو لا تقتضى القيام به قلنا لا نسلم ذلك على الاطلاق بل ذلك فى أسماء الاجناس وهذا الا انا نقول ذو العلم وذو القدرة والمراد قيام العلم والقدرة بالعالم والقادر ونقول أولا لا نسلم أنه لا معنى للمشتق الا انه ذو ذلك المشتق منه فقط بل ذو ذلك المشتق منه بمعنى القيام به وهذا أخص مما ذكرتم وهذا المنع متقدم على الاول ثم نقول يلزم المصنف المدنى والمكى فانه زعم أنهما من المشتقات مع انه ليس معناهما ذو مكة وذو مدينة وأما اللابن والتامر والمكى والمدنى وأمثالها فلا ترد لانا ندعى الحكم المذكور فى المشتقات من المصادر فلا ترد اه وذكر نحوه القرافى وقد ينظر فى قولهم مع انهما ليس معناهما ذو مكة وذو مدينة فليتأمل والله أعلم (قوله حيث نفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية الخ) أورد المحشيان أن هذا يدل على ان ما نقل عن المعتزلة من تجويزهم ما ذكر لم يصرحوا به وانما لزم ما قالوه ولازم المذهب ليس بمذهب على الصحيح (وأقول) هذا لا يرد على المصنف فى نسبة الخلاف للمعتزلة اما أولا فلان نسبته اليهم صادقة بكونه باعتبار لازم مذهبهم أو بانه أراد خلافا للازم مذهب المعتزلة وانما قصد رده لاحتمال أن يقولوا به اذ ليس من لازم كون الشئ لازم المذهب وان لازم المذهب ليس بمذهب أن لا يقول به صاحب المذهب بل غاية الامر أنه لا يلزم أن يقول به ولكن قد يقول به وأما ثانيا فلانه لا يلزم من أن هذا لازم ما ذهبوا اليه فى مسئلة الكلام أن لا يكونوا صرحوا به بل كلام المحصول صريح فيه فانه قال فى أثناء تقرير خلافهم مع الاشاعرة فى ذلك واستدلت المعتزلة بان القتل والجرح والضرب قائم بالمقتول والمجروح والمضروب ثم ان المقتول لا يسمى قاتلا فاذا محل المشتق منه لم يحصل له اسم القاتل وحصل ذلك الاسم لغير محله ثم ذكر جواب الاشاعرة عن ذلك وما عليه مما بسطه الاصفهانى وغيره (قوله كالعلم والقدرة) قال شيخنا العلامة حقه أن يقول والكلام لانه بالمعنى الحقيقى منفى عندهم عن الذات وان قالوا بقيامه بمحل آخر كالشجرة أو بثبوت صفة فعلية بمعنى خلق الكلام وانما قلنا حقه ذلك لانه ذكر فيما وافقونا عليه من المشتقات

(وقد يطرد) المشتق (كاسم الفاعل) كضارب لكل واحد وقع منه الضرب (وقد تختص) ببعض الاشياء (كالقارورة) من القرار للزجاجة المعروفة دون غيرها مما هو مقر للمائع كالكوز (ومن لم يقم به وصف لم يجز أن يشتق له منه) أى من لفظه (اسم خلافا للمعتزلة) فى تجويزهم ذلك حيث نفوا عن الله تعالى صفاته الذاتية كالعلم والقدرة ووافقوا على انه عالم قادر مثلا لكن قالوا بذاته لا بصفات زائدة عليها متكلم

اه وأقول هذا مما يتعجب منه ولعله سهو لان الكلام كغيره من بقية الصفات مذكور فى قوله صفاته الذاتية وفى تمثيل ذلك بقوله كالعلم والقدرة بواسطة دخول كاف التمثيل عليه ولهذا تعرض له بعد بقوله متكلم الخ فتأمله فانه فى غاية الظهور (قوله بمعنى انه خالق الكلام) قال شيخنا العلامة فيه نظر اذ الكلام فى المشتق الحقيقى لا المجازى فهو عندهم بمعنى انه ذو كلام لكن قائم بمحل آخر فالنزاع اذن معهم فى جواز الاشتقاق للمحل مع قيام معنى المشتق منه بمحل آخر كما قال ابن الحاجب لا يشتق اسم الفاعل لشئ والفعل قائم بغيره لا مع عدم قيامه بمحل الاشتقاق كما قال المصنف وبينهما فرق لا يخفى اه (وأقول) أما قوله فيه نظر اذ الكلام فى المشتق الحقيقى لا المجازى ففيه أمران الاول انه ان صح هذا النظر ورد على غير الشارح فان ما قاله الشارح قاله غيره أيضا لا كما يتوهم من سياق كلام الشيخ فاحذره ففيه تلبيس قال العضد فى شرح عبارة ابن الحاجب ما نصه مثلا فالمعتزلة فانهم جعلوا التكلم لله لا باعتبار كلام هو له بل كلام لجسم هو يخلقه فيه ويقولون لا معنى لكونه متكلما الا انه يخلق الكلام فى الجسم اه فانظر قوله عنهم لا معنى لكونه متكلما الا أن يخلق الكلام فى الجسم فان معناه عين معنى قول الشارح متكلم لكن بمعنى انه خالق الكلام والثانى انا لا نسلم ان الكلام فى المشتق الحقيقى لا المجازى بل هو فى الاعم من كل منهما ومن ادعى تخصيصه بالاول فعليه البيان بالنقل الصحيح الصريح ولهذا اقر الكمال قول الشارح ففى الحقيقة لم يخالفوا فيما هنا بما يصرح بان الكلام فى الاعم حيث قال بعد كلام مهده فكان معنى الكلام فى وصفه تعالى خلقه اياه وهذه الصفة ثابتة له تعالى وباعتبارها وقع الاشتقاق فلم يخالفوا قاعدة الاشتقاق اذ هم قائلون بان الاشتقاق باعتبار صفة ثابتة له تعالى وهذا هو مراد الشارح بقوله ففى الحقيقة لم يخالفوا فيما هنا أى من قاعدة الاشتقاق وهى ان من لم يقم به وصف لم يجز ان يشتق له منه وحاصله ان الاشتقاق عندهم باعتبار اطلاق الكلام على خلقه مجازا وخلقه وصف ثابت لله تعالى اه فان قلت لكن يرد ما قاله قول السيد فى حواشى العضد ما نصه فان قيل فلعل التكلم عندهم يطلق على معنيين أحدهما المشهور وثانيهما خلق الكلام والتكلم انما يطلق عليه تعالى مأخوذا من المعنى الثانى وهو قائم به تعالى قلنا التكلم والمتكلم وسائر تصاريفه مشتقة من الكلام فهو المشتق منه حقيقة ولم يقم به بل بغيره اه (قلت) يرد على السيد انا سلمنا ان المشتق منه الكلام لكن اشتقاق المتكلم منه هنا عندهم باعتبار معناه المجازى وهو خلق الكلام بناء على جواز الاشتقاق من المجاز كما هو الصحيح عند المصنف وغيره فان وافق السيد على الجواز أى جواز الاشتقاق من المجاز صح ما قاله الكمال على وفق ما أشار اليه الشارح ولم يكن مردودا بما قاله السيد وان خالف فى ذلك لم يفد رد ما قاله الكمال كالشارح لبنائه على ما هو الصحيح عند المصنف وغيره من جواز الاشتقاق من المجاز ولا يبعد ان يكون الشارح كما قصد بما قاله فى هذا المقام وقرره الكمال بما ذكر رد ما قاله المصنف والعضد وغيرهما من نسبة المعتزلة الى مخالفتهم قاعدة الاشتقاق فيما قالوه فى الصفات قصد أيضا رد ما قاله السيد فى حاشيته فى جواب السؤال المذكور كما ظهر مما قررناه فليتأمل وأما قوله فهو عندهم بمعنى انه ذو كلام فلا يسمن ولا يغنى من جوع لانه ان أراد ان معناه عندهم انه قائم به الكلام حقيقة فليس الامر كذلك كما علم من كلام العضد

لكن بمعنى انه خالق الكلام فى جسم كالشجرة التى سمع منها موسى صلى الله عليه وسلم بناء على ان الكلام عندهم ليس الا الحروف والاصوات الممتنع اتصافه تعالى بها ففى الحقيقة لم يخالفوا فيما هنا لان صفة الكلام بمعنى خلقه ثابتة له تعالى وبقية الصفات الذاتية لا يسعهم نفيها لموافقتهم على تنزيهه تعالى عن اضدادها وانما ينفون زيادتها على الذات

ويزعمون انها نفس الذات مرتبين ثمراتها على الذات ككونه عالما قادرا فروا بذلك من تعدد القدماء على ان تعدد القدماء انما هو محذور فى ذوات لا فى ذات وصفات (ومن بنائهم) على التجويز (اتفاقهم على ان ابراهيم) صلى الله عليه وسلم (ذابح) أى ابنه اسمعيل حيث أمر عندهم آلة الذبح على محله منه لامر الله تعالى اياه بذبحه لقوله تعالى حكاية يابنى انى أرى فى المنام أنى أذبحك الى آخره (واختلافهم هل اسمعيل) صلى الله عليه وسلم (مذبوح) فقيل نعم والتأم ما قطع منه وقيل لا أى لم يقطع منه شئ فالقائل بهذا أطلق الذابح على من لم يقم به الذبح لكن بمعنى انه ممر آلته على محله فما خالف فى الحقيقة وما هنا أنسب بالمقصود مما فى شرح المختصر لا على وجه البناء من انهم اتفقوا على ان اسمعيل غير مذبوح أى غير مزهق الروح واختلفوا هل ابراهيم ذابح أى قاطع نفوذا هما واحد وعندنا لم يمر الخليل آلة الذبح على محله من ابنه لنسخه قبل التمكن منه

وغيره وان أراد ان معناه عندهم انه خالق الكلام فهذا هو ما قاله الشارح كغيره وأما ما ادعاه من الفرق بين عبارة المصنف وعبارة ابن الحاجب فالامر فيه يسير جدا بل قد يرجح صنيع المصنف بان المحذور وما أفاده من عدم قيام معنى المشتق منه بمحل الاشتقاق لا قيامه بمحل آخر كما لا يخفى ان مجرد قيامه بمحل آخر مما لا أثر له بخلاف عدم قيامه بالمحل فتأمل (قوله ويزعمون انها نفس الذات) قال شيخنا العلامة فيه شئ لان هذا الزعم بديهى الاستحالة لما يلزمه من اتحاد الذات والمعنى والحق انها عندهم وعند الحكماء صفات اعتبارية لا حقيقة فالعلم بمعنى انكشاف المعلوم لا بمعنى صفة توجبه فلم يشتقوا مع انتفاء قيام المعنى ولم يلزمهم جعل الذات معنى اه (وأقول) أما قوله لان هذا الزعم بديهى الاستحالة فهو ممنوع بل لم ينشأ الا عن غاية التساهل والاسترواح قوله لما يلزمه من اتحاد الذات والمعنى قلنا ليس اللازم على هذا الزعم الا اتحاد الذات والصفات بحسب الذات لا بحسب الاعتبار أيضا فهما واحد بالذات مختلفان بالاعتبار بمعنى ان الذات من حيث انكشاف المعلومات بها علم وهكذا والصفات عندهم ليست من قبيل المعانى بل هى نفس الذات بالاعتبارات المخصوصة وعبارة المولى التفتازانى فى شرح العقائد وزعموا أى الفلاسفة والمعتزلة ان صفاته عين ذاته بمعنى ان ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما وبالمقدورات قادرا الى غير ذلك ثم قال ويلزمكم يعنى معاشر الفلاسفة والمعتزلة كون العلم مثلا قدرة وحياة وعالما وحيا وقادرا وصانعا للعالم ومعبودا للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته الى غير ذلك من المحالات اه قوله تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات عالما الخ لو قال علما كان أولى وقد رد قوله ويلزمكم كون العلم مثلا قدرة الخ بانهم انما يلزمهم ذلك لو أرادوا ان مفهوم الذات وكل من الصفات واحد لانه المحال وهم لا يقولون به وانما يقولون ان الذات يترتب عليه ما يترتب على الصفات وما هو ثمرات لها وليس ذلك محالا وان كان ظاهر النقليات يخالفه ورد قوله وكون الواجب غير قائم بذاته أى لانهم جعلوه نفس العلم والقدرة وغيرهما وهذه غير قائمة بذاتها بانهم انما يلزمهم ذلك لو قالوا بمغايرة العلم للذات وهم لا يقولون بها كما عرف مما مر فان أراد الشيخ بالاتحاد الذى زعم لزومه الاتحاد بالذات مع التغاير بالاعتبار فلا محذور فى ذلك وان أراد به الاتحاد بالذات والاعتبار حتى يكون مفهومهما واحدا فلزوم ذلك لما ذكر ممنوع منعا لا اخفاء معه وأما قوله والحق الخ فلا معنى له ان ثبت ان مذهبهم ما نقله الشارح كالسعد وغيره عنهم وأما قوله لم يلزمهم جعل الذات معنى فيرد عليه انه قد تبين انه لا يلزمهم ذلك على ما نقله الشارح كالسعد وغيره عنهم فتدبر (قوله ومن بنائهم على التجويز) قال الكورانى واعلم ان ابتناء هذه المسئلة على أصل المعتزلة فى غاية البعد اذ هذه المسئلة مستقلة لا تعلق لها بذلك الاصل لان الخلاف هنا بيننا وبينهم انما هو فى جواز النسخ قبل التمكن من الفعل كما سيأتى فعندنا يجوز ان ينسخ الحكم قبل التمكن والدليل على ذلك قصة ابراهيم صلوات الله وسلامه عليه اذ أمر بالذبح فنسخ قبل التمكن من الفعل وهم منعوا ذلك وأجابوا عن هذا الاستدلال تارة بانه لم يؤمر الا بمقدمات الذبح وقد أتى بها وتارة يقولون بل أتى بالذبح ويروون فى ذلك خبرا موضوعا وهو انه ذبح ولكن التأم موضع الذبح فانه كلما قطع جزء التأم مكانه وبالجملة ذبح أو لم يذبح الذبح فعل قائم بالذابح وان ذهبوا الى ما نقل عنهم

من

من أن الضرب قائم بالمضروب كما قدمناه فلا وجه لقول المصنف اتفاقهم على ان ابراهيم ذابح
بناء على الاصل المذكور فتأمل اه (وأقول) لا يخفى ان الحصر في قوله لان الخلاف هنا بيننا وبينهم
انما هو في جواز النسخ قبل التمكن من الفعل ممنوع لان بيننا وبينهم خلافا في غير ذلك أيضا
فانه عندنا لم يمر آلة الذبح على محله من ابنه وعندهم قد امرها عليه بل مع القطع أيضا مع
الالتئام عند بعضهم وهذا خلاف في هذه القضية في غير جواز النسخ ويمكن تخريج ما ترتب
عليه من اتفاقهم على ان ابراهيم ذابح واختلافهم في أن اسمعيل مذبوح على أصل المعتزلة
المذكور كما أشار اليه المصنف وبينه المحقق المحلي وان بحث فيه بقوله لكن يعني انه امرّ آلته
الخ فكيف يستقيم ما زعمه من الحصر المذكور وتوجيه البعد الذي زعمه به فان كان وجه البعد
عنده ما بحث به المحلي مما ذكر آنفا فمع كون كلامه لا يفيد ذلك بوجه يلزم ان يكون التوجيه
بقوله لان الخلاف الخ لغوا لا موقع له ههنا وأما قوله وبالجملة ذبح أو لم يذبح الذبح فعل قائم
بالذابح الخ فهو كلام من لم يفهم معنى عبارة المصنف وذلك من أعظم المصائب اذ قد تصدى
لشرح كلام المصنف وانتصب لمعارضته ومعارضة الشارح مع عدم فهمه كلامه في كثير من
المواضع كما يطلعك عليه كتابنا هذا وبيان ذلك هنا انه توهم ان المصنف بنى كون الذبح فعلا
قائما بالذابح على أصلهم المذكور وحيث بنى اتفاقهم على ان ابراهيم ذابح على ذلك الاصل وهذا
غلط فاحش وانما معنى كلام المصنف كما هو ظاهر من عبارته وفي غاية الوضوح من تقرير الشارح
المحلي ان اتفاقهم على ان ابراهيم عليه الصلاة والسلام ذابح مع اختلافهم في ان اسمعيل
عليه الصلاة والسلام مذبوح المتضمن ذلك للقول بان ابراهيم عليه الصلاة والسلام ذابح
مع القول بان اسمعيل عليه الصلاة والسلام غير مذبوح مبني على الاصل المذكور لانه قد اشتق
لابراهيم عليه الصلاة والسلام على القول بان اسمعيل عليه الصلاة والسلام ليس بمذبوح
وصف الذابح مع انه لم يقم به معنى المشتق منه وهو الذبح وهذا البناء في غاية الظهور غير انه
يخدشه بحث المحقق المشار اليه آنفا فاعتبروا يا أولي الابصار (قوله لقوله تعالى وفديناه الخ)
قال شيخنا العلامة قد يقال فديناه أي من الذبح يدل على ان الفداء قبل الذبح أي القطع
وقبل الذبح أعم من قبل التمكن لثبوته بعد التمكن بامرار الآلة اه (وأقول) يمكن ان يجاب
بان المتبادر من المعنى وسياق الآية ان الفداء قبل الشروع مطلقا ثم رأيت الشارح في شرح
قول المصنف في مبحث النسخ والنسخ قبل التمكن تعرض لدفع ما أبداه الشيخ فقال واحتمال ان
يكون النسخ فيه بعد التمكن خلاف الظاهر من حال الانبياء في امتثال الامر من مبادرتهم الى
فعل المأمور به وان كان موسعا اه (قوله فان قام به ما أي وصف له اسم وجب الاشتقاق
لغة من ذلك الاسم) أقول فيه أمور الاول انه ما معنى الوجوب لغة وكان معناه لزوم وقوع
ذلك أو صحته والثاني انه هل يجب الاشتقاق اذا كان من الذوات كتامر ولابن وحداد فانه
صحيح كما تقدم في الكلام على قوله ومن لم يقم به وصف لم يجز ان يشتق له منه فيه نظر ولا يبعد
تخريجه على اطراد استعمال ذلك وعدمه فان قلنا باطراده فالقياس الوجوب أو بعدمه ففيه
ما يأتي آنفا والثالث انه يشمل المطرد وغيره كالقارورة قال شيخ الاسلام والظاهر تخصيصه
بالمطرد لانه قاعدة والقاعدة لا تكون الا مطردة اه (وأقول) يحتمل ان المراد الوجوب ولو في

لقوله تعالى وفديناه بذبح
عظيم والجمهور على انه
اسمعيل كما ذكر لا اسحق
(فان قام به) أي بالشيء (ما)
أي وصف (له اسم وجب
الاشتقاق) لغة من ذلك
الاسم لمن قام به الوصف
كاشتقاق العالم من العلم ان
قام به معناه (أو) قام بالشيء
(ما ليس له اسم كانواع
الروائح) فانها لم توضع لها
اسماء استغناء عنها بالتقييد
كرائحة كذا وكذلك
أنواع الآلام (لم يجب) أي
الاشتقاق لاستحالته

الجملة فيشمل غير المطرد أيضا فليتأمل (قوله وعدل عن نفي الجواز المراد الى نفي الوجوب الصادق به رعاية للمقابلة) فان قلت نفي الوجوب وان صدق مع نفي الجواز الذي هو المراد لكنه يوهم الجواز وهو نقيض المراد فلا وجه لرعاية المقابلة مع انها نقيض المراد قلت الاستحالة قرينة واضحة على دفع ذلك الايهام فلا اعتبار به ولذا جعلوا الاستحالة من قرائن المجاز ولم يعترضه أحد بان اللفظ معها يوهم الحقيقة مع عدم ارادتها وبهذا يظهر سقوط اعتراض الكمال توجيه الشارح العدول بما ذكر وان تعبيره بالزعم في غير محله (قوله والجمهور على اشتراط بقاء معنى المشتق منه في كون المشتق حقيقة الخ) قال الكوراني قد اختلف في ان بقاء المعنى شرط في كون المشتق حقيقة أم لا فيه مذاهب أحدها اشتراطه وثانيها نفيه وثالثها شرط ان كان البقاء ممكنا والا فلا ونسب المصنف الى الجمهور انهم يشترطون البقاء ان أمكن والا فآخر جزء بقاء كما في المتكلم اه ثم قال واعلم ان قول المصنف والجمهور على اشتراط بقاء المشتق منه في كون المشتق حقيقة والا فآخر جزء يشعر بان هذا مذهب رابع غير الثلاثة التي قدمنا ذكرها وليس كذلك بل هو مذهب من يشترط بقاء المعنى ولما أورد عليه ان البقاء لو كان شرطا لما كان مثل متكلم ومخبر حقيقة ولو حين المباشرة واللازم باطل اتفاقا وجه الملازمة ان حصول هذه الافعال انما يكون بتقضي اجزائها شيأ فشيأ فلا تجتمع الاجزاء في حين من الاحيان قط فقبل الحصول لا تحقق وبعد الحصول قد انقضى أجاب بان اللغة مبنية على المساهلة والا لخرجت أكثر الافعال التي هي من الاحوال كيضرب ويمشي ضرورة انها تحصل تدريجا فالبقاء في جزء كاف أي ما دام مباشر الجزء منه فهو حقيقة وعند انقضاء الاجزاء باسرها يصير مجازا اه من نسخة سقيمة (وأقول) أما الثالث الذي حكاه أولا فقد بين المحلي انه مردود بقوله وما حكاه الآمدي من عدم الاشتراط فيه أي في القسم الثاني وهو ما لا يمكن بقاؤه دون الاول أي ما يمكن بقاؤه بحث ذكره في المحصول ودفعه بانه لم يقل به أحد فلذلك ترك المصنف خلاف ابن الحاجب وذكر بدله الوقف اه وأما قوله واعلم ان قول المصنف والجمهور الخ فلا يخفى ضعف هذه المناقشة لان المصنف لم يجمع بين هذا الذي نقله عن الجمهور وبين الثلاثة الاقوال التي ذكرها الكوراني حتى يقال انه يشعر بما ذكر واما اشعاره بالنسبة لاطلاق غيره في حكاية الاشتراط فلا أثر له لان غاية الامر ان الغير أجمل والمصنف فصل ولا محذور في ذلك بوجه بل فيه غاية الحسن كما لا يخفى واما قوله أجاب بان اللغة الخ ففي العضد والتحقيق ان المراد المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن ويمشي من مكة الى المدينة ويراد به أجزاء من الماضي ومن المستقبل متصلة لا يتخللها فصل يعد عرفا تركا لذلك الامر واعراضا عنه اه قال السيد فالمخبر والمتكلم حقيقة لمن يكون مباشر الخبر والكلام مباشرة عرفية حتى لو انقطع كلامه بتنفس أو سعال قليل لم يخرج عن كونه متكلما حقيقة وعلى هذا القياس افعال الحال فقد توسع لغة في اعتبار الحال واعتبار هذه الامور على الوجه المذكور اه ويؤخذ من قوله وعلى هذا القياس افعال الحال انه لا يخرج عن كونه كاتبا وماشيا في المثالين المذكورين بنحو المحتاج اليه من الاشتغال باصلاح القلم والمكث للاستراحة في السير واعلم ان هذا التحقيق الذي ذكره العضد جعله شيخنا العلامة مقابلا لما قاله المصنف من اعتبار آخر جزء اه ولا يخفى انه لا مانع من اعتبار كفاية كل

وعدل عن نفي الجواز المراد الى نفي الوجوب الصادق به رعاية للمقابلة (والجمهور) من العلماء (على اشتراط بقاء) معنى (المشتق منه) في المحل (في كون المشتق) المطلق عليه (حقيقة ان أمكن) بقاء ذلك المعنى كالقيام (والا فآخر جزء) أي وان لم يمكن بقاؤه كالتكلم لانه باصوات تنقضي شيأ فشيأ فالمشترط بقاء آخر جزء منه فاذا لم يبق المعنى أو جزؤه الاخير في المحل يكون المشتق المطلق عليه مجازا كالمطلق قبل وجود المعنى نحو انك ميت وقيل لا يشترط بقاء ما ذكر فيكون المشتق المطلق بعد انقضائه حقيقة استصحابا للاطلاق

منها

منهما فى كون المشتق حقيقة بل لا يتجه الا ذلك ويمكن حمل كلام المصنف عليه بان يراد باشتراط بقاء آخر جزء اشتراط أن لا ينقضى آخر جزء وهذا صادق بما قبل آخر جزء أيضا فعنى والا فبقاء آخر جزء والانعدم مضى آخر جزء (قوله وثالثها الوقف) لا يخفى ان الذى ينبغى أن محل هذا الثالث فى غير وجود المعنى حال النطق اذ لا يسع أحد التوقف فى الكون حقيقة حينئذ والله اعلم (قوله دون الوجود الكافى فى الاشتراط) قال شيخنا العلامة قال العضد المشتق عند وجود المعنى المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا وقبل وجوده كالضارب لمن لم يضرب وسيضرب مجاز اتفاقا وبعد وجوده منه وانقضائه كالضارب لمن قد ضرب قبل وهو الان لا يضرب قد اختلف فيه على ثلاثة أقوال أولها مجاز مطلقا ثانيها حقيقة مطلقا ثالثها ان كان مما يمكن بقاؤه فمجاز والا فحقيقة فتقدير كلامه اشتراط بقاء المعنى فى كون المشتق حقيقة فيه مذاهب أحدها اشتراطه وثانيها نفيه وثالثها ان كان البقاء ممكنا اشترط والا فلا اه وهو صريح فى أن موضوع الاقوال المشتق المطلق على محل بعد انقضاء معنى المشتق منه فالبقاء المشترط فيه هو استمرار الوجود والوجود المطلق فيه غير كاف فى الاشتراط اه (وأقول) لاخفاء فى ان المراد الوجود والبقاء بالنظر الى حال اطلاق المشتق وانه اذا وجد حين اطلاقه وانقطع بحيث لم يتحقق لوجوده استمرار كأن تلبس بأول أجزاء القيام حين اطلاق قائم وجلس فورا قبل أن يتحقق استمرار وجود القيام أو أتى بأول اللفظ كحرف حين اطلاق ناطق وسكت فورا قبل تحقق استمرار وجود النطق كان حقيقة قطعا مع انه لم يتحقق البقاء الذى هو استمرار وجود المعنى بل المتحقق مجرد الوجود والحاصل ان البقاء هو الوجود فى الزمن الثانى فاذا فرضنا الوجود والاطلاق فى الزمن الاول فقط مع انتفائهما فى الزمن الثانى كان ذلك الاطلاق حقيقة قطعا مع انتفاء البقاء قطعا فيلزم أن المعتبر فى كون المشتق حقيقة مجرد وجود المعنى لا استمرار وجوده الذى هو البقاء والالزم أن يكون المشتق فيما فرضناه مجازا لعدم استمرار الوجود وهو باطل قطعا كما هو معلوم فلذا نبه الشارح المحقق على أن مجرد الوجود كاف فى الاشتراط وانه لا يشترط البقاء الذى هو استمرار الوجود وانه انما عبر به لتتأتى حكاية المقابل القائل بعدم الاشتراط اذ لو عبر بالوجود لكانت حكايته هكذا وقيل لا يشترط وجود المعنى والمفهوم منه عدم اشتراط وجوده مطلقا حتى فيما مضى وليس كذلك لان الشرط على هذا القول وجوده فيما مضى وان كان الاطلاق بعد انقضائه لا باعتباره (فان قلت) قد ذكرت أن المراد الوجود أو البقاء بالنظر الى حال اطلاق المشتق وعلى هذا فحكاية المقابل لا تتوقف على التعبير بالبقاء لانه لو قيل وقيل لا يشترط وجود المعنى أى حال الاطلاق بل يكفى تقدمه عليه كان صحيحا مطابقا للمراد (قلت) المتبادر من نفى الوجود نفى وجوده مطلقا ولو سلم فهو صادق بنفى وجوده مطلقا ففى التعبير به ايهام قوى لخلاف المقصود مع عدم التنبيه فيه على المقصود بخلاف التعبير بالبقاء فانه لا ايهام فيه مع التنبيه فيه على المقصود اذ يفهم منه الوجود فيما مضى وهو المعتبر على هذا القول فمراد الشارح بقوله لتتأتى حكاية مقابله لتتأتى حكايته على وجه يشعر بالمقصود ولا يتبادر منه خلافه اذ ما لا اشعار له به مع تبادر خلافه منه كالاجنبى عنه قطعا واذا علمت ذلك على وجهه علمت بطلان قول الشيخ فالبقاء المشترط فيه هو استمرار الوجود

(وثالثها) أى الاقوال (الوقف) عن الاشتراط وعدمه لتعارض دليليهما وانما عبر بالبقاء الذى هو استمرار الوجود دون الوجود الكافى فى الاشتراط

والوجود المطلق فيه غير كاف وعبارة العضد التي حكاها لا تدل لما توهمه كما هو ظاهر بادنى تأمل صادق وذلك لان القول الاول الذي حكاه بقوله أولها مجاز مطلقا هو القول الذي حكاه المصنف عن الجمهور ولا شبهة عليه في أن سبب كون المشتق مجازا هو عدم وجود المعنى أو آخر أجزائه عند اطلاقه وباعتباره ضرورة انه لو وجد أول أجزاء المعنى عنده ثم انقطع كان حقيقة لوجود المعنى وان لم يستمر كما تقدم بيان ذلك ومنشأ توهم الشيخ انه لما رأى ان الكلام مفروض فيما بعد انقضاء المعنى وان الفائت حينئذ هو البقاء لا أصل الوجود لتقدمه ظن ان السبب في التجوز هو فوات البقاء فيكون هو المشترط وهذا غلط لانه كما أن البقاء فائت بعد الانقضاء فأصل الوجود فائت أيضا بالنظر الى حين الاطلاق وهو المعتبر كما تقدم ففوات أصل الوجود هو السبب في التجوز ولا ينافى ذلك تعبير العضد بالبقاء في قوله فتقدير كلامه اشتراط بقاء المعنى الخ لانه بالنظر لحكاية المقابل كما قاله الشارح على ان قوله أعنى العضد في صدر العبارة المحكية عنه المشتق عند وجود المعنى المشتق منه كالضارب لمباشر الضرب حقيقة اتفاقا قاطع صريح في كفاية مجرد الوجود حيث عبر به دون البقاء فعليك باحسان التأمل ولا تهولنك تلك التهويلات والله الموفق (قوله انسأتى له حكاية مقابله) أقول قد يعترض عليه بان هذه الفائدة معارضة بايهام التعبير بالبقاء اشتراطه حقيقة عند الجمهور ويمكن أن يجاب بان انصراف البقاء في قوله والا فآخر جزء الى مجرد الوجود لاستحالة اتصافه بالبقاء والا لم يكن آخر جزء قرينة على انصراف البقاء فيما قبله الى ذلك أيضا وقد ينظر في هذا بانه ينافى التوجيه للتعبير بالبقاء اذ حاصل هذا أن المراد بالبقاء مجرد الوجود وهذا لا يناسب المقابل المذكور (قوله وانما اعتبر في القسم الثاني آخر جزء) قال شيخنا العلامة مقتضى كلام العضد وغيره أن المعتبر في هذا القسم التلبس بأجزاء منه متصلة قال فيه والتحقيق أن المعتبر المباشرة العرفية كما يقال يكتب القرآن ويمشى من مكة الى المدينة الى آخر ماذكره (وأقول) ماذكره العضد من التحقيق المذكور وجيه جدا وعلى مانقله المصنف كالآمدى فظاهر أن اعتبار آخر الاجزاء مصور بما اذا كان معنى المشتق منه مشتملا على جميع تلك الاجزاء والا فالمعتبر ماتضمنه معنى المشتق منه مثلا اذا أريد اشتقاق ناطق لمن صدر منه النطق بزيد قائم فان أريد بالنطق المشتق منه النطق بجميع الجملة اعتبر آخر حروف هذه الجملة وان أريد النطق بجزئها الاول فقط أو الثاني فقط اعتبر آخر ذلك الجزء فقط وان أريد النطق بأحد حروف أحد الجزأين اعتبر ذلك الحرف دون غيره وان أريد النطق بحرفين من أحد الجزأين أو منهما اعتبر ثاني ذينك الحرفين وان أريد النطق لا بقيد شئ من ذلك اعتبر أي بعض كان من الجملة حرفا كان أو أكثر ولعل هذا في غاية الظهور وانما نبهت عليه لئلا يسبق الفهم الى خلافه على انه قد تقدم قبول عبارة المصنف لحملها على مايشمل ماقاله العضد (قوله وفى التعبير فيه بالبقاء تسمح) فيه أمران

• الاول قال شيخنا العلامة وعلى ماقدمناه عن العضد أي من اعتبار حقيقة البقاء لا تسمح في التعبير بالبقاء اه (وأقول) قد بينا فيما سبق ان ماقدمه عن العضد لا يخالف ماقاله الشارح خلافا لما ظنه الشيخ على ان التسمح في التعبير بالبقاء في قول المصنف والا فآخر جزء مما لا يتصور الخلاص عنه فان الآخر من الاجزاء لا يمكن بقاؤه عالا يتصور استمرار وجوده

لتسأتى حكاية مقابله وانما اعتبر في القسم الثاني آخر جزء لتمام المعنى به وفى التعبير فيه بالبقاء تسمح

وما تقدمه عن العضد بتقدير مخالفته لا يجدى شيأ فى دفع هذا التسمح كما لا يخفى وكأن الشيخ ظن أن مراد الشارح بالتسمح هنا عدم اشتراط البقاء والاكتفاء بالوجود وليس كذلك بل لامنشأ لهذا الظن الا الغفلة عن مراد الشارح من ان البقاء هنا غير متصور فذكره لا يكون الا على وجه التسمح والتجوز والثانى انه ظهر ان وجه التسمح ان آخر جزء لا يتصور استمرار وجوده حتى يتصور وصفه بالبقاء وأما قول الكمال ويصح عود الهاء على القسم الثانى أى فى التعبير فى القسم الثانى بالبقاء تسمح والمعنى انه تسومح لغة باطلاق البقاء فيما لا تجتمع اجزاؤه فى الوجود وان لم يكن ذلك مجازا فلا يخفى انه فى غاية البعد عن كلام الشارح لان الذى لا تجتمع اجزاؤه جملة الحدث وليس كلام الشارح فيه وانما كلامه فى آخر جزء من أجزائه فليتأمل (قوله وما حكاه الآمدى من عدم الاشتراط) قال شيخنا العلامة فان قلت اذا كان موضوع الخلاف الاطلاق بعد انقضاء المعنى كما قاله العضد فكيف يمكن على القول الاول اشتراط بقاء المعنى باحد هذين الاحتمالين قلت الاشتراط ممكن وان تعذر الاتيان بالشرط بالاحتمال الثانى وفائدة الاشتراط فيهما أن الاطلاق مجازى عند عدم الاتيان بالشرط تعذر أم لا فليتامل اه (وأقول) لا يخفى ما فى جوابه من مزيد البعد والاوجه ان يقال ان القول الاول المذكور مرتب على الاشتراط والمعنى انه لما اشترط بقاء المعنى فى كون المشتق حقيقة لزم كونه مجازا عند عدم البقاء لفقد شرط كونه حقيقة وعلى هذا الا اشكال بوجه لان ذلك الاشتراط ليس للقول الاول وهو مجازية الاطلاق حتى يقال كيف يمكن اشتراط بقاء المعنى بعد انقضائه بل لكون المشتق حقيقة وهذا غير القول الاول وان تلازما فتأمل (قوله وهو اشتراط ماذكر) أى من بقاء المعنى الخ قال شيخنا العلامة وفيه نظر لان البقاء المشروط ان كان هو حال الاطلاق أى النطق كان معناه يشترط بقاء المعنى أى التلبس به وقت النطق فى كون المشتق حقيقة وذلك نقيض قوله لا حال النطق وان كان فى الجملة أى أى وقت كان معناه ان وجود المعنى فى المحل أى وقت شرط فى كون المشتق حقيقة فاللازم ان المشتق حقيقة فيما تلبس بالمعنى سواء أطلق عليه حال التلبس أو قبله أو بعده وهو مع كونه خلاف الاجماع نقيض قوله حال التلبس أى دون غيره اه (وأقول هذا) النظر نظر ضعيف ودليله دليل سخيف فلنبين أولا مقصود المصنف ليتضح صحة ماذهب اليه وفساد ما هول به الشيخ عليه مما يغتر به ضعفة العقول ويلتبس الحال على من ليس عنده اتقان المنقول ولا المام بالمعقول فنقول وبالله المستعان حاصل كلام المصنف تبعا لابيه الشيخ الامام كما يعرف بالتأمل الصحيح والنظر الصادق المليح من كلام أبيه المنقول فى حاشية الكمال وغيرها هو ان مدلول الوصف كاسم الفاعل ذات ما متصف بمعنى المشتق منه من غير اعتبار زمان أو حدوث فى ذلك المدلول وانه قد يقصد به الحدوث أى حدوث معنى المشتق منه من تلك الذات مثلا وكون أصل مدلوله ماذكر وانه قد يقصد به الحدوث يجمعه قول المعانيين ان كون المسند اسما لافادة الدوام والثبوت قال السيد وليس فيه تعرض لحدوثه أصلا سواء كان على سبيل التجدد والتقضى أولا ثم قال ان اسم الفاعل دون الصفة المشبهة قد يقصد به الحدوث بمعونة القرائن اه وأما ما وقع فى كلام ابن الحاجب من اعتباره فى حد اسم الفاعل كونه بمعنى الحدوث فقال شيخنا واحد المحققين وخاتمة المدققين عيسى الصفوى انه يخالف ماذكره الشيخ

وما حكاه الآمدى من عدم الاشتراط فيه دون الاول بحث ذكره فى المحصول ودفعه وبأنه لم يقل به أحد ولذلك تركه المصنف خلاف ابن الحاجب وذكر بدله الوقف (ومن ثم) أى من هنا وهو اشتراط ماذكر أى من أجل ذلك (كان اسم الفاعل) من جملة المشتق (حقيقة فى الحال أى حال التلبس) بالمعنى أو بجزئه الاخير (لا) حال (النطق خلافا للقرافى) فى قوله بالثانى حيث قال فى بيان معنى الحال فى المشتق ان يكون التلبس بالمعنى حال النطق به وبنى على ذلك سؤاله فى نصوص الزانية والزانى فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا فاقتلوا المشركين ونحوها أنها انما تتناول من اتصف بالمعنى بعد نزولها الذى هو حال النطق مجازا والاصل عدم المجاز قال والاجماع على تناولها له حقيقة وأجاب بان المسئلة فى المشتق المحكوم به نحو زيد ضارب

عبد القاهر انه لا دلالة فى زيد منطلق على أكثر من ثبوت الانطلاق وغيره من ان الاسم للثبوت قال ولعل ذلك لاختلاف علماء النحو والمعانى فتأمل ثم كتب بخطه بهامش ذلك مانصه ويمكن الجمع بحمل أحد الامرين على كثرة الاستعمال والشيوع والآخر على الوضع اه (أقول) أو يجمع بان له استعمالين أحدهما وهو الاكثر ما قاله أهل المعانى والثانى وهو الاقل ما قاله أهل النحو كما يشعر بذلك ما نقلناه عن السيد حيث قال وقد يقصد به الحدوث بمعونة القرائن وانه اذا أطلق بالمعنى الاول أعنى أن مدلوله ذات ما متصف بمعنى المشتق منه من غير اعتبار زمان أو حدوث كان متناولا حين الاطلاق حقيقة لا مجازا لكل ذات ثبت لها ذلك الاتصاف باعتبار ذلك الاتصاف وحالة ذلك الاتصاف وان تأخر الاتصاف عن الاطلاق لان الزمان غير معتبر فى مدلوله حتى يمتنع تناوله له كذلك قبل ثبوت الاتصاف باعتبار حال ذلك الاتصاف ولا يتناول ذاتا لم يثبت لها الاتصاف باعتبار حال عدم ثبوته لها وان سبق الاتصاف الاطلاق أو تأخر عنه فاذا قيل الزانى عليه الحد كان معناه الحقيقى تعلق وجوب الحد بكل ذات اتصفت بالزنا باعتبار اتصافها به وان تأخر اتصافها به عن النطق بهذا الكلام أو تقدم عليه ولا يتناول من لم يتصف به حال النطق باعتبار عدم اتصافها به أى فى هذه الحالة وباعتبارها وان كانت قد اتصفت به قبل ذلك أو ستتصف به بعد ذلك فزيد الذى لم يتصف به حال النطق بهذا الكلام داخل فيه حقيقة باعتبار اتصافه به قبل أو بعد فيكون مستحقا للحد بهذا الكلام غير داخل باعتبار عدم الاتصاف لا مجازا باعتبار اتصافه السابق أو اللاحق فاتصافه السابق أو اللاحق ان لوحظ هو باعتباره كان بذلك الاعتبار داخلا فيه حقيقة وان لوحظ باعتبار حاله الآن وجعل الاطلاق بذلك الاعتبار لكن بسبب انه ذو حالة أخرى سابقة أو لاحقة كان داخلا فيه مجازا لا حقيقة فتفطن للفرق بين المقامين وأحسن التمييز بين هذين الاعتبارين وعلى الاطلاق بهذا المعنى تحمل الاوصاف فى النصوص المذكورة فقوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا معناه الحقيقى والله أعلم تعلق وجوب الجلد بكل ذات ثبت لها الزنا من ذكر أو أنثى باعتبار حال ثبوته لها وان تأخر ثبوته لها عن حال النطق أى زمان النزول فزيد الذى تأخر زناه عن النزول وهند التى تأخر زناها عن النزول داخلان حقيقة فى هذا اللفظ باعتبار حال ثبوت الزنا لهما فهما محدودان بهذا الكلام ولا يمنع من دخولهما فيه حال النزول حقيقة تأخر زناهما عن النزول لان الزمان غير معتبر فى معنى ذلك اللفظ فكل متصف بالزنا ولو فى زمن متأخر داخل باعتبار اتصافه فيجب حده اذا اتصف به بمقتضى هذا الكلام واما اذا أطلق بالمعنى الثانى أعنى أن يقصد به الحدوث كأن قيل الزانى واريد الذى حدث زناه فى الزمن الحاضر مثلا يجب حده لم يتناول لفظا من لم يحدث زناه فى ذلك الزمان ولو باعتبار اتصافه بالزنا فى غيره على سبيل الحقيقة كما هو ظاهر ثم رأيت فى شرح المنهاج للمصنف مانصه الثانية أى من الفوائد اذا قلت زيد ضارب أمس أو غدا فقد يطلق المطلق انه مجاز لان اسم الفاعل حقيقة فى الحال والتصريح بامس أو غدا انما هو قرينة لارادة المجاز كقولك رأيت أسدا يرمى بالنشاب وقد يطلق انه حقيقة لانه اتصل بمعموله والحق خلاف الاطلاقين الى أن قال والمحكوم به وهو ضارب غدا ان أريد معناه وهو انه يحصل منه الضرب غدا كان حقيقة مثل زيد سيضرب

غدا وان أريد به غير معناه أى بان أردت ان تصفه الآن بضربه غدا كما يأتى آنفا كان مجازا وهكذا ضارب أمس ولا يمكنك أن تريد أن الضرب الثابت الذى يقع غدا هو ثابت الآن فذلك مستحيل الى ان قال فان أردت ان تصفه الآن بضربه فى غد كان مجازا اهـ وفيه فوائد منها انه يخرج منه مسئلة أخرى وهى انه اذا استعمل الوصف فى الزمان فان أريد به ذات لها هذا الوصف فى ذلك الزمان كان حقيقة كما فى زيد ضارب غدا أو امس اذا أريد بضارب انه يقع منه الضرب غدا أو وقع منه الضرب أمس كما أفاد ذلك قوله وهو انه يحصل منه الضرب غدا كان حقيقة وان أريد به ذات لها هذا الوصف الآن أى متصفة الآن بهذا الوصف الذى سيقع أو الذى وقع فهو مجاز كما أفاد ذلك قوله فان أردت ان تصفه الآن الخ وحينئذ فالحاصل ان الوصف ان لم يستعمل فى الزمان كان متناولا حقيقة عند الاطلاق لكل من قام به ذلك الوصف سواء قام به الآن أو فى الماضى أو المستقبل وان استعمل فى الزمان فان أريد به المتصف بذلك الوصف فى ذلك الزمان كان حقيقة أو المتصف به فى الحال فهو حقيقة والا فمجاز كأن يراد معنى ضارب الآن انه سيضرب أو لانه ضرب فتأمل ذلك ومنها انه لا فرق فى كون الوصف حقيقة فى حال التلبس بالمعنى وان تأخر عن النطق بالمشتق بين ان يكون محكوما عليه أو محكوما به وأما التقييد بالمحكوم عليه فيما حكاه الشارح عن المصنف ووالده بقوله وقال المصنف تبعا لوالده فى دفع السؤال الى قوله وان تأخر النطق بالمشتق فيما اذا كان محكوما عليه فليس للفرق بينهما بل لان القرافى أخرجه عن اعتبار الحال فيه فى كونه حقيقة بناء على ما فهمه من أن المراد حال النطق فهو عنده حقيقة من غير اعتبار الحال فرد المصنف كوالده ذلك وبينا ان الحال معتبر فى كونه حقيقة أيضا لكن المراد حال التلبس وان تأخر عن حال النطق ثم رأيت شيخ الاسلام قال ما نصه قوله فيما اذا كان محكوما عليه قيد فى تأخر نظر الجواب القرافى عن سؤاله والا فالاحسن الاطلاق اهـ والامر كما قال اذا تقرر ذلك فقول المصنف والجمهور على اشتراط بقاء معنى المشتق منه الخ ليس معناه بقاءه فى حال النطق ولا فى حال ما مطلقا كما يتوهم من ظاهر العبارة قبل التأمل فى المعنى بل معناه بقاؤه هو أو آخر أجزائه فى الحال الذى يكون الاطلاق باعتباره وحاصله انه يشترط كون الاطلاق باعتبار حال وجود المعنى أو آخر أجزائه فظهر بعد الامر يد عليه للعاقل المتمهل الطالب لصريح الحق صحة ما قاله المصنف تبعا لابيه وانه لا منافاة بين قوله والجمهور الخ وما بناه عليه فى قوله ومن ثم الخ وأن لا منشأ لاعتراض الشيخ الا ما يتوهم من ظاهر العبارة وظنه ان الحال الذى يعتبر البقاء فيه منحصر فى حال النطق ومطلق الحال وليس الامر كذلك اذ قد بقى قسم آخر وهو الحال الذى يكون الاطلاق باعتباره وبالنظر اليه وهذا حال مخصوص لا يجب ان يكون حال النطق ولا هو مطلق الحال لشمول مطلق الحال للحال الذى لا يكون حال النطق ولا يكون الاطلاق باعتباره وعند ذلك يظهر فساد اعتراض الشيخ لانه مبنى على تقدير ين لم ينحصر الامر فيهما وليس واحد منهما مرادا فان قيل هذا الذى قررت به كلامه وقوله والجمهور على اشتراط بقاء معنى المشتق منه الخ صحيح فى نفسه لكن حمل عبارته عليه لا يخلو عن بعد قلنا لو سلمنا ذلك كان غاية الامر ارتكاب مسامحة فى العبارة فان رد الاعتراض اليها كان مناقشة لفظية ليست من دأب

المحصلين ولا التفات اليها بين المحققين ولا منشأ التوقف في امثال ذلك الا عدم الالف بصنيع
الائمة ومحققيهم الا ترى انه كثيرا ما يعترض صاحب التلخيص مثلا على السكاكي أو الشيخ عبد
القاهر اعتراضات لا يمكن التخلص منها الا بغاية التكلف في تأويل عبارتهما ومع ذلك يحمل
السعد تلك العبارات على محامل صحيحة وان كانت في غاية البعد من العبارة ومع ذلك ينسب
المعترضين الى الوهم والغلط حيث فهموا من العبارة خلاف المقصود منها فمن كان في شك من
ذلك فليتصفح المطول ونحوه يقف من ذلك على العجب العجاب (فان قلت) قد اشتهر ان المراد
لا يدفع الايراد قلت لا اعتبار باشتهار ذلك ولا التفات اليه عند ائمة التحقيق كما رأيت مع انه ان
أريد بكونه لا يدفع الايراد انه لا يدفع الايراد على ظاهر الكلام مع اعتقاد صحة المراد فهذا مسلم
ولا يضرنا أو انه يقتضي فساد العبارة أو فساد المراد فهو باطل قطعا وكيف لا وكثيرا ما يقع
في كلام الصادق ما الايراد ظاهر بل ما لا تصح ارادة ظاهره فليتأمل والحاصل انه ان أورد
الاعتراض على الوجه الذي أورده الشيخ أبطلناه بما بيناه وان رد الى هذه المناقشة اللفظية كان
مما لا التفات اليه ولا اعتماد بين المحصلين عليه واذا علمت ذلك علمت سقوط جميع ما أطال به الشيخ
في هذه القولة والتي بعدها فقوله وفيه نظر لان البقاء المشترط ان كان هو حال الاطلاق أي
النطق الخ يقال عليه كما أشرنا اليه ذلك البقاء ليس هو البقاء حال النطق ولا حالا ما بل هو البقاء
في الحال الذي يكون الاطلاق باعتباره وبالنظر اليه ومعنى ذلك انه يعتبر عرف الاطلاق على
المحل باعتبار حال وجود المعنى أو جزئه الاخير في ذلك المحل سواء كانت تلك الحال مقارنة لزمن
الاطلاق أم لا وهذا قطعا ليس خلاف الاجماع ولا نقيض قوله حال التلبس بل هو عين قوله
حال التلبس وانما الذي هو خلاف الاجماع ونقيض قوله حال التلبس كون المشتق حقيقة
باعتبار غير حال التلبس لكن هذا غير مراد المصنف ولا دل عليه كلامه كما تبين بما لا مزيد عليه
ومن هنا يظهر لك ما في قوله فاللازم ان المشتق حقيقة فيما تلبس بالمعنى سواء أطلق عليه حال
التلبس أو قبله أو بعده من الاجمال لانه كما لا يخفى مما بيناه انه ان أطلق عليه باعتبار حال التلبس
فهو حقيقة سواء كان الاطلاق حال التلبس أم قبله أم بعده وان أطلق عليه باعتبار غير حال
التلبس كان مجازا سواء كان الاطلاق حال التلبس أم قبله أم بعده والتقدير الاول هو الذي
أراده المصنف كما تحققته مما حررناه فتفطن ولا تكن من الغافلين وقوله فيكون المشتق المطلق
على من سيتلبس بالمعنى مجازا قبل التلبس حقيقة حاله ولا قائل به يقال عليه هذا تحريف
على المصنف لا يتفرع على مقصوده ولا يوافقه كما علم مما قررناه بما لا مزيد عليه بل الذي يتفرع
عليه ويوافقه ان المشتق الذي أطلق قبل زمن التلبس ان كان اطلاقه باعتبار غير حال التلبس
اكتفاء بحصول التلبس في المستقبل فهو مجاز أبدا وان جاء حال التلبس لان اطلاقه ليس
باعتبار حال التلبس وان كان اطلاقه باعتبار حال التلبس والنظر اليها فهو حقيقة أبدا قبل مجيء
حال التلبس وبعدها وليس في هذا دعوى ان بقاء المشتق ثابتا على الالسنة وفي الصحف الى
حال التلبس نطق به ولا تسليم ما قاله القرافي كما هو بين لا استرابة وعند ذلك يتضح سقوط ما رتبه
الشيخ على ما ذكر فعليك باحسان التأمل والتفطن لما بيناه لك من مقصود المصنف الذي خفي
على الشيخ ويجمع فوقه وأتى حيص بيص وقالوا ما قالوا انما هو هباء منثور أو زخرف زور والله

هو الموفق للصواب ثم رأيت الكوراني قال مانصه ثم الحال المعتبر في كون اسم الفاعل حقيقة هو حال التلبس بالفعل كما قدمنا من التكلم والاخبار مثلا لاحال النطق كما توهمه بعضهم وبنى عليه اشكالا بالزاني والسارق في زماننا بعد انقطاع الوحي يجلد ويقطع مع انه لم يكن حال الخطاب موجودا وأجاب عن هذا الاشكال بان النزاع في اسم الفاعل واشتراط البقاء فيه انما هو فيما اذا كان محكوما به وأما اذا كان محكوما عليه كقوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقوله الزانية والزاني فاجلدوا فهو حقيقة مطلقا وهذا كلام من لا تحقيق عنده أما أولا فلان الكلام في اللغة هل يشترط بقاء المعنى للاطلاق حقيقة أم لا ولا ريب في أن كون اللفظ محكوما عليه أو محكوما به لا دخل له في هذا الانفيا ولا اثباتا وأما ثانيا فلان وجوب الحكم في مسئلة الزاني والسارق ليس مبنيا على ان الصفة في النصين المذكورين وقع محكوما عليه وانه حقيقة مطلقا بل لان الشارع رتب الحكم على الوصف الصالح للعلية فحيث وجد الوصف وجد الحكم كما رتب وجوب الزكاة على السوم في قوله في السائمة زكاة مع ان القول بان اسم الفاعل حقيقة في المستقبل مخالف للاجماع وأما قوله بخلافه فيما اذا كان محكوما به كقولنا زيد زان أو زيد سارق مع انه كلام مخترع لم يقل به أحد لم يجد نفعا لانه اذا قامت البينة عند الحاكم بان زيدا سارق في الزمان الماضي تقطع يده عند القائل بانه مجاز في الماضي فاي فائدة شرعية يعتد بها في هذه التفرقة وقد حققنا لك المقام بما لا مزيد عليه فاعتمده والله الموفق هذا كلام الكوراني وهو وان وافقنا على صحة كلام المصنف واستقامته لكن في مقدماته مالا يخفى على المتامل العارف (قوله فان كان محكوما عليه الخ) قال شيخنا العلامة هذا حق لاشك فيه لقول المناطقة وأما صدق وصف الموضوع على ذاته فبالفعل عند ابن سينا أي ما صدق عليه مفهوم الموضوع بالفعل سواء كان ذلك الصدق في الماضي والحاضر أو المستقبل اه (وأقول) كل من دعوى حقيته ماذكر ومن نفي الشك فيه ومن التمسك بقول المناطقة المذكور مما لاشك في انه بمراحل عن الحق اما أولا فقول المناطقة المذكور لادلالة فيه لما زعمه لان حاصل هذه العبارة التي نقلها عنهم كما ترى أن المراد بموضوع القضية كل من اتصف بالعنوان ولو فيما مضى أو ما يأتي وليس في هذا ان اطلاق الموضوع على المتصف بالعنوان فيما مضى أو ما يأتي حقيقة كان الاطلاق في حال عدم الاتصاف باعتبار عدم الاتصاف بل يجوز ان يكون مرادهم انه حقيقة في كل متصف ولو فيما مضى أو يأتي لكن باعتبار حال الاتصاف وملاحظته وهذا عين ما قاله المصنف على ما قررناه وحررناه فتامله وتفطن له وعض عليه بالنواجذ واعرف الرجال بالحق واياك ان تعود نفسك معرفة الحق بالرجال وأما ثانيا فقد صرح الاصفهاني شارح المحصول ذلك الامام الخبير بالمنطق وغيره بان قول المناطقة المذكور اصطلاح لهم ليس موافقا للغة حيث قال في هذا البحث من شرح المحصول مانصه نعم قال أي ابن سينا ان الاصطلاح في علم المنطق في قولنا كل ج ب انا لا نعني به ماهو ج دائما أو في الحال أو في وقت معين بل هو أعم من ذلك وهو انه ما يصدق عليه انه ج سواء كان ذلك في الماضي أو في المستقبل أو في الحال أو دائما أو غير دائم فهذا ما اصطلح عليه فعلى هذا اذا قال الانسان الضارب متحرك لا يلزم ان يكون ذلك حكما على الضارب في الحال بل على ماصدق عليه الضارب سواء كان ذلك الصدق

فان كان محكوما عليه كما في الآيات المذكورة فحقيقة مطلقا وقال المصنف تبعا لوالده في دفع السؤال ان المعنى بالحال حال التلبس بالمعنى وان تأخر عن النطق بالمشتق فيما اذا كان محكوما عليه لا حال النطق به الذي هو حال التلبس بالمعنى أيضا فقط فابقيا المسئلة على عمومها وغيرهما كالاسنوى سلم للقرافي تخصيصها

(لم يسم) المحل (بالاول) أي بالمشتق من اسمه (اجماعا) والخلاف في غير ذلك (والاصح بجريانه فيه اذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق (وليس في المشتق) الذي هو دال على ذات متصفة بمعنى المشتق منه كالاسود (اشعار بخصوصية) تلك (الذات) من كونها جسما أو غير جسم لان قولك مثلا الاسود جسم صحيح ولو أشعر الاسود فيه بالجسمية لكان بمثابة قولك الجسم ذو السواد جسم وهو غير صحيح لعدم افادته (مسئلة المترادف) وهو كما تقدم اللفظ المتعدد المتحد المعنى (واقع) في الكلام (خلافا لثعلب وابن فارس) في نفيهما وقوعه (مطلقا) قالا وما يظن أنه مترادف كالانسان والبشر فمتباين بالصفة فالاول باعتبار النسيان أو انه يأنس والثاني باعتبار أنه بادي البشرة أي ظاهر الجلد وانما صرح بالمخالف الذي أبهمه غيره لغرابة النقل عنه كما قال (و) خلافا (للامام) الرازي في نفيه وقوعه (في الاسماء الشرعية) قال لانه ثبت على خلاف الاصل للحاجة اليه في النظم والسجع مثلا

في الماضي أو في المستقبل أو في الحال ومن المعلوم ان الاصطلاحات لا مناقشة فيها ولا يلزم الاصطلاح المنطقي ان يكون موافقا للاوضاع اللغوية الا اذا ادعى صاحب الاصطلاح الموافقة وأبو علي لا يدعي ذلك ولا غيره من المنطقيين اه كلام الاصفهاني لكن اذا حملنا عبارتهم هذه على ما قررناه فيها كما تقدم آنفا كان موافقا لما قاله المصنف ووالده ولم يكن مخالفا اللغة فتأمله واما ثانيا فكون اعتبار صدق وصف الموضوع بالفعل عند الشيخ ابن سينا شئ ذكره العلامة قطب الدين في شرح الشمسية لكنه بين في شرح المطالع انه ليس على ظاهره فانه قال مراد الشيخ ان اتصاف ذات ج بمفهوم ج بالفعل انما هو بحسب الفرض الذي يفرضه العقل متصفا به لا بحسب الخارج قال بعضهم ولا يخفى عليك ان هذا لا يستلزم ان يكون النزاع بينهما أي بين الشيخ والفارابي الذاهب الى اعتبار الصدق باعتبار الامكان لفظيا نعم يلزم ان يكون الفرق بينهما بالاعتبار مثلا اذا قلنا كل انسان أسود كذا دخل فيه الرومي عند الفارابي وعند الشيخ اذا فرض العقل أسود بالفعل اه ولا يخفى عليك انه اذا كان مذهب الشيخ اعتبار الصدق بالفعل فرضا صار حاصل قول المناطقة المذكور ان المعتبر في وصف الموضوع فرض صدقه بالفعل في أحد الازمنة حتى يكون المحكوم عليه كل ما فرض اتصافه بوصف الموضوع بالفعل فيه فيدخل فيه الرومي في قولنا كل أسود كذا اذا فرض صدق السواد عليه بالفعل في أحد الازمنة ومن البديهي ان كل عاقل ان صدق نحو الاسود على الابيض الذي فرض صدق السواد عليه بالفعل كالرومي لا يكون حقيقة لغة فيكون اصطلاح المناطقة المذكور مخالفا للغة مما لا بد منه على هذا ولهذا الماوجه السيد ظاهر ما في شرح الشمسية عن الشيخ بقوله انما عدل الشيخ عن مذهب الفارابي واعتبر مع الامكان الثبوت بالفعل لان الاقتصار على مجرد الامكان مخالف للعرف واللغة فان الاسود اذا أطلق لم يفهم منه عرفا ولغة شئ لم يتصف بالسواد أزلا وأبدا وان أمكن اتصافه به اه اعترض بعضهم على قوله مخالف للعرف واللغة الخ بقوله فيه أن الظاهر ان هذا مشترك الالزام على ما حققنا به كلام الشيخ يعني ما تقدم عن شرح المطالع اذ لم يفهم من الاسود اذا أطلق عرفا ولغة شئ لم يتصف بالسواد أزلا وأبدا وان فرضه العقل متصفا به اه فاعجب غاية العجب بعد هذه الامور الثلاثة القاطعة على بطلان تمسك الشيخ بقول المناطقة المذكور من قول الشيخ هذا حق لا شك فيه لقول المناطقة الخ فياليت شعري كيف يسوغ لعاقل التمسك بقول المناطقة المذكور مع ما قررناه فيه على مازعمه من الحقية ونفي الشك فيه لكن لا منشأ لذلك الا التساهل في التأمل مع عدم مراجعة كلام الائمة وعدم الاحاطة بما قالوه وعدم الوقوف على مقاصدهم في ذلك والاقتصار على بادرة الفهم الموافقة للمحبوب من الاعتراض فتأمله ولا تكن من الغافلين (قوله وقيل ان طرأ على المحل وصف وجودي يناقض الاول) أقول احترز بالوجودي عن العدمي كالسكوت أي ترك الكلام بعد الكلام ولكونه يناقض الاول عما لا يناقضه كالتكلم في القيام مثلا فان التكلم لا يناقض القيام لاجتماعه معه (قوله والاصح بجريانه فيه اذ لا يظهر بينه وبين غيره فرق) اعترضه الكمال بما أوضح شيخ الاسلام سقوطه فراجعه (قوله قالا وما يظن انه مترادف فمتباين بالصفة الخ) يرد عليه انا نقطع بان العرب تطلق الانسان حيث لا يخطر ببالها

معنى النسيان والانس والبشر حيث لايخطر ببالهم معنى بدو البشرة وذلك يقتضى عدم اعتبار ذلك فى المعنى والالم يتصور اطلاقهم له واستعماله فى معناه من غير ملاحظة ذلك مع انه جزء المعنى على هذا التقدير ولايمكن استعمال اللفظ فى معناه من غير ملاحظة جزئه (قوله وذلك متنف فى كلام الشارع) أقول من فوائد الترادف ان أحد اللفظين قد يناسب الفواصل دون الآخر وذلك متأت فى كلام الشارع لاعتبار الفواصل فى كلامه من غير محذور بل قد يقتضيها البلاغة وغاية الامر أنا لانسمى ذلك سجعا لكن هذا امر آخر وراء تحقق الفائدة (قوله ويجاب بانها اسماء اصطلاحية لاشرعية الخ) اعترضه شيخنا العلامة فقال مانصه عرفوا الشرعية باللفظ المستعمل فيما وضع له فى عرف الشرع أى وضعه الشارع لمعنى الى آخر ما أطال به الختم بقوله فجعلها عرفية يجرى على قول القاضى ويلزمه نفى الحقيقة الشرعية أصلا فليتأمل انتهى (وأقول) لاريب لعاقل مع ادنى تأمل وانصاف فى انه ليس النزاع فى جميع الالفاظ المتداولة بين أهل الشرع للقطع بأن منها مايعلم انه من اصطلاحهم لا وضع للشارع فيه قطعا فالاعتراض على الشارح بأن لفظ الفرض وما عطف عليه من الالفاظ المتداولة الخ انما يصح اذا ثبت ان لفظ الفرض وما عطف عليه من تلك الالفاظ التى وقع النزاع فيها ودون اثبات ذلك خرط القتاد بل تقرير الائمة لمسئلة ترادف الفرض والواجب دال على ان ذلك ليس مما ذكر بل كلام بعضهم مصرح بذلك كالاسنوى فانه قال فان ادعوا أى الحنفية المفرقون بين الفرض والواجب ان التفرقة شرعية أو لغوية فليس فى اللغة والشرع مايقتضيه وان كانت اصطلاحية فلا مشاحة فى الاصطلاح انتهى وفى حواشيه للعلامة ابن جماعة مانصه الترادف خلاف الاصل فدعوى الترادف محوج الى الدليل أيضا وحينئذ يقال الترادف لغوى ودليله النقل وماهو أو اصطلاحى ولامشاحة فى الاصطلاح انتهى فتأمل وتمهل وتعقل (قوله والحد والمحدود) أقول دل تقرير الشارح هنا على انه لاتفاوت بين الحد والمحدود الا بالاجمال والتفصيل وقد يستشكل ذلك بأن الحد عند أرباب هذا الفن مرادف للمعرف فيتناول مايسمى رسما وهو التعريف بالعرضيات ودعوى انه لاتفاوت بين العرضيات المذكورة فى الرسم والمعرف كالانسان الا بالاجمال والتفصيل فى غاية البعد اذ عرضيات الشئ لايتصور كونها تفصيلا لحقيقته الا ان يجاب بان المراد بالحد هنا مقابل الرسم أو بان المراد بالمحدود فى الرسم الشئ باعتبار وجهه لا باعتبار كنهه ثم رأيت السيد فى حواشى العضد قال قوله زعم قوم ان الحد الخ يريد الحد الحقيق كما دل عليه الجواب ولان اللفظى مرادف ودعوى الترادف فى الرسمى بعيد جدا انتهى (قوله ونحو حسن بسن أى الاسم وتابعه) فيه امران أحدهما انه قال القطب الشيرازى فى شرح مختصر ابن الحاجب هما أى التابع والمتبوع كل لفظين على وزن واحد موضوعين أو المتبوع فقط لمعنى على وجه لايذكر التابع دونه انتهى ولم يرد صاحب النقود والردود على نقله عنه وقضيته التردد فى ان التابع موضوع لمعنى الاول أولا وفى نكت المنهاج للعراقى مانصه الفرق بينهما أى التأكيد والتابع من أوجه أحدها ان التاكيد يفيد مع تقوية الاول عدم ارادة المجاز بخلاف التابع ثانيها ان التابع يشترط ان يكون على زنة المتبوع بخلاف المؤكد ثالثها ان المؤكد له مدلول فى نفسه بخلاف التابع فانه

وذلك متنف فى كلام الشارع واعترض عليه المصنف كالقرافى بالفرض والواجب وبالسنة والتطوع ويجاب بانها اسماء اصطلاحية لاشرعية والشرعية كما ما وضعها الشارع سيأتى (والحد والمحدود) كالحيوان الناطق والانسان (ونحو حسن بسن) أى الاسم وتابعه كعطشان نطشان (غير مترادفين) أى غير متحدى المعنى (على الاصح)

فى نفسه مهمل انتهى لكن يخالف وجهه الاول ماسيأتى عن الدمامينى من انه من قبيل التأكيد اللفظى مع قول المختصر كالمطول أودفع توهم التجوز أى التكلم بالمجاز نحو قطع اللص الامير الامير أو نفسه أو عينه لئلا يتوهم ان القاطع بعض غلمانه أو لدفع توهم السهو نحو جاءنى زيد زيد لئلا يتوهم ان الجائى غير زيد وانما ذكر زيد على سبيل السهو انتهى الا ان يستثنى هذا من التأكيد اللفظى فليتأمل وفى العضد لان نطشان لا يفرد ولو أفرد لم يدل على شئ بخلاف عطشان انتهى وقول الشارح الآتى لا يفيده المعنى بدون متبوعه كقول العضد ولو أفرد لم يدل على شئ يدل على دلالته على المعنى اذا كان مع متبوعه وأدل على ذلك عدم ذكر القول بالترادف والثانى ان هذا التابع هل يقصر على السماع أو يقاس فيه نظر ولعل المراد الاول (قوله فلان الحد يدل على أجزاء الماهية تفصيلا الخ) عبارة العضد اذ الحد يدل على المفردات باوضاع متعددة بخلاف المحدود قال السيد قوله اذ الحد يدل على المفردات أى على أجزاء المحدود بأوضاع متعددة فدلالته عليها تفصيلية بخلاف المحدود فانه يدل عليها بوضع واحد فدلالته اجمالية فهما وان دلا على معنى واحد لا يدلان عليه من جهة واحدة وانما اختار اتحاد المعنى فى الحد والمحدود دون ماذهب اليه غيره من اختلافهما فى الدلالة المحدود على الماهية والحد على جميع الاجزاء نظرا الى اتحاد الماهية وجميع الاجزاء بحسب الحقيقة واما الاختلاف بالاجمال والتفصيل فهو عند التحقيق راجع الى الدلالة لا الى نفس المدلول فى ذاته انتهى (قوله والمحدود أى اللفظ الدال عليه) قال الكمال لما كان الحد هو اللفظ المعرف للماهية الى آخر كلامه (وأقول) الحد بالحقيقة هو المعنى لا اللفظ كما هو مبين فى محله فالاولى ان يقال لما كان الحد قد يطلق أيضا على اللفظ بخلاف المحدود وتعرض لبيان ان المراد بالمحدود هنا اللفظ الدال عليه لانه يوصف بالترادف وسكت عن بيان ان المراد بالحد اللفظ لان اطلاقه بهذا المعنى معهود ظاهر مع ان ذلك لا يخلو عن شئ لان حقيقة الحد المعنى فكان يليق التنبيه على ان المراد به اللفظ دفعا للتوهم (قوله ومن شان كل مترادفين افادة كل منهما المعنى وحده) قال شيخنا الشهاب لو قال افادته المعنى كان أخصر وأوضح اذ لا يقال شان الواحد منهما افادة كل منهما بل افادة الخ فليتأمل انتهى (وأقول) هذا الايراد سهو ظاهر منشؤه توهم ان كلا الاولى والثانية عبارتان عن معنى واحد وهو سهو قطعا بل معناهما متباين فان الاولى عبارة عن الافراد التى كل واحد منها مجموع لفظين متحدى المعنى والثانية عبارة عن الافراد التى هى اللفظان المذكوران فمجموع لفظ الانسان ولفظ البشر فرد واحد من افراد الاولى ومجموع لفظ القمح ولفظ البر فرد آخر من أفرادها وهكذا ولفظ الانسان وحده فرد واحد من أفراد الثانية ولفظ البشر وحده فرد آخر من أفرادها وهكذا فمعنى عبارته ان من شان كل مجموع لفظين متحدى المعنى افادة كل واحد من ذينك اللفظين المعنى وحده ولو قال ومن شان كل مترادفين افادته المعنى وحده كما زعم الشيخ ان ذلك اخصر واوضح كان معناه ان من شان كل مجموع لفظين متحدى المعنى افادة ذلك المجموع المعنى وحده وهذا لا يفيد المطلوب الذى هو ان كلا من جزأى ذلك المجموع يفيد المعنى وحده فتامله (قوله والقائل بالترادف يمنع ذلك) قال شيخ الاسلام أى كون التابع لا يفيد المعنى بدون متبوعه الخ انتهى فجعل المشار اليه قوله ان التابع لا يفيد

المعنى

اما الاول فلان الحد يدل على أجزاء الماهية تفصيلا والمحدود أى اللفظ الدال عليه يدل عليها اجمالا والمفصل غير المجمل ومقابل الاصح يقطع النظر عن الاجمال والتفصيل واما الثانى فلان التابع لا يفيد المعنى بدون متبوعه ومن شان كل مترادفين افادة كل منهما المعنى وحده والقائل بالترادف يمنع ذلك

المعنى بدون متبوعه والذى يظهر انه قوله ومن شان كل مترادفين الخ (قوله والحق افادة التابع التقوية) أقول صرح الدماميني في شرح التسهيل بان هذا التابع تاكيد لفظى وأورده على تعريف التاكيد اللفظى بانه اعادة اللفظ بعينه أو بمرادفه فان هذا تاكيد لفظى وليس عين اللفظ الاول ولا مرادفه أى على الاصح فقول الكمال عن شرح المنهاج للمصنف فان قلت فصار كالتاكيد الخ يخالف ذلك الا ان يريد التاكيد المعنوى لامطلق التاكيد ولا اللفظى والا فهذا منهما فليتامل (قوله ان التابع وحده لايفيد أى المعنى) فيه أمران الاول انه ليس فيه ايضاح بانه فى نفسه مهمل أولا وقد سبق ما فيه والثانى ان الكمال ساق عبارة المحصول وقال عقبها وظاهرها يوافق ماقاله المصنف فان أراد بقوله ماقاله المصنف ماقاله من ان الحق افادة التابع التقوية ويكون مقصوده الاعتراض على قول الشارح فهو على هذا ساكت عن التقوية لانافٍ لها فهذا بعد تسليم ان ظاهرها ماذكره انما يرد على الشارح لو أراد بضمير الغيبة فى قوله فهو على هذا ساكت الامام فى المحصول وهو ممنوع بل أراد به البيضاوى على انه على ذلك التقدير لا ينبو ظاهر عبارته عن تاويل الشارح بل يوافقه كما هو ظاهر وان أراد بقوله ماقاله ما أشار اليه من المخالفة فى افادة التقوية فيتوجه عليه ان قول الامام فى تلك العبارة بل بشرط كونه مفيدا تقدم الاول عليه ظاهر فى تاويل الشارح ان لم يكن صريحا فيه اذ لو كان المراد نفى افادة التقوية استوى التابع والتاكيد فى ذلك اذ التاكيد وحده لا يفيد التقوية اذ افادته اياها فرع انضمامه الى غيره فان قلت يرد على تاويل الشارح ان مقتضاه ان التابع يفيد المعنى اذا تقدم المتبوع وهذا ينافى ماتقدم عن العراقى انه فى نفسه مهمل قلت لانسلم المنافاة اذ لا يلزم من اهماله فى نفسه اهماله مع غيره بل قول العراقى فى نفسه احتراز عنه مع غيره فليتامل (قوله وكانه أراد مافى المحصول الخ) قال الكمال وايراد البيضاوى قوله والتابع لايفيد عقب قوله والتاكيد يقوى الاول ظاهر فى ان المراد ان التابع نحو بسن وليطان لا يفيد شيأ لا تقوية ولا غيرها انتهى (وأقول) وكانه يريد رد تأويل الشارح بقوله وكانه أراد الخ ويرد عليه ان مازعمه من الظهور معارض بان الظاهر ارادة البيضاوى مافى أصله وهو المحصول ولا خفاء أن قول المحصول ان التابع وحده لا يفيد ظاهر فى ان المراد انه لا يفيد المعنى ولم يرد انه لا يفيد التقوية اذ لا يتخيل أحد انه وحده يفيد التقوية (لا يقال) يرد هذا انه لو أراد انه لا يفيد المعنى وحده دل على انه مع الانضمام يفيد المعنى وقد تقدم انه مهمل (لانا نقول) اهماله غير مقطوع به وقد تقدم فى كلام القطب التردد فى انه موضوع للمعنى فجاز أن يكون الامام قائلا بوضعه للمعنى وانه يدل عليه عند الانضمام فليتامل (قوله فهو على هذا ساكت عن افادة التقوية لانافٍ لها) أقول يمكن التوفيق بين المصنف والشارح بان مقصود الشارح ان كلام البيضاوى غير متعين للمخالفة ومقصود المصنف انه يوهم المخالفة فان أرادها فالحق خلافه فليتامل (قوله ووقوع كل من الرديفين مكان الآخر) أى بحسب المعنى والا فظاهر ان أحد الرديفين قد لا يقوم مقام الآخر فى نحو السجع والنظم (قوله خلافا للامام الرازى فى نفيه ذلك مطلقا) قال شيخنا الشهاب ينظر هل ذلك من سلب العموم أو عموم السلب انتهى (وأقول) قد يقتضى احتجاج الامام الثانى لان حاصل احتجاجه احتمال المانع وهو جار فى كل مادة وقد

(والحق افادة التابع التقوية) للمتبوع والا لم يكن لذكره فائدة والعرب حكماء لاتتكلم بما لافائدة فيه ومقابل هذا كما أشار اليه قول البيضاوى والتابع لا يفيد عقب قوله والتاكيد يعنى المؤكد يقوى الاول وكأنه أراد مافى المحصول ان التابع وحده لايفيد أى المعنى يعنى بخلاف كل من المترادفين فهو على هذا ساكت عن افادة التقوية لانافٍ لها (و) الحق (وقوع كل من الرديفين) أى اللفظين المتحدى المعنى (مكان الآخر ان لم يكن تعبد بلفظه) أى يصح ذلك فى كل رديفين بان يؤتى بكل منهما مكان الآخر فى الكلام اذ لا مانع من ذلك (خلافا للامام) الرازى فى نفيه ذلك (مطلقا) أى من لغتين أو لغة قال لانك لو أتيت مكان من فى قولك مثلا خرجت من الدار بمرادفها بالفارسية أى أز بفتح الهمزة وسكون الزاى لم يستقم الكلام أى لان ضم لغة الى أخرى بمثابة ضم مهمل الى مستعمل

قال واذا عقل ذلك فى لغتين فلم لا يجوز مثله فى لغة أى لا مانع من ذلك وقال ان القول الاول أى الجواز الاظهر فى أول النظر والثانى الحق (و) خلافا (للبيضاوى) والصفى . . . الهندى فى نفى ماذكر (اذا كانا) أى الرديفان (من لغتين) لما تقدم اما ما تعبد بلفظه كتكبيرة الاحرام عندنا للقادر عليها فلا يقوم مرادفه مقامه لعروض التعبد ويكن قال المصنف تامة فتعبد بلفظ المصدر فاعلها وضمير بلفظه للآخر * (مسئلة المشترك) وهو كما تقدم اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقى (واقع) فى الكلام جوازا (خلافا لثعلب والابهرى والبلخى) فى نفيهم وقوعه (مطلقا) قالوا وما يظن مشتركا فهو اما حقيقة ومجاز أو متواطئ كالعين حقيقة فى الباصرة مجاز فى غيرها كالذهب لصفائه والشمس لضيائها وكالقرء موضوع للقدر المشترك بين الطهر والحيض وهو الجمع من قرأت الماء فى الحوض أى جمعته فيه والدم يجتمع فى زمن الطهر فى الجسد وفى زمن الحيض فى الرحم وما هنا عن الثلاثة أقرب مما فى شرحى المختصر والمنهاج انهم أحالوه (و) خلافا (لقوم) فى نفيهم وقوعه (فى القرآن قيل والحديث) أيضا قالوا لو وقع فى القرآن لوقع اما مبينا فيطول بلا فائدة أو غير مبين فلا يفيد والقرآن ينزه عن ذلك ومن نفى الوقوع فى الحديث يقول مثل ذلك فيه واجيب باختيار انه وقع فيما غير مبين و يفيد ارادة أحد معنييه مثلا الذى سيبين وذلك كاف فيه فى الافادة و يترتب عليه فى الاحكام الثواب أو العقاب بالعزم على الطاعة أو العصيان بعد البيان فان لم يبين حمل على

يشكل ذلك بانه قد يستلزم امتناع استعمال أحد المترادفين فيه مطلقا اذ ما من معنى يستعمل فيه أحدهما الا ويحتمل المانع من استعماله فيه (قوله فلم لا يجوز مثله فى لغة أى لا مانع من ذلك) أقول هذا انما يفيد ثبوت الاحتمال فكيف يحتج به على الجزم بالنفى كما أفاده قول المصنف والشارح فى نفيه ذلك مطلقا فليتأمل (قوله مسئلة المشترك واقع فى الكلام جوازا خلافا لثعلب والابهرى والبلخى فى نفيهم وقوعه) فان قيل قول الشارح جوازا يصير المعنى ان المشترك يجوز وقوعه أى يمكن بالامكان الخاص وقوعه بدليل قوله الآتى وقيل واجب الوقوع وقوله وقيل ممتنع الوقوع وحينئذ يتوجه الاشكال بان قوله خلافا لثعلب الخ ان أريد به خلافهم فى نفس الوقوع كما هو مقتضى قول الشارح فى نفيهم وقوعه لم تصح المقابلة حينئذ لان نفى نفس الوقوع لا ينافى مجرد جواز الوقوع فلا يقابله وان أريد به خلافهم فى جواز الوقوع فالمقابلة صحيحة لكن هذا القول حينئذ داخل فى قوله الآتى وقيل ممتنع فلا وجه لافراده عنه وجعله قولا آخر قلنا لا نسلم ان قوله جوازا يصير المعنى ماذكر بل المعنى انه واقع بالفعل وان كيفية ذلك الوقوع هو الجواز بمعنى الامكان الخاص فالمدعى أمران نفس الوقوع وكيفيته المذكورة فقوله خلافا لثعلب الخ معناه خلافا لهم فى نفيهم نفس الوقوع وهذا يقابل الامر الاول وهذه مقابلة صحيحة لان نفى الوقوع يقابل الوقوع وقوله وقيل واجب الوقوع يقابل الامر الثانى وقوله وقيل ممتنع يقابل كلا الامرين فليتامل (قوله للقدر المشترك بين الحيض والطهر وهو الجمع) أقول الجمع لا يصدق على واحد من الحيض والطهر اذ الحيض الدم المخصوص أو خروجه والطهر الخلو من ذلك والجمع غير كل من ذلك فقضية ذلك ان لا يطلق القرء حقيقة على واحد منهما عند هذا القائل فليتامل (قوله أقرب مما فى شرحى المختصر والمنهاج) أى أقرب من حيث الصحة عنهم (قوله فيطول) قال شيخنا العلامة فى لزوم الطول نظر اذ البيان قد يتحقق بدونه اذا كان الحكم المنوط خاصا بالمراد كقولك شربت من العين انتهى (أقول) ولو سلم ففى لزوم عدم الفائدة نظر اذ فى البيان فائدة الاجمال والتفصيل وهى من الفوائد المعتبرة والحاصل انا لا نسلم لزوم الطول ولو سلمنا فلا نسلم عدم الفائدة نعم قد يريد الخصم الجزئية أى فقد يطول فلا يرد عليه نظر الشيخ (قوله واجيب باختيار انه وقع فيما غير مبين الخ) أقول وباختيار انه وقع مبينا والفائدة ماذكرناه على التسليم (قوله الذى سيبين) أقول أو الذى لا يبين وان لم نقل بحمله على معنييه والفائدة حينئذ هى الفائدة فى المتشابه على القول بان الوقف على الا الله فان خالف الخصم فى ذلك والا فلم فرق بينهما (قوله وقيل هو ممتنع) هلا قال مطلقا لمقابلة قول الامام الآتى كما قال فى الاول لمقابلة القول الثانى (قوله واجيب بانه يفهم بالقرينة الخ) أقول أولا يفهم بالقرينة وان لم نحمله على معنييه والفائدة حينئذ هى الفائدة فى المتشابه المذكور ولا نسلم ان المقصود من كل وضع فهم المراد بدليل المتشابه على القول المذكور (قوله المبين بالقرينة) لا يخفى ما فيه من المسامحة فانه صفة للفهم الاجمالى والمبين بالقرينة ليس هو الفهم بل المفهوم فلو أبدل ذلك بقوله المستند الى القرينة كان أوضح (قوله حاصل فى العقل) يمكن ان يدفع بان حصوله فى العقل لا يلزم أن يكون على وجه ارادة أحدهما اذ قد لا يراد شئ منهما بخلافه بعد سماع اللفظ فتامله (قوله مسئلة المشترك يصح اطلاقه على معنييه)

فيه أمران الاول قال شيخ الاسلام أى سواء استعمل فى حقيقته نحو تربص قرأ أى طهرا
وحيضا أم فى مجازيه أو حقيقته ومجازه نحو لا اشترى ويراد السوم وشراء الوكيل أو الشراء
الحقيقى والسوم والثلاثة معلومة من كلامه الآتى انتهى (أقول) ينبغى أن يتأمل فى هذا
التعميم مع عدم صدق المشترك على المجاز كما علم من قوله السابق قبيل مبحث العلم وعكسه ان
كان حقيقة فيهما فمشترك والا فحقيقة ومجاز انتهى وقول الشارح فى اول المسئلة السابقة
وهو كما تقدم اللفظ الواحد المتعدد المعنى الحقيقى وأما قوله والثلاثة معلومة من كلامه
الآتى فالظاهر انه أراد قوله الآتى وفى الحقيقة والمجاز الخلاف ثم قال وكذا المجازان وحينئذ
يتوجه عليه منع علمها من ذلك اذ هذا لا يدل على ان الحقيقة والمجاز والمجازين من قبيل المشترك
بل سياقه صريح فى ان ذلك ليس من قبيله خصوصا مع ملاحظة كلام الشارح فليتأمل
* والثانى انهم استدلوا على ذلك بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبى الآية وجه
الدلالة ان الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار وهما مختلفان وبقوله تعالى ألم تر أن الله
يسجد له من فى السموات الآية وجه الدلالة انه نسب فيها السجود الى العقلاء وغيرهم فما نسب
لغير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة وما نسب للعقلاء يراد به وضع الجبهة لا الانقياد
والا لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس وأجيب عن الاول بانه قد حذف
الخبر للقرينة والاصل ان الله يصلى وملائكته يصلون وبان سياق الآية لايجاب اقتداء
المؤمنين بالله تعالى وملائكته فى الصلاة على النبى عليه الصلاة والسلام فلابد من اتحاد
معنى الصلاة فى الجميع سواء كان معنى حقيقيا وهو الدعاء فالمراد والله أعلم ان الله تعالى يدعو
ذاته بايصال الخير الى النبى عليه الصلاة والسلام ثم من لوازم هذا الدعاء الرحمة فمن قال ان
الصلاة من الله الرحمة فقد أراد هذا المعنى لا ان الصلاة وضعت للرحمة أو كان معنى مجازيا كارادة
الخير ونحوها مما يليق بهذا المقام ثم ان اختلاف ذلك المعنى لاجل اختلاف الموصوف فلا بأس
به ولا يكون هذا من باب الاشتراك بحسب الوضع وانما قلنا لابد من اتحاد معنى الصلاة
فى الجميع لانه لو قيل ان الله يرحم النبى والملائكة يستغفرون له يا أيها الذين آمنوا ادعوا له
لكان هذا الكلام فى غاية الركاكة ويؤيد اتحاد ذلك المعنى من الجميع تبيينهم اختلاف المعنى
باعتبار اختلاف المسند اليه لانه يفهم ان المعنى واحد لكنه يختلف بحسب الموصوف لا ان
معناه مختلف وضعا وعن الثانى بانه يجوز أن يراد بالسجود المنسوب للعقلاء الانقياد أيضا
وقولكم الانقياد شامل لجميع الناس ممنوع لان الكفار لاسيما المتكبرون منهم لا يعمهم الانقياد
اصلا وبانه لا يبعد ان يراد بالسجود وضع الرأس على الارض فى الجميع ولا يحكم باستحالته
من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء
يوم القيامة على ان محكم التنزيل ناطق بهذا وقد صح ان النبى صلى الله عليه وسلم سمع تسبيح
الحصى وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم محقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة
على وحدانيته تعالى فان قوله لا تفقهون لا يليق بهذا المعنى فعلم ان وضع الرأس خضوعا لله
تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كائن لا ينكره الا منكر خوارق العادات ورد الاول بان
الاضمار خلاف الاصل أى فلا فدعاه ارجح والاخذ بالارجح ارجح ومثل ذلك كاف فى هذا المطلب

المعنيين كما سيأتى (وقيل) هو (واجب الوقوع) لان المعانى أكثر من الالفاظ الدالة عليها وأجيب بمنع ذلك اذ ما من مشترك الا ولكل من معنييه مثلا لفظ يدل عليه (وقيل) هو (ممتنع) لاخلاله بفهم المراد المقصود من الوضع وأجيب بانه يفهم بالقرينة والمقصود من الوضع الفهم التفصيلى أو الاجمالى المبين بالقرينة فان انتفت حمل على المعنيين كما سيأتى (وقال الامام) الرازى هو (ممتنع بين النقيضين فقط) كوجود الشئ وانتفائه اذ لو جاز وضع لفظ لهما لم يفد سماعه غير التردد بينهما وهو حاصل فى العقل وأجيب بانه قد يغفل عنهما فيستحضرهما بسماعه ثم يبحث عن المراد منهما * (مسئلة المشترك يصح) لغة (اطلاقه على معنييه) مثلا (معا)

الظنى وبمثله يرد ماقيل فى الدليل الثانى من ان قوله وكثير من الناس على حذف الفعل أى ويسجد له كثير من الناس والثانى بان دعوى الركاكة ممنوع وانما يصح لو لم يكن بين المعانى المذكورة أمر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة فى مثل قولنا ان السلطان قد اطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه أيها الرعية فكذا المراد هنا ان الله يرحم النبى عليه الصلاة والسلام ويوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه وملائكته يعظمونه بما فى وسعهم فانتم أيها المؤمنون بما يليق بحالكم من الدعاء والثناء عليه (قلت) وأما فهم اتحاد المعنى من تبين اختلافه باعتبار اختلاف المسند اليه فان أريد ان الاتحاد احتمال مرجوح فسلم ولا يضر فى ثبوت هذا المطلب الظنى وان اريد انه المتبادر من اللفظ فهو مكابرة صريحة لا يلتفت اليها الظهور ان المتبادر من ذلك التبيين انما هو وضع الصلاة لتلك الخصوصيات ولهذا ما نقل بعض المحققين عن أبى العالية وابن عباس رضى الله عنهم انها من الله ثناء واظهار شرف ومن غيره طلبه ثم قال وهذا الطلب عين الثناء والتعظيم فيكون مشتركا معنويا قال شيخنا الشريف انما يتم هذا ان لم تكن موضوعة لخصوص الطلب كما هو الظاهر الا ان يرجح ماذكر بانه لما ثبت الوضع للثناء والاصل عدم الاشتراك فيحمل ماذكر على مجرد تخصيص شرعى انتهى والثالث بانه ان اريد بالانقياد امتثال أوامر التكليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلام المجيب فهو لا يصح فى غير المكلفين وان اريد امتثال حكم التكوين والتسخير أو مطلق الاطاعة اعم من هذا أو ذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد ان يكون فى كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة وامتثال التكليف لكن اجيب عن ذلك بان المراد مطلق الاطاعة لكن يقيد فى كل مادة بما يناسبها ففى العقلاء بامر التكليف وفى غيرهم بحكم التكوين والتسخير والرابع بانه بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع رأسه من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس فى كثير من المذكورات كالسماويات من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففى مثل هذا الامر الخفى لا يناسب ان يقال ألم تر واما الحكم باستحالة السجود من الجمادات فليس باعتبار ان ذلك ليس فى قدرته تعالى فان هذا لا يتوهمه احد بل باعتبار انه ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشى بالارجل والبطش بالايدى والنظر بالعين بخلاف التسبيح فانه الفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روى عن الحصى والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح وما ذكره من ان محكم التنزيل ناطق بهذا ان اراد بالاشارة الاشارة الى حقيقة التسبيح ففيه ان اكثر المفسرين على انه مؤول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا ان يريد بالمحكم المتضح المعنى وقوله ولكن لا تفقهون غير مناسب للدلالة المذكورة ونحوها ممنوع لان معناه ان المشركين لا يفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح بل هو المناسب لها والمناسب لحقيقة التسبيح انما هو لا تسمعون ثم اجاب بعضهم بان حقيقة السجود ليست وضع الجبهة بل الخضوع مطلقا وأما وضع الجبهة فمعتبر فى سجود الصلاة قال ابن الاثير فى النهاية سجد بمعنى خضع ومنه سجود الصلاة وهو وضع الجبهة على الارض ولا خضوع اعظم منه ثم لما كان

في وضع ناصية الرأس معنى الخضوع بخلاف وضع سائر جوانبه سمي سجودا دون وضع سائرها (قوله بان يراد به من متكلم واحد الخ) أقول هو ظاهر فيما استظهر انه محل النزاع وهو ارادة كل واحد من المعنيين على أن يكون بمفرده مناط الحكم (قوله لانه لم يوضع لهما معا وانما وضع لكل منهما من غير نظر الى الآخر) أقول يرد على هذا الدليل انه ان أريد بقوله من غير نظر الى الآخر شرط عدم النظر الى الآخر فهو ممنوع وان اريد به عدم شرط النظر فسلم الا ان ذلك لا يقتضي التجوز في محل النزاع وهو استعماله في كل منهما بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون كل منهما مناط الحكم ومتعلق الاثبات والنفي وسنزداد هذا الايراد وضوحا عند تقرير المنقول عن الشافعي الآتي وقد استدل ابن الحاجب كغيره بانه يسبق منه الى الفهم احد المعنيين على البدل دون الجمع وهو علامة الحقيقة في أحدهما دون الجمع قال المولى سعد الدين قيل المصحح علاقة الكلية والجزئية وفيه نظر اما اولا فلان الكلام في ارادة كل من المعنيين لا في ارادة المجموع الذي احد المعنيين جزء منه وأما ثانيا فلما سبق ان ليس كل جزء منه يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان له تركيب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف أيضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك هذا وقد يمنع سبق احد المعنيين من اطلاق المشترك بل انما يدعى سبقهما على ما هو مذهب الشافعي رضي الله عنه ثم قال القول بكونه مجازا عند الاستعمال في كل من المعنيين مشكل لان كلا منهما نفس الموضوع له انتهى أي فلم يستعمل اللفظ الا في الموضوع له من كل منهما واستعماله في الآخر معه لا يخرجه عن استعماله في الموضوع له كما ظهر مما ذكر ويأتي وقال الكوراني بعد ان ذكر ان ابن الحاجب ذهب الى هذا القول وهذا ليس بشيء اذ قد قدمنا ان محل النزاع هو ارادة كل من المعنيين ولا شك ان اللفظ موضوع للمعنيين بوضعين مختلفين ولم يخرج اللفظ بالاستعمال في المعنيين عن كونه حقيقة لكون اللفظ مستعملا فيما وضع له نعم لو اريد المجموع من حيث هو مجموع كان مجازا اذ اللفظ لم يوضع للمجموع والفرق بين الكل الافرادي والمجموعي واضح يظهر لك في قولنا كل الرجال يحمل هذه الصخرة وكل الرجال يشبعه هذا الرغيف فالحق الذي لا محيد عنه هو ما ذهب اليه امام الائمة الشافعي عليه من الله الرحمة متواصلة الى يوم الدين انتهى ثم رأيت شيخنا العلامة قال قوله من غير نظر الى الآخر أي لا وجودا ولا عدما فيتحقق الوضع لكل منهما وجد الآخر معه ام لا وكون الوضع حقيقة فيهما يتوقف على وضعه لكل منهما الا على وضعه لهما معا كما قال انتهى (وأقول) ان اراد كما قال هذا القائل فيكون الاعتراض المشار اليه بهذا الكلام على القائل دون الشارح فلا اشكال وان اراد كما قال الشارح فيكون الاعتراض عليه فلا يخفى سقوطه لان هذا الكلام ليس من عنديات الشارح بل لم يزد على حكايته عن أصحاب هذا القول الذي بنى عليه ابن الحاجب أيضا واعتراض الحكاية خطأ كما تقرر في محله لكن كثيرا ما يحمل الشيخ على الوقوع في ذلك شغفه بالتهويل على كلام الشارح (قوله وعن الشافعي والقاضي والمعتزلة حقيقة نظرا لوضعه لكل منهما) أقول فيه اشارة الى دفع ما استدل به على منع كونه حقيقة فيهما من انه يتوقف على كونه موضوعا لمجموع المعنيين لكون استعماله فيه استعمالا في

بان يراد به من متكلم واحد في وقت واحد كقولك عندي عين وتريد الباصرة والجارية مثلا وملبوسي الجون وتريد الاسود والابيض وأقرأت هند وتريد حاضت وطهرت (مجازا) لانه لم يوضع لهما معا وانما وضع لكل منهما من غير نظر الى الآخر بان تعدد الواضع أو وضع الواحد نسيانا للاول (وعن الشافعي والقاضي) أبي بكر الباقلاني (والمعتزلة) هو (حقيقة) نظرا لوضعه لكل منهما (زاد الشافعي وظاهر فيهما عند التجرد عن القرائن) المعينة لاحدهما

نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله فى احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لا يكون نفس الموضوع له بل جزؤه واللازم باطل بالاتفاق وجه الدفع ان محل النزاع كما قرره الائمة استعماله فى كل واحد من المعنيين على أن يكون بمفرده مناط الحكم واستعماله فيهما كذلك حقيقة انما يتوقف على كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك ثم قد اعترض على هذا بانه اما أن يكون موضوعا لكل منهما بشرط انفراده عن الآخر واما أن يكون موضوعا له مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر واجتماعه معه اذ لا يجوز أن يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر والا لما صح استعماله فى أحدهما على الانفراد وهو باطل كما تقدم وعلى التقديرين يمتنع استعماله فيهما حقيقة اما على الاول فظاهر وأما على الثانى فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى اى جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لا يتجاوزه ولا يراد به غيره عند الاستعمال فدائما لا يمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان فى اطلاق واحد لزم فى كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم أن يكون كل منهما مرادا وغير مراد فى حالة واحدة وهو باطل بالضرورة واجيب بان هذا مغلطة منشؤها اشتراك لفظ تخصيص الشئ بالشئ بين قصر المخصص على المخصص به كما يقال فى ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام وبين جعل المخصوص منفردا من بين الاشياء بالحصول للمخصص به كما يقال فى اياك نعبد تخصك بالعبادة وفى ضمير الفصل انه لتخصيص المسند اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر أى ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى أى تعيينه لذلك المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب أن لا يراد باللفظ الا ذلك المعنى وحينئذ فنختار انه موضوع لكل واحد من المعنيين من غير اشتراط انفراد أو اجتماع فيستعمل تارة فى هذا من غير استعمال فى الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه فى الحالين نفس الموضوع له اللفظ حقيقة (قلت) وقد يشكل قول المجيب وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ بوضع المترادفين اذ لا يصدق الانفراد من بين الالفاظ على واحد منهما بالنظر الى الآخر الا ان يراد من بين الالفاظ ولو فى الجملة (قوله كالمصحوب بالقرائن المعممة لهما) فى بعض الهوامش بخط بعض العلماء انه مثال للتجرد عن القرائن وقد يتوهم فساده لان المصحوب بالقرائن المذكورة لا يصدق عليه التجرد عن القرائن وانما هو نظير لكن هذا مدفوع بأن القرائن المعممة لهما غير المعينة لاحدهما فالمصحوب بالمعممة مجرد عن المعينة (قوله فيحمل عليهما) قال شيخ الاسلام فيه تجوز لانه اذا كان ظاهرا فيهما انصرف اليهما فالمراد بحمله عليهما انصرافه اليهما انتهى (وأقول) لعل الاولى ان المراد بحمله عليهما اعتقاد السامع ارادة المتكلم اياهما به وهذا هو الموافق لقوله بعد ذلك والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم او ما اشتمل على مراده وهو من صفات السامع انتهى والعجب مما ذكره هنا مع ما ذكره بعد ثم قال وتسمية الشافعى له ظاهرا فيهما ظاهرة فى انه عنده عام وهو ما قاله القاضى عضد الدين قال والعام عنده قسمان قسم متفق

كالمصحوب بالقرائن المعممة لهما (فيحمل عليهما) لظهوره فيهما (وعن القاضى) هو عند التجرد عن القرائن المعينة والمعممة (مجمل) أى غير متضح المراد

الحقيقة

الحقيقة وقسم مختلفها الخ (وأقول) ينبغي ان المراد بالعموم هنا تناول المعنيين كما يدل عليه قوله والعام عنده قسمان الخ وأما تناوله لجميع افراد المعنيين فينبغي ان يقال ان وجد صيغة عموم كأل والاضافة بشرطهما حكم به والا فلا فليتأمل (قوله ولكن يحمل عليهما احتياطا) أقول في اطلاقه نظر اذ الاحتياط قد لا يكون الا في حمله على أحدهما فقط كما لا يخفى على المتأمل (قوله والغزالي يصح ان يراد لا انه لغة) اعترضه الكوراني فقال وقد نقل المصنف عن الغزالي انه يصح ان يراد بالمشترك المعنيان لا لغة وفي شروحه أي لا حقيقة ولا مجازا وكلام الغزالي في المستصفى لا يدل على شئ من ذلك وهو انه أورد قوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الى آخر الآية وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي الى آخر الآية ثم قال يعضد الشافعي ويفتح هذا الباب في معنيين يتعلق أحدهما بالآخر فان طلب المغفرة يتعلق بالمغفرة ولكن الاظهر عندنا ان هذا انما أطلق على معنى واحد مشترك بين المعنيين وهو العناية بامر النبي لشرفه وحرمته والعناية من الله مغفرة ومن الملائكة الاستغفار ومن المؤمنين دعاء وصلاة عليه وكذلك العذر عن السجود وليس في هذا الكلام شئ مما قاله المصنف ولا انه لا حقيقة له ولا مجاز بل صرح بأنه أراد بلفظ واحد معنى مجازيا يشمل المعاني المرادة من اللفظ كما سنحققه في باب المجاز ان شاء الله تعالى بل نقول لا يجوز عقلا ان يستعمل لفظ على قانون اللغة استعمالا صحيحا ولا يكون مجازا ولا حقيقة انتهى (وأقول) أما منازعته في النقل عن الغزالي فليست بشئ بل لا منشأ لها الا فساد التصور ومزيد التساهل والتهور أما أولا فقد قال في المستصفى قبيل الكلام على الآيتين المذكورتين ما نصه احتج القاضي أي على صحة استعمال المشترك في معنييه بأنه لو ذكر اللفظ مرتين وأراد بكل مرة معنى آخر جاز فأي بعد في ان يقتصر على مرة واحدة ويريد به كلا المعنيين مع صلاح اللفظ للكل بخلاف ما اذا قصد بلفظ المؤمنين الدلالة على المؤمنين والمشركين جميعا فان لفظ المؤمنين لا يصلح للمشركين بخلاف اللفظ المشترك فنقول ان قصد باللفظ الدلالة على المعنيين جميعا بالمرة الواحدة فهذا ممكن لكن يكون قد خالف الوضع كما في لفظ المؤمنين فان العرب وضعت اسم العين للذهب والعضو الباصر على سبيل البدل لا على سبيل الجمع انتهى فقوله فنقول ان قصد باللفظ الدلالة الخ صريح فيما نقله المصنف عنه فانه صرح فيه بأنه يمكن ان يقصد باللفظ المعنيان وبأن ذلك مخالف للوضع وهذا عين ما نقله المصنف كما لا يخفى على عاقل صحيح التصور واما ثانيا فهب ان كلام الغزالي في المستصفى لا يدل على ذلك لكن هذا لا يقدح في صحة النقل عنه لان كتبه الاصولية لم تنحصر في المستصفى ولا مفاداته الاصولية مختصة بكتبه الاصولية بل ولا بكتبه مطلقا والمصنف لم يستند لخصوص المستصفى فيجوز أن يكون ما ذكر في غير المستصفى من كتبه الاصولية أو غيرها أو من مفاداته التي لم تودع في كتبه والمصنف ثقة مطلع باجماع من يعتد به ممن تأخر عنه وقد نقل ذلك فوجب قبوله وان خلا عنه المستصفى بل وان خالفه وغاية ما يلزم حينئذ اختلاف كلامه فاقتصر المصنف على نقل قوله المخالف لغيره دون الموافق له لانه في مقام بيان الخلاف واما قوله بل نقول لا يجوز عقلا ان يستعمل لفظ على قانون اللغة الخ فهو غلط فاحش لان المصنف وشراحه لم يدعوا عن الغزالي ان اللفظ المشترك استعمل في اللغة استعمالا صحيحا ولا يكون

(ولكن يحمل عليهما احتياطا وقال أبو الحسين البصري (والغزالي يصح ان يراد) به ما ذكر من معنييه عقلا (لا انه) اى ما يراد من معنييه (لغة) لا حقيقة ولا مجازا لمخالفته لوضعه السابق اذ قضيته ان يستعمل في كل منهما

منفردا فقط وعلى هذا النفى البيانيون وغيرهم (وقيل يجوز) لغة ان يراد به المعنيان (فى النفى لا الاثبات) فنحو لا عين عندى يجوز ان يراد به الباصرة والذهب مثلا بخلاف عندى عين فلا يجوز أن يراد به الا معنى واحد وزيادة النفى على الاثبات معهودة كما فى عموم النكرة المنفية دون المثبتة وفى نسخة بدل يجوز يصح وهو انسب والخلاف فيما اذا أمكن الجمع بين المعنيين كما فى الامثلة المذكورة فان امتنع كما فى استعمال صيغة افعل فى طلب الفعل والتهديد عليه كما سيأتى مرجوحا انها مشتركة بينهما فلا يصح قطعا ولظهور ذلك سكت المصنف عن التنبيه عليه (والاكثر) من العلماء على (ان جمعه باعتبار معنييه) كقولك عندى عيون وتريد مثلا باصرتين وجارية أو باصرة وجارية وذهبا (ان ساغ) ذلك الجمع وهو ما رجحه ابن مالك وخالفه أبو حيان (مبنى عليه) فى صحة اطلاقه على معنييه كما ان المنع مبنى على المنع والاقل على انه لا ينبنى عليه فيها فقط بل يأتى على المنع أيضا لان الجمع فى قوة تكريره المفردات بالعطف فكأنه استعمل كل مفرد فى معنى ولو لم يقل المصنف ان ساغ المزيد على ابن الحاجب وغيره كان المعنى ان الجمع مبنى على المفرد صحة ومنعا وقيل لا بل يصح مطلقا فمؤدى العبارتين واحد والزيادة أصرح فى التنبيه على الخلاف

مجازا ولا حقيقة بل الذى ادعوه عنه كما هو فى غاية الوضوح من عباراتهم انه لا يصح فى اللغة استعماله فى معنييه استعمالا صحيحا لا حقيقة ولا مجازا وان صح عقلا أن يراد منه المعنيان فانظر بعد أحد المقامين عن الآخر واعجب مع ذلك من التباس أحدهما عليه بالآخر وما أكثر واقبح مفاسد اهمال التأمل بالمرة (قوله منفردا فقط) قال شيخنا العلامة فيه نظر لانه قدم ان الوضع لكل منهما من غير نظر الى الآخر وعدم النظر الى الآخر ليس نظرا الى عدمه انتهى (وأقول) هذا الاعتراض مما يتعجب منه فانه لا منشأ له الا اهمال التأمل بالمرة وذلك لان قائل هذا الكلام غير قائل ما تقدم اذ قائل هذا هو الغزالى المانع صحة استعمال المشترك فى معنييه مطلقا وقائل ما تقدم غيره القائل بصحة ذلك لكن مجازا وكل منهما لابد للآخر فالة ما يخالف قوله كما هو شأن كل متخالفين فكيف يدعى مناقضة ما هنا لما تقدم كما هو محصول نظره وكأنه لم يستحضر ما اشتهر من ان شرط التناقض اتحاد القائل أو ظن ان القائل فى المحلين واحد وغفل عن تنافى الحكمين فى المحلين المانع من اتحاد القائل على انه ان أراد بقوله وعدم النظر الى الآخر الخ ان عدم النظر الى الآخر يستلزم عدم النظر الى عدمه فهو ممنوع أو لا يستلزم ذلك لم يفد اذ قد يدعى قائل ما تقدم ان المراد من عدم النظر الى الآخر النظر الى عدمه بل هذا هو المناسب لما ادعاه من مجازية الاستعمال فى المعنيين وحينئذ فيتوافق قائل ما هنا وقائل ما تقدم فى ان دعوى النظر الى العدم وان تخالفا فى ان قضية ذلك التجوز أو امتناع الاستعمال واما مجرد ان الكلام هنا فى الاستعمال وما تقدم فى الوضع فالظاهر انه لا أثر له فى الفرق بين المحلين ودفع الاعتراض لان قضية النظر الى العدم أو عدم النظر اليه فى الوضع النظر اليه أو عدم النظر اليه فى الاستعمال فليتأمل (قوله باعتبار معنييه) قال شيخنا العلامة كان ينبغى للشارح ان يزيد أو معانيه لاجل الثانى من مثاليه (وأقول) هذا الايراد مدفوع لان ذلك علم من قول الشارح عقب قول المصنف فى أول المسئلة على معنييه مثلا فانه أشار الى ان ذكر المعنيين للتمثيل دون التقييد فصار فرض المسئلة المعنيين أو الاكثر وصار قول المصنف معنييه مرادا منه معنييه أو معانيه فقوله هنا باعتبار معنييه معناه معنييه أو معانيه لما تقرر فلم يحتج الشارح هنا الى زيادة أو معانيه فتدبره فانه فى غاية اللطف فلله دره (قوله فمؤدى العبارتين واحد) قال شيخنا العلامة فيه نظر لان مؤدى الاولى ان الجمع مبنى على المشترك أى صحته مبنية على صحة اطلاقه على معنييه وأما كون المنع مبنيا على المنع فمستفاد من غير العبارة الى آخر كلامه (وأقول) حاصل ما ذكره اعتراضان أحدهما على ما ذكره الشارح من ان مؤدى العبارتين واحد والآخر على تقييد المصنف بقوله ان ساغ فاما الاول فجوابه انه مبنى على ما زعمه مما هو فى غاية السقوط وهو ان كون المنع مبنيا على المنع مستفاد من غير العبارة ووجه سقوط هذا ما لا يخفى من ان كون المنع مبنيا على المنع مفهوم عبارة المصنف ومفهوم العبارة مؤداها اذ لا معنى لكون الشئ مؤدى العبارة الا كونه مدلولا لها والمفهوم مدلول اللفظ كما صرح به تعريف الاصوليين للمفهوم بانه ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق واذا كان هذا المبنى ساقطا كان الاعتراض كذلك كما هو ظاهر وأما الثانى فجوابه باختيار ان قوله ان ساغ شرط فى صحة الجمع ولا يلزم كون الشئ شرطا لنفسه بناء على ان معنى

(وفى الحقيقة والمجاز) هل يصح ان يراد امعا باللفظ الواحد كما فى قولك رأيت الاسد وتريد الحيوان المفترس والرجل الشجاع (الخلاف) فى المشترك (خلافا للقاضى) أبى بكر الباقلانى فى قطعه بعدم صحة ذلك

قوله ان ساغ ان قيل بانه سائغ لان المشروط على هذا هو الصحة والشرط هو القول بها ومحصل المعنى ان صحة الجمع ان قيل بها مبنية عليه وليس فى هذا اشتراط الشئ بنفسه كما لا يخفى فان القول بالشئ غير ذلك الشئ كما هو بديهى وفائدة الاشتراط حينئذ هو التنبيه على الخلاف على انا لانسلم محذورية كون الشئ شرطا لنفسه مطلقا بل انما يكون محذورا اذا أريد لنفسه اما اذا أريد لغرض آخر كالتنبيه هنا على الخلاف فلا واعلم انك تعثر فى كلام الائمة على نظائر لذلك فتتبع وتامل (قوله وفى الحقيقة والمجاز هل يصح ان يراد امعا باللفظ الواحد) فان قلت قد تقرر احتياج المجاز الى القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الموضوع له أولا فكيف يتصور ارادتهما معا باللفظ الواحد لان ذلك اللفظ الواحد لابد له باعتبار جهة المجاز من قرينة صارفة عن ارادة الموضوع له أولا فكيف مع وجودها تسوغ ارادته مع المجاز (قلت) سيذكر الشارح فى الكلام على المجازات احتياج المجاز الى القرينة المذكورة مبنى على انه لا يصح ان يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا حيث قال ومن زاد كالبيانيين مع قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له أولا مشى على انه لا يصح ان يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا انتهى وفى التلويح فان قيل فاللفظ فى المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده فيجب قرينة على انه وحده ليس بمراد وهو لا ينافى كونه داخلا تحت المراد انتهى نعم قد يقال لا حاجة الى البناء المذكور للاستغناء عنه بتقييد الاحتياج بما اذا أريد المعنى المجازى وحده أو بتعميم القرينة وجعلها شاملة للصارفة عن ارادة معنى الموضوع له مطلقا أى فيما اذا أريد المعنى المجازى وحده والصارفة عن ارادته وحده أى فيما اذا أريد المعنيان معا الا ان يجاب عن الاول بان ذلك لا يناسبه اعتبار التقييد فى تعريف المجاز وعن الثانى بانه يغنى عن اعتبار الصرف عن ارادة الموضوع له وحده اعتبار القرينة الدالة على ارادة المعنى المجازى مع الحقيقى كما ذكره الشارح فليتامل (قوله خلافا للقاضى) فيه أمران * الاول قال شيخنا العلامة اعلم ان القاضى قال هناك بالصحة ويلزمه القول بها هنا لعدم الفرق فيثبت الخلاف كله هنا لكنه قال بعدمه هنا لزعمه الفرق فهو ناف هنا الخلاف الثابت هناك لانتفاء المركب بانتفاء قول منه وبهذا يندفع توهم ان مخالفة القاضى تستلزم دعواه الاتفاق وهو لا يقول به انتهى (وأقول) ان أراد الاعتراض على قول الشارح فى قطعه بعدم صحة ذلك بانه دال على دعوى القاضى الاتفاق مع انه لا يقول به وان الشارح أخذ قوله المذكور الدال على ما ذكر من مخالفة القاضى وان هذا الاخذ توهم فهذا اعتراض فاسد لا منشأ له الا التوهم ومجرد التخيل وذلك لان الشارح لم يأخذ القطع المذكور من مجرد مخالفة القاضى وانما أخذه من الواقع ودلالة كلام القاضى من محله عليه بحسب ما علمه من كلامه على وفق ما أراده المصنف لاستناده أيضا فى ذلك الى ما علمه من كلام القاضى فاعتراض الشيخ انما كان يصح لو أثبت من كلام القاضى ما ينافى كلام المصنف والشارح وهو لم يثبت ذلك ولا يثبته * والثانى قال شيخ الاسلام كذا نقله المصنف ووهم الزركشى فيه وقال لم يمنع القاضى استعماله فى حقيقته ومجازه وانما منع حمله عليهما بلا قرينة فاختلطت مسئلة الاستعمال بمسئلة الحمل قال ومحل الخلاف كما قرضه ابن السمعانى اذا ساوى المجاز الحقيقة لشهرته

والا امتنع الحمل قطعا وما قاله من اختلاط المسئلتين فيما حر بلزمه فيما قاله آخرا الان الكلام فى الاستعمال لا فى الحمل انتهى كلام شيخ الاسلام (وأقول) اما ما ادعاه من الاختلاط على المصنف فمجرد دعوى لم يأت لها بسند فهى غير مسموعة ولهذا أقر الشارح المحقق المصنف على ما نسبه للقاضى وقرره بما يوافقه واما قوله والا امتنع الحمل قطعا ففيه نظر ظاهر لان شرط الحمل وجود قرينة على ارادة المجاز مع الحقيقة كما ذكره الشارح ومع وجود القرينة المذكورة لا وجه لما ذكره ولا لمنع الحمل اذا لم يتساو المجاز الحقيقة فليتامل (قوله قال لما فيه من الجمع بين متنافيين الخ) أقول هذا استدلال بوجه عقلى وقد قال فى التلويح الحق ان امتناع استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول الى آخر الوجوه التى نقلها وردها فراجعها (قوله أو حقيقة ومجازا باعتبارين) أقول الظاهر مخالفة هذا الاحتمال لما سبق عن التلويح فى الكلام على قول الشارح ومن زاد كالبيانيين مع قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له من انه لا نزاع فى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا الخ لكن الظاهر ان الشارح اطلع على ذلك وانه لا يسلمه فليتامل (قوله ويحمل عليهما ان قامت قرينة الخ) أقول اشتراط القرينة فى الحمل والسكوت عنه فى الاستعمال قد يقتضى عدم اشتراطها فيه وقد يستشكل صحة ارادتهما أى لغة كما صرح به أول المسئلة بدون قرينة ويجاب بان قرينة الاستعمال مخالفة لقرينة الحمل لانه يكفى فى قرينة الاستعمال ما يدل على عدم ارادة الحقيقة وحدها كما تقدم عن التلويح ومجرد هذا لا يكفى فى الحمل عليهما بل لا بد مما يدل على ارادة المجاز مع الحقيقة فليتامل (قوله ان قامت قرينة على ارادة المجاز مع الحقيقة) قال فى التلويح مثل رأيت أسدين يرمى أحدهما ويفترس الآخر انتهى وظاهر عبارة الشارح ما ذكرناه من انه لا يكفى فى هذه القرينة مجرد الدلالة على عدم ارادة الحقيقة وحدها وله اتجاه لان عدم ارادة الحقيقة وحدها أعم من ارادة المعنيين معا فليتامل (قوله كما حمل الشافعى الملامسة فى قوله تعالى أو لامستم النساء الخ) أقول لم يبين القرينة التى قامت هنا على ارادة المعنيين ويمكن ان يقال انها مشاركة المعنى المجازى للمعنى الحقيقى فى المعنى الذى لاجله تعلق الحكم بالمعنى الحقيقى وهو انه مظنة التلذذ المثير للشهوة وهذا نظير جعل عموم متعلق الامر فى افعلوا الخير قرينة على ارادة المعنيين وعلى هذا فيمكن تعميم المعنى المجازى فى غير الوطء أيضا ان قلنا ان اللمس الذى هو المعنى الحقيقى هو الجس باليد فقط ويستغنى عن قياس الفقهاء الجس بغير اليد على الجس بها فانهم قالوا اللمس الجس باليد وبغيرها أو باليد فقط كما فسره ابن عمر وغيره وألحق باليد غيرها بجامع انه مظنة التلذذ المثير للشهوة فاذا جعلنا ذلك من قبيل استعمال اللفظ فى حقيقته التى هى الجس باليد فقط على تفسير ابن عمر وغيره ومجازه الذى هو بقية صور الالتقاء ومنه الوطء نظرا للمعنى عم الحكم واستغنى عن القياس والحاصل انا نجعل المعنى الذى استندوا اليه فى القياس قرينة على ارادة المعنيين الحقيقى والمجازى فيكون عموم الحكم ثابتا بالنص دون القياس وحينئذ ينظر فى جواب التلويح عما يقال لم لا يجوز ان يراد بالملامسة مطلق المس الشامل للوطء وغيره فيثبت الحكم فى الجميع بطريق عموم المجاز بانه يتوقف على

القرينة

قال لما فيه من الجمع بين متنافيين حيث أريد باللفظ الموضوع له أى أولا وغير الموضوع له معا وأجيب بانه لا تنافى بين هذين وعلى الصحة يكون مجازا أو حقيقة ومجازا باعتبارين على قياس ما تقدم عن الشافعى وغيره ويحمل عليهما ان قامت قرينة على ارادة المجاز مع الحقيقة كما حمل الشافعى الملامسة فى قوله تعالى أو لامستم النساء على الجس باليد والوطء

القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقي وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن البحث انتهى ووجه النظر ان اشتراك المعنيين في المعنى المذكور يصلح أن يكون قرينة صارفة عما ذكر فليتأمل (قوله ومن ثم عم نحو وافعلوا الخير) أى عم نحو الخير في نحو وافعلوا الخير بدليل قوله الواجب والمندوب دون قوله الوجوب والندب وقد يستشكل بان قوله ومن ثم يقتضي ان العموم مسبب عن حمل صيغة افعل على معنييها مع ان حملها على معنييها مسبب عن العموم بدليل قوله بقرينة كون متعلقها كالخير شاملا الخ ويجاب بان المراد انه لاجل ماذكر عم ذلك اى حكم بعمومه لاجل حمل هذه الصيغة على المعنيين فالعموم لاجل ماذكر وهو صحة الحمل بواسطة حمل هذه الصيغة على المعنيين وحملها على المعنيين لاجل صلاحية نحو الخير للعموم فالعموم أى الحمل عليه مسبب عن صحة حمل اللفظ على حقيقته ومجازه بواسطة حمل هذا اللفظ على حقيقته ومجازه وحمل هذا اللفظ على حقيقته ومجازه مسبب عن صلاحية نحو الخير للعموم فالحاصل انه لما صح الحمل على المعنيين حملنا هذا اللفظ على المعنيين بقرينة صلاحية لفظ المتعلق للعموم فترتب على ذلك الحكم بالعموم ويحتمل ان المراد عم افعلوا في نحو وافعلوا الخير اى الواجب والمندوب أى وجوب الواجب وندب المندوب فليتأمل (قوله بناء على القول الآتى فى ان الصيغة حقيقة فى القدر المشترك) أقول كان يمكن البناء على الحمل على عموم المجاز للقرينة السابقة فلا يختص بالقول بان الصيغة حقيقة فى القدر المشترك (قوله ان قامت قرينة على ارادتهما أو تساويا فى الاستعمال) أقول سكت هنا عن القرينة الصارفة عن ارادة الموضوع له كانه لظهور اعتبارها لعدم ارادة الموضوع له أيضا (قوله الحقيقة) قال السيد الحقيقة فى اللغة فعيلة من حق يحق بالكسر اذا لزم وثبت فهى بمعنى الثابتة اللازمة ولذلك أطلقت فى اللغة على ذات الشئ اللازمة ونقلت فى الاصطلاح منها الى اللفظ المذكور للمناسبة فى اللزوم والثبات هذا هو المفهوم من كلام الشارح يعنى العضد وافقا للاحكام وأنت خبير بما ذكرنا من التوجيهات الاخر فلا حاجة الى ذكرها انتهى (قوله لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء) قال شيخنا العلامة يتناول المركب وفى كونه حقيقة شئ الى آخر ما أطال به ههنا وأقول محصل ماذكره ثلاثة ايرادات على المصنف * أحدها ان تعريفه صادق على اللفظ المركب وكونه حقيقة غير معلوم وجوابه ان خروجه عن الحقيقة أيضا غير معلوم كما يفهم من العبارة التى نقلها عن المولى التفتازانى لان قوله ولو سلم صريح فى احتمال كونه حقيقة وان خروجه غير مقطوع به لان قوله لانسلم حاصله المنع وهو طلب الدليل وذلك يستلزم التوقف واحتمال ثبوت الممنوع كما لا يخفى واذا لم يكن خروجه مقطوعا به لم يصح ايراده اذ الايراد بمجرد الاحتمال غير صحيح كما هو مشهور مقرر فى محله واعلم ان التعبير باللفظ واقع فى عبارة غير المصنف أيضا كالبيضاوى وابن الحاجب * والثانى انه صادق على لفظ الصلاة اذا استعمله الشارع فى الدعاء مثلا فلابد من قيد آخر صرح به الجمهور وهو قولنا فى اصطلاح التخاطب وانما ترك هذا القيد بناء على اشتهار ان قيد الحيثية مراد فى تعريف الامور التى تختلف باختلاف الاضافات والاعتبار خصوصا عند تعلق الحكم بالمشتق فصار المعنى انه اللفظ الموضوع له من حيث انه الموضوع له ومع هذا القيد يلزم استدراك قيد الابتداء ويجاب أولا بمنع صدقه على لفظ الصلاة المذكور بل هو خارج

(ومن ثم) أى من هنا وهو الصحة الراجحة المبنى عليها الحمل عليهما أى من أجل ذلك (عم نحو وافعلوا الخير الواجب والمندوب) حملا لصيغة افعل على الحقيقة والمجاز من الوجوب والندب بقرينة كون متعلقها كالخير شاملا للواجب والمندوب (خلافا لمن خصه بالواجب) بناء على انه لا يراد المجاز مع الحقيقة (ومن قال) هو (القدر المشترك) بين الواجب والمندوب أى مطلوب الفعل بناء على القول الآتى فى ان الصيغة حقيقة فى القدر المشترك بين الوجوب والندب اى طلب الفعل (وكذا المجازان) هل يصح ان يرادا معا باللفظ الواحد كقولك مثلا والله لا أشترى وتريد السوم والشراء بالوكيل فيه الخلاف فى المشترك وعلى الصحة الراجحة يحمل عليهما ان قامت قرينة على ارادتهما أو تساويا فى الاستعمال ولا قرينة تبين أحدهما واطلاق الحقيقة والمجاز على المعنى كما هنا مجازى من اطلاق اسم الدال على المدلول (الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له ابتداء)

بقيد الابتداء لان المراد بالابتداء ان لا يكون بملاحظة وضع آخر فلا يرد لفظ الصلاة المذكور
لان استعمال الشارع له فى الدعاء ان كان باعتبار اصطلاح اللغة والجرى على مقتضاه فهو
حقيقة يجب صدق التعريف عليه كما هو ظاهر وان لم يكن بذلك الاعتبار فليس الا بملاحظة وضع
آخر وهو وضع الشرع وكون هذا المعنى من توابعه فيكون خارجا بقيد الابتداء قال السيد
وثانيهما ان الوضع الاول هو ما لم يلاحظ فيه وضع سابق فلا يتجه حينئذ ان الاولية امر اضافى
لا يتحقق لوضع الا اذا كان هناك وضع آخر ثان بالقياس اليه فيلزم ان يكون لكل حقيقة
وضعان أحدهما بالقياس الى ما هو حقيقة فيه وثانيهما بالاضافة الى غيره ويلزم فى كل لفظ
كونه مشتركا أو ثبوت المعنى المجازى مع كونه موضوعا له جزما انتهى ثم جزم بأن المنقول من
الالفاظ الشرعية لمناسبة أو لا لمناسبة سواء وجدت ولم تعتبر أو لم توجد أصلا حقيقة شرعية على
التقديرين أى تقديرى النقل لمناسبة والوضع ابتداء لا لمناسبة ثم قال اما على الثانى فظاهر وأما
على الاول ففيه اشكال لان النقل لمناسبة وضع قد لوحظ فيه وضع سابق فلا يكون وضعا أول
بما ذكر من التفسير وانما يندفع اذا اريد عدم ملاحظة الوضع السابق حال الاستعمال والمجاز
محتاج اليها فى الاستعمال بناء على وجوب النظر فى العلاقة للتجوز انتهى وعلى هذا فالمراد
بالوضع الاول ما لم يتوقف الاستعمال باعتباره على ملاحظة وضع آخر وبقول المصنف ما وضع له
ابتداء ما لم يتوقف استعمال اللفظ فيه على ملاحظة وضع آخر وانما عدلت عن قول السيد
وضع سابق الى وضع آخر لانه أظهر فى اخراج نحو الصلاة اذا استعمله الشارع فى الدعاء على
وجه التجوز فانه بملاحظة وضع آخر وهو وضع الشرع لا بملاحظة وضع سابق لعدم سبق وضع
الشرع بدليل انهم عدوه من المنقولات ولو سلم سبقه فيرد نحو الدابة اذا استعملها أهل العرف
فى النملة مثلا مجازا وعلى ما تقرر فى معنى الاولية والابتداء هنا يندفع النقض بالمشترك الموضوع
فى زمانين لمعنيين فانه حقيقة فى المعنى الثانى ولا يصدق عليه ما وضع له ابتداء الا بالمعنى الذى
تقرر نعم يشكل عليه ان مقتضاه ان يراد بالوضع الثانى فى تعريف المجاز الآتى ما يتوقف
الاستعمال باعتباره على ملاحظة وضع آخر وحينئذ يلزم استدراك قوله بعلاقة لان ملاحظة
الوضع الآخر فى الاستعمال عبارة عن اعتبار العلاقة وسيأتى بيانه فى محله فان قلت سلمنا ان
نحو لفظ الصلاة خارج بقيد الابتداء على ما قررته الا ان ذلك لا يمنع استدراك قيد الابتداء
للاستغناء عنه بقيد الحيثية المراد فى مثل ما نحن فيه كما تقدم قلت قيد الحيثية وان كان مرادا فى
مثل ما نحن فيه وسلمنا كفايته هنا فى الاخراج لكن لا نسلم وجوب اعتباره وامتناع الاعراض
عنه والتصريح بما يغنى عنه بل بما هو بمعناه وبمنزلة التصريح وانه مع ذلك لا يعد استدراكا
خصوصا اذا خيف خفاء المراد ودعا المقام الى الايضاح فليتأمل وثانيا يمنع كفاية قيد اصطلاح
التخاطب كقيد الحيثية على طريق المصنف حيث أراد بالوضع ما يعم النوعى المتحقق فى المجاز
لصدق التعريف على هذا بالمجاز اذ يصدق على لفظ الصلاة اذا استعمله اللغوى فى الاركان
أو الشرعى فى الدعاء على سبيل المجاز انه لفظ مستعمل فيما وضع له فى اصطلاح التخاطب ومن
حيث انه وضع له لانه موضوع فى اللغة التى هى اصطلاح التخاطب فى الاول للاركان وضعا
نوعيا وفى الشرع الذى هو اصطلاح التخاطب فى الثانى للدعاء وضعا نوعيا فلا بد من زيادة قيد

الابتداء

الابتداء لاخراج ذلك وبه يستغنى عن قيد اصطلاح التخاطب كما تقرر الثالث ان تعريفه غير جامع لانه لا يشمل الحقيقة التى لا يكون لها وضع آخر اصلا لا بالاشتراك ولا بالمجاز وجوابه ان المراد بالوضع ابتداء مالم يلاحظ فيه وضع سابق كما أشار اليه العضد وبينه السيد كما تقدم وهذا شامل للحقيقة المذكورة بلا اشتباه (قوله فيما وضع له) قال شيخنا العلامة قال التفتازانى بقى اشكال قوى الى آخر كلام الشيخ وأقول جوابه بالنسبة لكلام المصنف باختيار ان المراد مطلق الوضع أعم من الشخصى والنوعى ولا نسلم عدم خروج المجاز حينئذ بل هو خارج بقيد الابتداء بالمعنى الذى تقدم فيه نعم يلزم استدراك قيد العلاقة فى تعريف المجاز كما تقدم ذلك لكن هذا أمر آخر سابق الكلام عليه فى محله واما قول الشيخ فى آخر كلامه ولعله الخ فيرد عليه ان هذا الجواب غير مناسب فى دفع هذا الاشكال لانه حينئذ اما ان يراد بالوضع فى كل من تعريفى الحقيقة والمجاز هذا المعنى وهو غير صحيح لعدم تحققه بهذا المعنى فى المجاز واما ان يراد به فى تعريف الحقيقة هذا المعنى وفى تعريف المجاز معنى آخر فيلزم التشتيت ومخالفة الظاهر وذلك لا يناسب مقام التعريف كما لا يخفى فتأمل (قوله نخرج عنها اللفظ المهمل) أى بقوله مستعمل كما قاله المحشيان وصرح به الاسنوى فى شرح المنهاج وفيه نظر لان المراد بالمهمل غير الموضوع لا الموضوع الذى لم يستعمل لانه ذكر ذلك بقوله وما وضع ولم يستعمل والمهمل قد يستعمل ولو فى معنى عقلى كحياة المتكلم فلا يخرج الا بقيد الوضع وانما كان يخرج بقوله مستعمل لو أريد بالمستعمل الموضوع كما اريد ذلك فى قوله السابق أو لفظ مفرد مستعمل كالكلمة وليس كذلك اذ لا يتأتى هنا ارادة ذلك مع قوله فيما وضع له فليتأمل (قوله والغلط) أى نخرج بما وضع له كما صرح به المحشيان الغلط كقولك خذ هذا الفرس مشيرا الى حمار (وأقول) بقى ان من الغلط ما لو قال مثلا خذ هذا الفرس مشيرا الى فرس آخر غير الفرس الذى أراد الامر بأخذه لظنه انه هو وفى خروجه بذلك نظر اللهم الا ان يكون المراد الغلط اللسانى فقط فليتأمل (قوله وهى لغوية الخ) لا يقال الحد الذى ذكره المصنف كغيره للحقيقة فى الاصطلاح ولهذا قال العضد الحقيقة فى اللغة ذات الشئ اللازمة له من حق اذا لزم وثبت وفى الاصطلاح اللفظ المستعمل الخ وحينئذ فتقسيمها الى اللغوية والشرعية والعرفية من قبيل تقسيم الشئ الى نفسه وغيره لان الاصطلاحية عرفية وهو باطل لانا نقول هذا انما يرد لو كان المراد باللغوية والشرعية والعرفية ما يسمى حقيقة لغة أو شرعا أو عرفا وليس كذلك بل المراد ما كان الوضع فيه وضعا لغويا أو شرعيا أو عرفيا (قوله بان وضعها أهل اللغة باصطلاح أو توقيف) اعترض شيخنا العلامة قوله أو توقيف فقال التوقيف طريق الى العلم بالوضع لا سبب لتحققه فلو أسقطه وما قبله وقال أولا بان وضعها واضع اللغة كان سديدا انتهى (وأقول) لا يخفى ان المراد باللغوية المنسوبة الى اهل اللغة وهم العرب فان قلنا ان لغة العرب اصطلاحية فلا اشكال فى نسبة وضعها اليهم وان قلنا انها توقيفية بان كان الواضع هو الله تعالى فوجه النسبة ما قال شيخ الاسلام حفيد المولى التفتازانى فى حواشيه على مختصره شرح التلخيص ان المراد بوضع كل طائفة واصطلاحهم أعم من ان يكون صادرا عنهم بنفسهم أو ينسب اليهم باعتبار ظهوره عليهم بواسطة الوحى أو العلم الضرورى وهم يتمسكون به ويخاطبون به فى محاوراتهم انتهى والحاصل انه لا بد من مسامحة

نخرج عنها اللفظ المهمل وما وضع ولم يستعمل والغلط كقولك خذ هذا الفرس مشيرا الى حمار والمجاز (وهى لغوية) بان وضعها أهل اللغة باصطلاح او توقيف كالاسد للحيوان المفترس

(وعرفية) بان وضعها أهل العرف العام كالدابة لذوات الاربع كالحمار وهى لغة لكل مايدب على الارض

فى الوضع ليعم قول التوقيف والا كان قاصرا واختل التقسيم فلهذا قال الشارح بان وضعها أهل اللغة يعنى العرب ثم أشار الى القولين فى كون لغتهم اصطلاحية أو توقيفية والى المسامحة فى الوضع ليصح شموله قول التوقيف بقوله باصطلاح أو توقيف أى بسبب اصطلاحهم عليها أو بسبب توقيفهم عليها فاشار الى ان نسبة الوضع اليهم على الاول بمعنى اصطلاحهم عليها وعلى الثانى بمعنى توقيفهم عليها ولو قال بدل ذلك بان وضعها واضع اللغة فاما ان يراد بواضع اللغة العرب وحينئذ يكون وجه نسبة الوضع اليهم على التوقيف ماتبين وهذا حاصل ماذكره الشارح واما ان يراد به الله تعالى وفيه اشكال أما أولا فلانه حينئذ لايظهر تمييز اللغوية عن الشرعية لانه تعالى واضع للشرعية كالصلاة والزكاة فتفسير اللغوية بما وضعها واضع اللغة مرادا به الله تعالى شمل الشرعية أو بعض أنواعها فلا يكون هذا التفسير مميزا اللغوية عن الشرعية ولو سلم بان يتكلف بان يقال بان وضعها الله تعالى ليكون للعرب بها اختصاص وتميز ففيه مع التكلف ان ماسلكه الشارح أظهر واوضح فى تمييز اللغوية عن الشرعية وأما ثانيا فلان التفسير حينئذ ان كان مبنيا على ان لغة العرب توقيفية وان واضعها هو الله تعالى لم يكن التقسيم مدخلا لقول الاصطلاح مع ان تعميمه له أولى بل متعين ليتم التقسيم وان كان مبنيا على القولين احتيج الى ارتكاب مسامحة فى نسبة وضعها اليه تعالى حتى يشمل قول الاصطلاح وارتكاب هذه المسامحة ليس باولى من ارتكاب المسامحة اللازمة على طريق الشارح واما ان يراد به أعم من العرب والله تعالى فيرد على ارادة أحد فرديه وهو الله تعالى ماورد على ارادة الله تعالى فقط ما تقدم فتأمل ذلك بانصاف لتعرف ان هذا من محاسن الشارح الجليلة الشان وان اعتراضه فيه لازيادة فيه على التغيير فى الوجوه الحسان (قوله أهل العرف العام) أقول العرفية بالعرف العام هى مالم يتعين ناقله عن المعنى اللغوى وبالعرف الخاص ماتعين ناقله كما صرحوا بذلك وكان هذا باعتبار الواقع والا فيمكن ان يتعين الناقل فى الاول ولا يتعين فى الثانى فليتامل (قوله لكل مايدب على الارض) فيه أمران ✽ الاول قال شيخنا العلامة الاولى ان يقول لمايدب لان الموضوع له الماهية لا افرادها انتهى (وأقول) قد سبق الشارح الى ماعبر به غيره كالعضد ويوجه بان زيادة لفظ كل ليظهر كون المعنى اللغوى أعم من المعنى الاصطلاحى ومقابلا له اذ لو عبر بقوله لمايدب بعد تفسيره المعنى الاصطلاحى بذات الاربع لم تظهر أعميته منها ومقابلته لها ولتوهم انها المراد منه والحاصل انه قد يزاد لفظ كل الذى للافراد وان كان المراد الماهية لغرض يقتضى زيادتها (فان قلت) زيادتها لهذا الغرض معارض بايهامها ان الموضوع له الافراد (قلت) لم يلتفتوا لهذا الايهام لعدم تعلق الغرض فى هذا المقام بتحرير المعنى اللغوى لان المقصود فيه مجرد بيان أعمية المعنى اللغوى مع تكفلهم بتحريره فى محله وقد أكثر ابن الحاجب من تقرير الحد بلفظ كل واعترض عليه بنحو اعتراض الشيخ وأجابوا عنه بوجوه منها ان زيادة لفظ كل لبيان الاطراد وفى هذا الجواب منهم اعتراف بصحة الحد مع الاتيان به للغرض المذكور وذلك نص فى صحة تأييد ما اجبنا به عن الشارح فتامل ✽ والثانى انه لايبعد أنهم ارادوا بالدب على الارض مطلق الانتقال عليها أو مايدب ولو باعتبار نوعه أو جنسه على ذلك حتى يشمل غير المشى كالزحف والقفز ويحتمل أنهم ارادوا مامن شانه الدب على جنس الارض سواء وجهها وغيره بمعنى مايمكن منه الدب

على

على ذلك أو مايدب ولو باعتبار نوعه أو جنسه على ذلك حتى يشمل مالم يدب مطلقا أو على الارض كبعض الطيور والملائكة وما كان فى خلال الارض أو على غير الاولى منها فليتأمل (قوله أو الخاص) فيه أمران الاول أنا اذا جعلنا الاعلام من قبيل الحقيقة خلافا للآمدى فهل هى من العرفية بالعرف العام أو بالعرف الخاص ان قلنا بالاول أشكل بتعين ناقل الاعلام أو بالثانى أشكل بانتفاء الخصوص هنا اذ واضع العلم يقصد مواطاة كل أحد فيه ولا يقصد طائفة مخصوصة ولا يختص كونها حقيقة على هذا التقدير بطائفة دون أخرى اللهم الا أن يلتزم الاول ويحمل قولهم مالم يتعين ناقله على الغالب ولا يخفى بعده من عبارتهم ثم رأيت فى حواشى التلويح الخسروية بعد كلام ساقه عنه مانصه كأنه اشارة الى رد ماذكره الآمدى فى الاحكام والامام الرازى فى المحصول ان الاعلام ليست بحقيقة ولا مجاز لان المراد بالوضع وضع اللغة أو الشرع أو العرف وذلك لان الوضع العلمى من الاوضاع المعتبرة بل أقواها لانه وضع شخصى تعين فيه الموضوع والموضوع له فكيف لا يكون استعماله فى الشخص حقيقة وفى غيره لعلاقة مجازا على ان الظاهر انه مندرج تحت الوضع العرفى لان أهل العرف لما قبلوه وسلموه وتعارفوه بينهم كان بحيث فعلوه وفاقا وان صدر عن واحد منهم ولهذا قال فى حواشى شرح المختصر وقد صرح الآمدى فى الاحكام بان الحقيقة والمجاز يشتركان فى امتناع اتصاف أسماء الاعلام كزيد وعمرو بهما ولعله أراد الحقيقة والمجاز اللغويين على مايشعر به احتجاجه والا فهو مشكل اه والمتبادر من قوله لان أهل العرف الخ انه أراد العرف العام لاسيما وهو المراد عند الاطلاق فليتأمل والثانى قال شيخنا العلامة هذا الحقيقة تسمى اصطلاحية والتى قبلها تسمى عرفية عامة وغلب العرفية عند الاطلاق فيها ذكر معناه العضد فقول المتن عرفية من غير الغالب اه وأقول فيه بحث من وجهين أحدهما أنا لانسلم ان المتن أطلق العرفية لان المراد باطلاقها انتفاء القرينة على المراد بها ووقوعها فى مقام التقسيم ومقابلتها باللغوية والشرعية قرينة واضحة على ان المراد بها ماعداهما الشامل للعامة والخاصة وما قاله العضد لا ينافى ذلك ولا يقتضى كونها مطلقة فى خصوص هذا التقسيم والثانى أنا لانسلم ان الذى غلب فى العرفية العامة هو لفظ العرفية وان كان منكرا كما هنا بل ذلك انما هو فى المعرف ويؤيد ذلك ماذكره شيخ الاسلام حفيد المولى التفتازانى فى حواشيه على مختصره فانه لما حمل فى المختصر العرف فى قول التلخيص فى أوائل فن البيان ولولا اعتقاد المخاطب بعرف أو غيره على العرف العام قال اذ هو المفهوم من اطلاق العرف قال شيخ الاسلام هذا ليس بظاهر فى العرف المنكر فالوجه تعميم العرف وجعل أو غيره اشارة الى سائر القرائن الحالية والمقالية اه فانه اذا منع تخصيص العرف المنكر عند الاطلاق بالعام فليمنع تخصيص المنسوب اليه المنكر به أيضا (قوله بناء على ان بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة من نقله الى غيره) فيه أمور الاول ان قضية هذا نفى العرفية أيضا فلم اقتصر على الشرعية ثم رأيت شيخنا العلامة أورد هذا والكورانى سبقه اليه ويمكن أن يجاب بأن هؤلاء القوم لعلهم يلتزمون نفى العرفية أيضا وانما اقتصر المصنف على الشرعية فى النقل عنهم لعدم تصريحهم بنفى غيرها مع احتمال فرقهم بينهما والتصرف فى الدليل بحيث يخص الشرعية

أو الخاص كالفاعل للاسم المعروف عند النحاة (وشرعية) بان وضعها الشارع كالصلاة للعبادة المخصوصة (ووقع الاوليان) أى اللغوية والعرفية بقسميها جزما وفى خط المصنف الاولتان بالفوقانية مثنى الاولة وهى لغة قليلة جرت على الالسنة والكثير الاولى كما ذكره النووى فى مجموعه فمثناه الاوليان بالتحتانية مع ضم الهمزة (ونفى قوم امكان الشرعية) بناء على ان بين اللفظ والمعنى مناسبة مانعة من نقله الى غيره (و) نفى (القاضى) أبو بكر الباقلانى (وابن القشيرى وقوعها)

والثانى ان فى حاشية شيخ الاسلام ان هذا جار على قول المعتزلة دون غيرهم كما يعلم مما يأتى على الاثر اه وأشار بقوله مما يأتى على الاثر الى قوله مانصه قوله وقال قوم وقعت مطلقا هو قول جمهور الفقهاء والمتكلمين والمعتزلة واختلفوا فى كيفية وقوعها فقالت المعتزلة انها حقائق وضعها الشارع مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوى أصلا ولا للعرف فيها تصرف اه وعلى هذا فليتأمل امكان جريان ذلك على هذا مع ظهور المنافاة بينهما ثم يتأمل وجه الجريان ويحتمل أن مراده ان النقل الذى تمنعه المناسبة انما يتحقق على قولهم انها مبتكرة لم يلاحظ فيها المعنى اللغوى بخلافه على قول غيرهم لملاحظة المعنى اللغوى والاستعارة منه لماله به علاقة وهذا لاينافيه المناسبة لانها لاتنافى ماله تعلق بذى المناسبة مطلقا بل قد يقال ان النقل للمناسبة يقتضى اشتراك المنقول عنه والمنقول اليه فى المناسبة وان المعنى الذى اقتضى الوضع للاول يقتضى الوضع للثانى أيضا فليتأمل والثالث قال شيخنا العلامة هذا لايتم به المطلوب لان الشرعية ماوضعه الشارع لمعنى فاما المناسبة بينه وبين المعنى الاول فمنقول أولا لمناسبة فموضوع مبتدأ فالمنقول الشرعى أخص ولايلزم من نفى الاخص نفى الاعم الذى هو المدعى (وأقول) مبنى هذا الايراد على حمله النقل على الوضع لمناسبة بين الموضوع له والمعنى الاول وللباحث أن يمنع ذلك لجواز أن يكون المراد بالنقل هنا اعم من ذلك ومن الوضع لا لمناسبة بل هذا هو الظاهر فان المعنى الذى اعتبره هذا القائل موجود فى القسمين ولا يلزم من تعبيره بالنقل ان المراد المنقول الاصطلاحى ثم لايخفى ان هذا الايراد بعد تمامه انما يتوجه على القوم المذكورين لا على الشارح لانه حاك والحكاية لاتعترض كما تقرر فى محله مع انه أشار كما قال الكمال الى ضعف هذا القول بنائه على ماذكره (قوله قالا ولفظ الصلاة مثلا مستعمل فى الشرع فى معناه اللغوى) قال شيخنا العلامة قال العضد ومحل النزاع الالفاظ المتداولة شرعا وقد استعملت فى غير معانيها اللغوية الى آخر ما أطال به وقال فى آخره ولايخفى ان هذا الكلام صريح فى ان مذهب القاضى مخالف لقول الشارح مستعمل فى الشرع فى معناه اللغوى الخ اه (وأقول) هذا الاعتراض مما يتعجب منه العاقل ولا يليق أن يصدر مثله عن فاضل ولكن الشغف يعمى عن الحق الواضح ويصم أما أولا فقد بينا فى غير موضع من كتابنا هذا ان كلام الشارح لاسيما فى أمر نقلى لايرد بمجرد مخالفته نحو العضد ولاسيما مع الاتفاق على جلالة الشارح واحاطته وامامته وتحريه وتأنيه واحتياطه مع تأخره عن العضد وامعان تامله فيما فيه وفيما قيل عليه وهل يسوغ لعاقل ان يتوهم تصدى الشارح لشرح هذا الكتاب الذى دأبه التعرض لشروح العضد واستدراكه عليه بدون احاطته بما فى العضد بل كلامه فى كثير من النقليات مقدم قطعا على ما فى العضد وغيره فهب ان العضد صرح بخلاف ما قاله ماذا يلزم بمجرد ذلك من غير حجة على ترجيح نقل العضد على نقل الشارح ونعوذ بالله من شرور أنفسنا وأما ثانيا فقد صرح الائمة بعين ما قاله الشارح فقد قال الاسنوى فى شرح المنهاج الذى قال فيه استاذنا استاذ عصره ومحققه الشريف عيسى الصفوى ليس على المنهاج أجل منه مانصه قد اختلفوا فى وقوعها أى الشرعية فمنعه القاضى أبو بكر وقال ان الشرع لم يستعملها الا فى الحقائق اللغوية فالمراد بالصلاة المأمور بها هو الدعاء ولكن أقام الشرع أدلة أخرى على ان

قالا ولفظ الصلاة مثلا مستعمل فى الشرع فى معناه اللغوى أى الدعاء بخير لكن اعتبر الشارع فى الاعتداد به أمورا كالركوع وغيره (وقال قوم وقعت مطلقا وقوم) وقعت (الا الايمان) فانه فى الشرع مستعمل فى معناه اللغوى

الدعاء

الدعاء لا يقبل الا بشرائط مضمومة اليه اهـ وقال الزركشي مانصه وأما وقوعها ففيه مذاهب أحدها انكاره مطلقا وهو قول القاضي أبي بكر وابن القشيري وغيرهما ونقله الماوردي في الحاوي عن الجمهور وزعموا ان لفظ الصلاة والصوم وغيرهما في الشرع مستعمل في المعنى اللغوي وهو الدعاء والامساك لم ينتقل أصلا وانها باقية على أوضاعها لكن الشرع شرط في الاعتداد بها أمورا أخرى نحو الركوع والسجود والكف عن الجماع والنية اهـ فماذا يقول الشيخ في هذا النقل من هؤلاء الائمة أيبطله بمجرد مخالفة العضد وأما نا فياليت الشيخ أمعن التأمل في كلام العضد الذي رد به أدنى امعان أو راجع شيأ من حواشيه حتى يعلم حاصل كلامه فيتحقق انه غير مخالف لما قاله الشارح بل موافق له فقد قال المولى سعد الدين في كلام العضد الذي نقله الشيخ ورد به على الشارح مانصه قوله أي العضد ومحل النزاع يعني لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع المستعملة في غير معانيها اللغوية قد صارت حقائق فيها وانما النزاع في ان ذلك بوضع الشارع وتعيينه اياها بحيث تدل على تلك المعاني بلا قرينة لتكون حقائق شرعية كما هو مذهبنا أو بغلبتها في تلك المعاني في لسان أهل الشرع والشارع انما استعملها فيها مجازا بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة لا شرعية وهو مذهب القاضي فاذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام أهل الكلام والفقه والاصول ومن يخاطب باصطلاحهم يحمل على المعاني الشرعية وفاقا وأما في كلام الشارع فعندنا يحمل عليها وعند القاضي على معانيها اللغوية اهـ فتأمل هذا الكلام الشارح لعبارة العضد المصرح فيه بعين ما قاله الشارح الاتي الى قوله وعند القاضي على معانيها اللغوية لتعلم ان الشيخ لاقتصاره على النظر في العضد وعدم تأنيه في تأمله التبس عليه مقصود العضد فبادر الى الانكار به على الشارح لمزيد اهتمامه بالاعتراض وقصور غرضه عليه وهذا أمر صعب يورث الريبة وعدم الوثوق بكلام الشيخ في كثير من المواضع وحاصل ذلك ان تلك الالفاظ اذا استعملها أهل الشرع في غير معانيها اللغوية كانت حقائق عرفية وان استعملها الشارع في ذلك فهي حقائق شرعية عند الجمهور ومجازات لغوية عند القاضي وانها اذا وقعت في كلام الشارع مجردة عن القرائن كانت محمولة عند الجمهور على المعاني الشرعية وعند القاضي على المعاني اللغوية وحينئذ فحاصل مذهب القاضي ان تلك الالفاظ لم ينقلها الشارع الى غير معانيها اللغوية ويتفرع على ذلك أمران أحدهما انه ان استعملها في غير المعاني اللغوية كان مجازا بمعونة القرائن والثاني انها اذا وقعت في كلامه مجردة عن القرائن كانت محمولة على المعاني اللغوية فقول الشارح ولفظ الصلاة مثلا مستعمل في الشرع في معناه اللغوي انما هو باعتبار الامر الثاني وقول العضد في أول كلامه الذي نقله الشيخ وقد استعملت في غير معانيها اللغوية انما هو باعتبار الامر الاول وأما الامر الثاني فاشار اليه بقوله في آخر كلامه المذكور حتى اذا وجدناها في كلام الشارع من غير قرينة الى قوله فعلى أيهما يحمل فقد ذكر الامرين وميز بينهما تمييزا ظاهرا لكن لما لم يتأن الشيخ في تأمل كلامه مع كلام الشارح ولم يراجع كلام الحواشي أولم يتأن أيضا في مراجعته وقع فيما وقع وقد قرر السيد في حاشية كلام العضد بمثل ما قرر به التفتازاني ومن كلامه على قوله ثم لم يذكر

في الاحكام والمحصول سوى مذهبين الخ الذى حكاه الشيخ في آخر كلامه عنه ما نصه قوله ثم لم يذكر في الاحكام والمحصول قال في الاحكام ولا شك في امكان الحقيقة الشرعية اذ لا احالة في وضع الشارع اسما من اسماء أهل اللغة أو من غير اسمائهم على معنى يعرفونه لم يكن موضوعا لاسمائهم ثم قال وانما الخلاف نفيا واثباتا في الوقوع والحجاج ههنا مفروض فيما استعمله الشارع من أسماء اللغة كلفظ الصوم والصلاة هل خرج به عن وضعهم أولا فمنع القاضي أبو بكر من ذلك وأثبته المعتزلة والخوارج والفقهاء اهـ فتأمل قوله في تقرير كلام العضد عن الاحكام فمنع القاضي أبو بكر من ذلك والله الموفق فتفطن ولا تكن من الغافلين (قوله أى تصديق القلب) قال شيخنا العلامة قد يقال الايمان شرعا معناه تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به ولغة مطلق التصديق فهو أعم من الاول والاعم غير الاخص قطعا وان صدق عليه بدون العكس اهـ (وأقول) قد يقال هذا الاعم وان كان غير هذا الاخص لكن هذا لا يمنع كون ذلك الاخص فردا منه ولا كون استعمال اللفظ فيه استعمالا في معناه اللغوى لانه لم يوضع ليستعمل في ذلك الاعم دون غيره بل ليستعمل في كل من افراده أيضا كما ان اسم الجنس كلفظ الرجل الموضوع للذكر الآدمى لغة اذا استعمل في زيد الذى هو أخص منه باعتبار كونه ذكرا آدميا كان استعمالا لغويا حقيقيا قطعا ولو منع كون فرد المعنى اللغوى أخص منه كون الاستعمال فيه لغويا لزم المنع في سائر افراد سائر الاجناس اللغوية وهو باطل قطعا وكان منشأ هذا الوهم توهم ان اتحاد فرد المعنى اللغوى مع المعنى الشرعى مانع من كون الاستعمال فيه لغويا أو ان الوضع للجنس يقتضى قصر الاستعمال عليه وكلاهما باطلان كما لا يخفى مما ذكرنا ثم رأيت الكمال ذكر في قول الشارح الآتى كالايمان فانها في الشرع مستعملة في معناها اللغوى ما يوافق ما ذكرته فقال واعلم ان الايمان لغة تصديق القلب مطلقا وشرعا تصديق خاص وهو تصديق القلب بما علم ضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم وجعل المتعلق خاصا لا يقتضى نقل الايمان عن كونه تصديقا بالقلب بل هو باق على الاستعمال في المعنى اللغوى اهـ والحاصل أن المراد بمطلق التصديق الذى هو المعنى اللغوى التصديق من غير اعتبار قيد وذلك لا ينافي صدقه مع وجود القيد وليس المراد به التصديق بشرط عدم القيد حتى ينافي صدقه مع هذا الوهم توهم ان وجود القيد ولعمر الله ان ذلك من واضح الواضحات وان التمسك في هذا الايراد بمجرد المغايرة المذكورة لا ينبغي أن يكون منشؤه الا الغفلة الفاحشة فتأمل (قوله وان اعتبر الشارع في الاعتداد به التلفظ بالشهادتين) قال شيخنا العلامة هذا يصح ان اعتبر شرطا لا شطرا كما هو أحد القولين اهـ (وأقول) لا محيص عن ذلك وليس في كلامهم ما ينافي ان هؤلاء القوم من القائلين بالشرطية دون الشطرية (قوله لا الدينية كالايمان) قال شيخنا العلامة قال التفتازاني تبعا للعضد وزعمت المعتزلة الى آخر ما أطال بنقله عن التفتازاني وعقبه بقوله فقول الشارح كالايمان جار على هذا واذا تأملت كلام التفتازاني والعضد علمت ان كون نحو المؤمن والايمان من الدينية من جعل المعتزلة الذى هو مجرد دعوى لا برهان عليها وانه غير مسلم لهم فتأمله اهـ (وأقول) هذا الايراد من الشيخ لا ينبغي أن يكون الا سهوا وذلك لا يخفى بادنى تامل ان الذى نسبه التفتازاني الى زعم المعتزلة

أى تصديق القلب وان اعتبر الشارع في الاعتداد به التلفظ بالشهادتين من القادر كما سيأتي (ووقف الآمدى) في وقوعها (والمختار وفاقا لابي اسحق الشيرازى والامامين) أى امام الحرمين والامام الرازى (وابن الحاجب وقوع الفرعية) كالصلاة (لا الدينية) كالايمان فانها في الشرع مستعملة في معناها اللغوى

وأنكره عليهم هو اثبات الدينية بالمعنى الذى صرح به قول التفتازانى فيما نقله عنه يعنى ان أهل اللغة لم يعرفوا معانيها وعبارة العضد وأثبت المعتزلة الحقيقة الدينية وهو ما لا يعلم أهل اللغة لفظه أو معناه أو كليهما قال التفتازانى والظاهر ان الواقع هو القسم الثانى فقط أى مالم يعرف أهل اللغة معناه اهـ وحاصله ان المعتزلة زعموا ان لفظ الايمان مثلا ابتكر الشارع وضعه لمعنى لا يعرفه أهل اللغة وهو العبادات كما يدل عليه قول العضد بعد ذلك المعتزلة قالوا أولا الايمان فى اللغة التصديق وفى الشرع العبادات المخصوصة اهـ والمصنف أعنى التاج السبكى خالفهم فى ذلك بقوله لا الدينية أى لم تقع الحقيقة الشرعية الدينية كالايمان خلافا للمعتزلة فالحاصل ان نحو لفظ الايمان ادعى المعتزلة ان الشارع ابتكر وضعه لمعان لا تعرفها أهل اللغة والمصنف والشارح ادعيا ان الشارع لم يبتكر وضعه لما ذكر وانما استعمله فى معناه اللغوى فقول الشيخ ما نصه فقول الشارح كالايمان جار على هذا ان أراد به الاعتراض بان الشارح وافق المعتزلة كما هو كالصريح من سياقه فهو غلط لظهور انه لم يوافقهم وانما نفى كالمصنف قولهم كما تبين وان أراد انه مثل لنفى الدينية بما مثلوا به لاثباتها ردا لمذهبهم فهذا لا محذور فيه بل هو مطلوب كل أحد ممن خالفهم كالمصنف وابن الحاجب والعضد والسعد وغيرهم فان قصد بذلك الاعتراض فهو غلط والا فلا موقع لايراد هذا الكلام هنا ولا فائدة فيه وأما قوله واذا تأملت كلام التفتازانى الى قوله من جعل المعتزلة الذى هو مجرد دعوى الخ فان أراد به الاعتراض على الشارح ففساده فى غاية الظهور مما تقرر لان الشارح كما تبين لم يوافقهم حتى يرد عليه بان ذلك دعوى لا برهان عليه وانه غير مسلم لهم بل خالفهم وأشار الى رد مذهبهم وان لم يرد به الاعتراض فهو من لغو الكلام الذى لا موقع له هنا على ان اقتصاره على انه من جعل المعتزلة غير صحيح بل وافقهم فيه الفقهاء كما نقله نفس التفتازانى بعد الكلام الذى نقله عنه الشيخ حيث قال فينبغى ان يعلم ان الآمدى فى الاحكام والامام فى المحصول لم يذكرا سوى مذهبين أحدهما كونها حقائق شرعية ونسبة كل منهما الى المعتزلة مع تصريح الآمدى بنسبته الى الفقهاء أيضا اهـ وزاد السيد نقله عن الخوارج أيضا فانا لله وانا اليه راجعون

(قوله ومعنى الشرعى) أقول يجوز ان تكون الاضافة فيه بيانية أى والمعنى الشرعى ويجوز ان يكون حقيقية بان يراد بالشرعى لفظه أى ومعنى هذا اللفظ أى لفظ الشرعى وعلى التقديرين لفظة ما فى قوله مالم واقعة على المعنى وعلى التقدير الاول يشكل قوله وقد يطلق أى الشرعى على المندوب والمباح اذ الاطلاق من صفات الالفاظ دون المعانى الا أن يحمل على الاستخدام فيراد بضمير الشرعى فى قوله وقد يطلق لفظ الشرعى أن الشرعى يوصف به اللفظ تارة والمعنى أخرى وعلى التقدير الثانى فقد يلزم التكرار لان المفهوم من قولنا اللفظ الشرعى ان الشرع استقل بجعل ذلك اللفظ لذلك المعنى فلم يستفد اسم ذلك المعنى الا من الشرع ولو أسقط المصنف لفظة اسم لامكن حمل الشرعى على اللفظ وكان التقدير حينئذ ومعنى اللفظ الشرعى أى وضابطه ما أى لفظ لم يستفد أى هو اى لم يستفد من حيث كونه لذلك المعنى الا من الشرع وعلى ماذكره المصنف فهذا مستفاد منه اذ يستفاد من كون المعنى الشرعى مالم يستفد اسمه أى لفظه الا من الشرع ان اللفظ الشرعى هو اللفظ الذى لم يستفد كونه لذلك المعنى الا من الشرع

(ومعنى الشرعى)

الذى هو مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية (ما) أى شئ

فليتأمل (قوله الذى هو مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية) فيه أمران * أحدهما قال شيخنا
العلامة لايخفى عليك ان الشرعى موضوع بازاء مفهوم كلى هو شئ لم يستفد اسمه الامن
الشرع وان الصلاة مثلا موضوع بازاء الهيئة المذكورة وان الهيئة من جزئيات ذلك المفهوم
لانفسه فهى أخص منه والاخص لايحمل على أعمه بهو هو كما فعل الشارح اه (واقول) لايخفى
بادنى تأمل ان حاصل هذا الاعتراض ان الشارح حمل الهيئة المذكورة على المفهوم الكلى
بهو هو وان هذا الحمل لايصح لان الهيئة أخص من المفهوم والاخص لايحمل على الاعم حمل
هو هو وعند ذلك يظهر لك فساد هذا الاعتراض لظهور أن ليس فى كلام الشارح حمل الهيئة
على المفهوم فانه انما وصف معنى الشرعى بقوله الذى هو مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية ولا
اشكال فى هذا الوصف وليس فيه حمل الاخص على الاعم لان كلا من معنى الشرعى ومن
مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية مفهوم كلى اذ لم يرد بمسمى الماصدق معين بل مفهومه
الكلى ثم مثل لقوله مالم يستفد اسمه الامن الشرع الذى هو مفهومه الكلى بقوله كالهيئة المسماة
بالصلاة وليس فى هذا التمثيل حمل الهيئة على المفهوم والالزم بطلان كل تمثيل اذ من لازم كل
مثال انه أخص من ممثله ولا يقول ذلك عاقل فان كان منشأ هذا الاعتراض توهم ان قول الشارح
الذى هو مسمى الخ يتضمن حمل المسمى على معنى الشرعى وذلك يستلزم حمل الاخص على اعمه
حمل هو هو لان المسمى اخص فقد ظهر بطلان ذلك وانه لم يرد بالمسمى معين حتى يكون أخص
بل مفهومه الكلى المساوى لمفهوم معنى الشرعى لانهما كليان اختلفا مفهوما واتحدا
ماصدقا لان كل ماصدق عليه معنى الحقيقة الشرعية الذى هو معنى قوله ومعنى الشرعى ماصدق
عليه مسمى ماصدق الحقيقة الشرعية وبالعكس وان كان منشؤه تمثيل الشارح بالهيئة
المذكورة فقد بان بطلان ذلك أيضا وان ذلك التمثيل لايقتضى ذلك الحمل فالحق ان لامنشأ
لهذا الاعتراض الا الغفلة عن معنى الكلام مع وضوحه وليت شعرى كيف خفى على الشيخ
مع ذلك ولكن حبك للشئ يعمى ويصم * وثانيهما قال الكمال وكان الاليق بالشارح ان يقول
ومعنى الشرعى الذى هو مسمى الاسم الشرعى الصادق بالحقيقة الشرعية لان الاولى اضافة
المسمى للاسم وجعل الماصدق للفظ باعتبار معناه على انه قد كان الاليق بالمصنف ان يقول
والشرعى الاسم الذى لم يستفد وضعه لمعناه الامن الشرع لان مراده تعريف الحقيقة الشرعية
أو الاسم الشرعى الصادق عليها وعلى المجاز الشرعى والاسم لفظ وكل من الحقيقة والمجاز لفظ
كما ينبئ عنه تعريفهما اه (وأقول) أما قوله وكان الاليق بالشارح الى قوله لان الاولى اضافة
المسمى للاسم الخ فيرد عليه انه ان أراد اضافته للاسم بشرط عنونته بلفظ الاسم فدعوى أولويته
ذلك ممنوعة وان أراد اضافته للاسم اعم من أن يعنون بلفظ الاسم أولا والحاصل ان يكون
المضاف اليه هو اللفظ الذى ذلك الاسم مسماه فمسلم ولايصح الاعتراض حينئذ لان الشارح
اضافه الى اللفظ المذكور اذ الماصدق فى عبارته واقع على اللفظ ضرورة ان الحقيقة الشرعية
لفظ فماصدقها كذلك فقد أضاف المسمى للاسم الذى عبر عنه بالماصدق وأما قوله وجعل
الماصدق للفظ الخ فيرد عليه ان ماصدق الشئ فرده ولاشك ان مفهوم الحقيقة الشرعية
ماصدقه الجزئيات المعينة أعنى الالفاظ المخصوصة الموضوعة شرعا فلا اشكال فيما صنعه

الشارح

الشارح على انه يفيد جعل الماصدق اللفظ باعتبار معناه أما الاول فحيث أضاف الماصدق
الى الحقيقة لانها لفظ فماصدقها كذلك وأما الثانى فحيث أضاف المسمى الى الماصدق لانه
يشعر بانه لوحظ باعتبار مسماه وأما قوله على أنه قد كان الاليق بالمصنف فجوابه ان هذا الاليق
مستفاد من صنيعه كما بيناه فيما سبق (قوله لم يستفد اسمه الامن الشرع) فيه أمران
* الاول قال شيخنا أى لم يستفد كون اللفظ المخصوص اسما لذلك الشئ فالمستفاد من الشرع
وصفه بالاسمية لاذاته ولو أسقط اسمه لكان أخصر وأظهر اﻫ (وأقول) أما قوله أى لم يستفد
كون اللفظ المخصوص اسما لذلك الشئ الخ فوجه تنزيل كلام المصنف على ذلك اما تقدير
المضاف أى وضع اسمه له وتقدير المضاف مما لاشبهة فى صحته وانه أمر شائع ذائع بل صرح
ابن مالك بقياسيته حيث استحال الظاهر (فان قلت) أى قرينة على تقدير المضاف (قلت)
استحالة الظاهر ولو فى الجملة للقطع بان ذات الحقائق الشرعية أو أكثرها أو كثير منها
مستفادة من غير الشرع واما اعتبار قيد الحيثية أى لم يستفد اسمه من حيث كونه اسمه
وقيد الحيثية فى الامور التى تختلف بالاعتبار أمر متبادر فى غاية الاعتبار فلا اشكال بوجه
فى صحة عبارة المصنف وأما قوله ولو أسقط اسمه لكان أخصر وأظهر فان أراد مع كون المراد
بالشرعى المعنى فليس بمسلم لانه لا يناسب قوله وقد يطلق على المندوب والمباح الا أن يحمل على
الاستخدام المخالف للظاهر كما تقدم لان المقصود حينئذ بيان الشرعى باعتبار كونه معنى الحقيقة
الشرعية ولا يتم ذلك الابيان ان لفظه بوضع الشرع اذ لو اسقط ما ذكر لم يستفد ان لفظه
بوضع الشرع فقوله لكان أخصر قلنا مسلم لكن على وجه مفسد مفوت للمقصود فهو اختصار
ممنوع وقوله وأظهر قلنا لا يصح وكيف يكون أظهر مع فوات المقصود معه وان أراد مع كون
المراد بالشرعى اللفظ فمسلم لكن فيه ايهام وخفاء فى مرجع نائب فاعل يستفد لتردده بين
المضاف والمضاف اليه بل يتبادر منه الاول لانه الاصل فى مرجع الضمير والثانى انه قد يقال
لا حاجة الى الحصر فى قوله لم يستفد اسمه الامن الشرع وقد يجاب بمنع ذلك لان الشرع
اذا استعمل اللفظ فى معناه اللغوى يستفاد منه ان ذلك اللفظ لذلك المعنى فيصدق ان اسمه
استفيد من الشرع وان استفيد من اللغة أيضا مع أنه ليس شرعيا وفيه نظر فليتأمل (قوله
وقد يطلق على المندوب والمباح) قال الكورانى خارج عن المبحث لان قولهم المباح مشروع
والمندوب مشروع معناه فعل تعلق حكم الشارع به لا بمعنى وضع بازائه لفظا كالصلاة والزكاة
فتأمل اﻫ (وأقول) انما ذكر المصنف معنى الشرعى لتعلقه بالمبحث لكونه معنى الحقيقة
الشرعية التى هى من جملة المبحث ناسب كل المناسبة بيان بقية معانيه فهذا وان كان خارجا عن
المبحث لكن له به غاية التعلق والمناسبة فالاعتراض بخروجه عن المبحث مجرد حماقة أو ذهول
(قوله ولا يخفى مجامعة الاول لكل من الاطلاقات الثلاثة) قال شيخنا الشهاب نعم قد ينفرد عن
الاطلاقات الثلاثة بالصلاة فى الحمام وغير ذلك من المطلوب الترك كصلاة الحائض فان تسميته
بالصلاة لم يستفد الامن الشرع ولا يوصف بالواجب ولا المندوب ولا المباح اﻫ (وأقول) قد
يمنع ذلك نظرا الى انه يوصف بذلك فى نفسه باعتبار وضعه (قوله والمجاز) قال السيد لفظ المجاز
اما مصدر ميمى بمعنى الجواز أى الانتقال من حال الى غيرها واما اسم مكان منه بمعنى موضع

(لم يستفد اسمه الامن الشرع) كالهيئة المسماة بالصلاة (وقد يطلق) أى الشرعى (على المندوب والمباح) من الاول قولهم من النوافل ما تشرع فيه الجماعة أى تندب كالعيدين ومن الثانى قول القاضى الحسين لو صلى التراويح أربعا بتسليمة لم يصح لانه خالف المشروع وفى شرح المختصر بدل المباح الواجب وهو صحيح أيضا يقال شرع الله تعالى الشئ أى اباحه وشرعه أى طلبه وجوبا أو ندبا ولا تخفى مجامعة الاول لكل من الاطلاقات الثلاثة (والمجاز)

المراد عند الاطلاق وهو المجاز فى الافراد (اللفظ المستعمل) فيما وضع له لغة أو عرفا أو شرعا (بوضع ثان) خرج الحقيقة (لعلاقة) بين ماوضع له أولا وبين ماوضع له ثانيا خرج العلم المنقول كفضل

الانتقال وقد نقل فى الاصطلاح الى المعنى المذكور والمناسبة هى ان اللفظ قد انتقل الى غير معناه
الاصلى فهو متصف بالانتقال وسبب له فى الجملة وان المستعمل قد انتقل فيه من معنى الى آخر
هذا هو الظاهر من الشرح يعنى العضدى وان أمكن أن يقال فى توجيهه نقل المجاز عن معناه
اللغوى الى معنى الجائز ومنه الى اللفظ المذكور كما هو المشهور اه (قوله المراد عند
الاطلاق) قيد بذلك للاحتراز عن المجاز فى الاسناد ولبيان ان المراد تعريف أحد نوعى المجاز
(فان قلت) لم لم يذكر مثل ذلك فى تعريف الحقيقة كأن يقول فى قول المصنف الحقيقة المرادة
عند الاطلاق وهى الحقيقة بمعنى اللفظ (قلت) لعدم الحاجة الى ذلك لان كلا من
الحقيقة والمجاز عند الاطلاق ينصرف الى غير ما يكون فى الاسناد منهما كما قال فى المطول
فالمقيد بالعقل أى منهما ينصرف الى ما فى الاسناد والمطلق أى منهما الى غيره سواء كان لغويا
أو عرفيا أو شرعيا اه واعاذ كرما تقدم فى المجاز لئلا يتوهم من قول المصنف الآتى وقد يكون
فى الاسنادات المراد هنا تعريف الاعم وان هذا الآتى وما معه تفصيل له فليتأمل (قوله وهو
المجاز فى الافراد) قال شيخنا العلامة فيه مناقشة وهو ان المجاز المطلق يراد به اللفظ والمجاز
فى قولك المجاز فى الافراد مراد به المصدر الميمى أى التجوز فى الافراد اه (وأقول) يمكن دفع
هذه المناقشة اما أولا فبانه لا يتعين ارادة المصدر ههنا بل تجوز ارادة اللفظ وجعل قوله
فى الافراد حالا لا صلة المجاز أى المجاز بمعنى اللفظ حال كونه فى الافراد لا فى التركيب بناء على
ان لفظة فى للمصاحبة أو الظرفية الاعتبارية على انه يمكن تعلق فى بالمجاز بمعنى اللفظ لان فيه
معنى الحدث أى الجواز وذلك مما يكفى لتعلق الظرف ولذلك نظائر لا تخفى على ماهر وقد جوز
بعضهم تعلق فى السموات والارض بلفظ الجلالة بالمعنى العلمى فى قوله تعالى وهو الله فى
السموات وفى الارض نظرا لما فيهما من معنى الحدث بحسب الاصل أى الالوهية بمعنى المعبودية
واما ثانيا فلو سلمنا تعين ارادة المصدر لكن يمكن تقدير المضاف أى وهو مجاز المجاز فى الافراد
أى مجازا التجوز فى الافراد واما ثالثا فيجوز ان يكون قولنا المجاز فى الافراد اسما اصطلاحيا
للفظ المخصوص فلا يضرنا كونه فى الاصل بمعنى التجوز فى الافراد فليتأمل (قوله اللفظ
المستعمل) شمل المركب وهو صحيح لان المجاز بمعنى اللفظ يكون مفردا ومركبا كما فى نحو انى أراك
تقدم رجلا وتؤخر أخرى (قوله بوضع ثان) قد يقال لا حاجة اليه لخروج الحقيقة التى
أخرجت به بقوله لعلاقة ويجاب بان المقصود بالقيود بالذات بيان الحقيقة ومابه تتميزبها
والاحتراز تابع وكذا يقال فى الاحتراز بالوضع عن المهمل المستعمل فى معنى عقلى كحياة المتكلم
به (قوله كفضل) قال شيخنا العلامة فى التمثيل به للعلم المنقول لا لعلاقة نظر اذ العلاقة فى فضل
مصدرا وعلما ظاهرة والمطابق التمثيل له بما مثل به التفتازانى وهو جعفر واعلم ان قول المصنف
بوضع ثان لعلاقة جمع بين قولين فى المجاز متقابلين الخ (وأقول) اما تنظيره فى التمثيل بما
ذكره فهو بتقدير تسليمه مما يتعجب منه لان قولهم لعلاقة ليس المراد منه وجود ما يصلح
للعلاقة فى نفس الامر ويصح أن تكون علاقة والا لزم التجوز فى كثير من الحقائق غير
الاعلام لاشتمالها على ما يصح أن يجعل علاقة وهو باطل قطعا كما لا يخفى بل المراد به أن يكون
الاستعمال بسبب اعتبار العلاقة ولاجلها فانهم صرحوا بأن صحة استعمال المجاز تتوقف

على اعتبار العلاقة ومراعاتها وظاهر ان العلم المذكور ليس كذلك للقطع بعدم اعتبار العلاقة في استعماله وان كان معه ما يصلح أن يكون علاقة لكن فرق بين اعتبار ما يصلح أن يكون علاقة في الاستعمال وبين مجرد مصاحبة ما يصلح أن يكون علاقة الاستعمال ولعمر الله ان هذا في غاية الوضوح وانه لا منشأ لهذا الاعتراض الا اشتباه اعتبار العلاقة بمجرد تحقق ما يصلح أن يكون علاقة وأما قوله والمطابق له التمثيل بما مثل به التفتازاني فلا يخفى بطلان ما تضمنه من الحصر بعد ما تبين من مطابقة تمثيل الشارح أيضا ومن هنا يظهر أولوية تمثيل الشارح لان فيه تنبيها على ان المشترط في المجاز هو اعتبار ما يصلح أن يكون علاقة لا مجرد تحقق ما يصلح لذلك وبذلك تعلم ان ذلك من دقائق الشارح التي يغفل عنها فاعتراضها ليس الا من قبيل التغيير في وجوه الحسان وأما قوله واعلم الخ فجوابه بعد تسليمه والاغض أين ان أحدا منهم لم يذكر تعريف المصنف ان الجمع بين قولين لاسيما في أمر اصطلاحي اشتهر تنصيص الائمة انه لا مشاحة في أمثاله انما يكون محذورا اذا أدى الى محذور وسلم كفاية أحدهما ولم تشتمل على فائدة تفوت بدونه وهنا ليس كذلك اذ لا محذور وقد احتيج اليه في الاحتراز كما يعلم من تقرير الشارح ثم قد تقدم في الكلام على تعريف الحقيقة انه آل الامر الى ان المراد بالوضع الثاني ما يتوقف الاستعمال باعتباره على ملاحظة وضع آخر وذلك يقتضي استدراك قوله لعلاقة اذ العلم المنقول ليس بوضع ثان بهذا المعنى فهو خارج بقوله بوضع ثان ولم يتلخص لي بعد جواب شاف عن هذا وقد يجاب بأن فائدة قوله لعلاقة التنبيه على أن المراد بالوضع الثاني ما ذكر وبالابتداء مقابله المتقدم فهو كالتفسير للمراد بالوضع الثاني هنا ورفع توهم ارادة غير ذلك مما يحتمل لانه اذ قد تطلق الابتدائية والثانوية على مجرد السبق والتأخر حسب الزمان وما كان لدفع التوهم لا يكون مستدركا (فان قلت) فلا حاجة حينئذ الى قوله بوضع ثان (قلت) فائدته التنبيه على ثبوته دفعا لما يتوهم من تعريف من عرف المجاز بأنه المستعمل في غير ما وضع له فقد ظهر للجمع بين هذين القيدين كل من هاتين الفائدتين (فان قلت) على هذا يكون العلم المنقول خارجا بقيد الوضع الثاني لا بقوله لعلاقة كما قاله الشارح (قلت) لكن لما لم يتعين خروجه بقيد الوضع الثاني مع احتماله أخرجه بقوله لعلاقة فتأمل ذلك لتعلم انه في غاية الحسن ويمكن ان يكون التصريح بقيد العلاقة مع الاستغناء عنه لا بقيد ثانوية الوضع لاعتباره فيه فهو مه في اعتقاده ولو ترك لم يشعر اللفظ باعتباره في المفهوم والاظهر وهو الجواب الشافي ان شاء الله تعالى أن يقال المراد بالوضع الثاني في تعريف المجاز ما هو الظاهر من الثاني لان الثانوية بالمعنى الظاهر متحققة في المجاز أبدا ضرورة ان المجاز عبارة عن اللفظ المستعمل فيما بينه وبين معناه الاول علاقة فلذا احتيج بعد ذكر الوضع الثاني الى قيد العلاقة لاخراج العلم المذكور ولاعتقاد المصنف خروجه وكان ذكر العلاقة مع ذكر قيد الثانوية قرينة على ان المراد بها أعني الثانوية ما يتبادر منها وهذا بخلاف الوضع الاول في تعريف الحقيقة فانه لما كانت الاولية بمعناها الظاهر غير مطردة بل قد يكون وضع الحقيقة ثانويا بالمعنى الظاهر احتيج الى حمله على ما تقدم ليطرد فليتأمل ذلك فانه صحيح ان شاء الله تعالى (قوله ومن زاد كالبيانيين مع قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له مشى على انه لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا) قال شيخنا العلامة هذا

ومن زاد كالبيانيين مع قرينة مانعة عن ارادة ما وضع له أولا مشى على انه لا يصح ان يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا

غير مسلم بل هو ماش على انه يصح أن يراد به ماذكر لكنه ليس بمجاز بل هو كناية اذ الكناية لفظ أريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه والكناية كما انها ليست بمجاز كذلك ليست بحقيقة الى آخر كلامه (وأقول) لا يخفى بأدنى نظر فى كلامه هذا ان هذه الدعوى التى رد بها ما قاله الشارح وهى قوله بل هو ماش على انه يصح أن يراد به ماذكر لم يستدل عليها بسوى ان فى الكناية الجمع بين الحقيقة والمجاز وهو استدلال كالهباء المنثور اما أولا فلان الشارح ثقة وقد نقل ذلك عن البيانيين وغيرهم فكيف يسوغ رد نقله بمجرد التعلق بامر محتمل لاسيما وما نقله الشارح عن المذكورين نقله غيره عنهم ولهذا قال الكمال فى قول المصنف وفى الحقيقة والمجاز الخلاف فى المشترك مانصه أى فالبيانيون وغيرهم كالحنفية على المنع فلا يصح عندهم اطلاق اللفظ على معنييه الحقيقى ومجازه معا فرع استعمال المشترك فى معنييه كما سيعلم من عبارته أيضا وأما ثانيا فلانه مبنى على الاسترواح وعدم تحرير محل الخلاف حتى يظهر له ان ما فى الكناية ليس من هذا القبيل قال فى التلويح لا نزاع فى جواز استعمال اللفظ فى معنى مجازى يكون المعنى الحقيقى من افراده كاستعمال الدابة عرفا فيما يدب على الارض ووضع القدم فى الدخول ولا فى امتناع استعماله فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا أما اذا اشترط فى المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فظاهر وأما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقى وحده فاستعماله فى المعنيين استعمال فى غير ما وضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع فى أن يستعمل اللفظ ويراد فى اطلاق واحد معناه الحقيقى والمجازى معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل ان تقول لاتقتل الاسد والاسدين أو الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك فى معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازى بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا وأما ارادة المعنيين فى الكناية على ماصرح به فى المفتاح فليست من هذا لما عرفت من أن مناط الحكم أى فى الكناية انما هو المعنى الثانى اه نعم لقائل ان يقول لا يلزم من اعتبار قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له ان لا يصح أن يراد باللفظ الحقيقة والمجاز معا لان الواجب فى المجاز قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له أى وحده وذلك لا ينافى ارادتهما معا كما ذكر ذلك فى التلويح وهذا ايراد على مانقله الشارح عن البيانيين لا على الشارح نفسه لانه فى مقام مجرد الحكاية عنهم هذا وما تقدم عن التلويح من انه لا نزاع فى امتناع استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والمجازى بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا مخالف كما تقدم لقول الشارح السابق قبل تعريف الحقيقة وعلى الصحة أى صحة أن يراد باللفظ الواحد الحقيقة والمجاز معا يكون مجازا أو حقيقة ومجازا باعتبارين على قياس ما تقدم عن الشافعى وغيره الا أن يكون مراد التلويح ما اذا أريد المعنيان لا على أن يكون كل منهما متعلق الحكم بدليل قوله بعده وانما النزاع الخ فلا مخالفة حينئذ فليتأمل (قوله لا الاستعمال) قال شيخ الاسلام عطف على الوضع الواقع فى حيز قوله فعلم ومفاده أن وجوب سبق الاستعمال لم يعلم من التقييد

(فعلم) من تقييد الوضع دون الاستعمال بالثانى (وجوب سبق الوضع) للمعنى الاول (وهو) أى وجوب ذلك (اتفاق) أى متفق عليه فى تحقق المجاز (لا الاستعمال) فى المعنى الاول فلا يجب سبقه فى تحقق المجاز فلا يستلزم المجاز الحقيقة كالعكس (وهو) أى عدم الوجوب (المختار) اذ لا مانع من أن يتجوز فى اللفظ قبل استعماله فيما وضع له أولا وقيل يجب سبق الاستعمال فيه والا لعرى الوضع الاول عن الفائدة

المذكور وليس مرادا بل المراد أنه علم انه لا يجب سبقه كما أشار اليه الشارح اه (وأقول) قد ينظر فيه بانه انما يكون مفاد ما ذكر لو كان العطف على الوجوب اما لو كان على الوضع فلا اذ حاصله حينئذ علم وجوب سبق هذا دون سبق هذا أى علم تحقق هذا السبق لذلك السبق فى الوجوب أى علم ان سبق هذا واجب وان سبق ذلك غير واجب كما تقول علمت استحقاق زيد دون عمرو أى علمت أن زيدا يستحق وأن عمرا لا يستحق وهذا صريح فى علم عدم وجوب سبق المعطوف فليتأمل (قوله والاصح لما عدا المصدر) فيه أمران الاول ان المتبادر من مفهومه أن المراد انه يجب فى استعمال المصدر مجازا سبق استعماله حقيقة وليس مرادا بل المراد انه يجب فى استعمال مشتقه مجازا سبق استعماله هو حقيقة كما بينه الشارح والثانى ان هذا التفصيل الذى اختاره لم يظهر توجيهه ولذا اعترضوه ومنهم الكورانى فقال وأما تفصيل المصنف بقوله والاصح لما عدا المصدر ومعناه على ما نقل عنه أن لفظ المشتق كالرحمن مثلا وان لم يستعمل حقيقة قط اذ لا يستعمل فى غير الله استعماله فيه حقيقة محال وهذا المجاز لابد وان يستعمل مصدره المشتق منه حقيقة كالرحمة فشئ لا يساعده عقل ولا نقل أما الاول فلان المشتق موضوع مغاير للمشتق منه بلا ريب واذا كان كذلك فاى لزوم فى أن اللفظ المشتق اذا كان مجازا يكون مصدره مستعملا فى معناه الموضوع له ليصير حقيقة فان نظر الى الاستقراء والتتبع لكلام البلغاء واستعمالاتهم فانى يتم له ذلك وكيف السبيل الى الاحاطة بجزئيات المشتق بأسرها وان نظر الى لفظ الرحمن وان مصدره مستعمل فى معناه الحقيقى فذلك لم يخالف فيه أحد ولكن لا يجديه نفعا وأما الثانى فلان علماء البيان والاصول مطبقون على ما ذكرنا من عدم التفرقة وان خالف فيه أحد فلا يلتفت اليه لمخالفته العقل والنقل والعجب كيف خفى عليه فساد هذا حتى لم يرض بذكره احتمالا بل يتخذه مذهبا اه (وأقول) لا يخفى ما فى تقريره ومنه ان احتجاجه على امتناع الاستقراء بقوله فانى يتم له ذلك الخ انما يفيد لو أريد الاستقراء التام أما لو أريد الاستقراء الناقص الكافى فى المطالب الظنية كما فى سائر الاستقراآت اللغوية فلا كما لا يخفى وان دعواه مخالفة العقل فى محل المنع فان العقل كما لم يشهد لهذا لم يشهد عليه فكان الواجب الاقتصار على عدم مساعدة العقل كما ذكره أولا وكانه لم يتنبه للفرق بينهما على أن عدم مساعدة العقل فى محل المنع أيضا لان المجاز لما كان من الجواز والانتقال لم يبعد بل استحسن عند العقل اعتبار سبق استعمال أصله حقيقة لظهور معنى الانتقال عن المعنى الحقيقى فالجزم بفساد ما اختاره المصنف فاسد على انه لما صح دعوى اعتبار سبق استعمال نفس لفظ المجاز فى المعنى الاول كما هو القول المقابل للمختار فلتصح دعوى اعتبار سبق استعمال أصل المجاز والفرق بينهما بان المشتق موضوع بوضع مغاير لوضع المشتق منه لا يجدى شيئا اذ اعتبار أصل الشئ فى أحكامه أمر معهود كما لا يخفى نعم قد يتوجه انه ينبغى اعتبار أحد الامرين اما سبق استعمال الاصل أو سبق استعمال نفس المشتق دون اعتبار خصوص الاول لظهور معنى الانتقال على كلا التقديرين لكن هذا أمر آخر وراء الفساد الذى زعمه على انه يمكن تأويل كلام المصنف على اعتبار أحد الامرين ان لم يكن فى كلامه ما ينافى ذلك التصريح بما (قوله ويجب لمصدر المجاز) قال شيخنا العلامة لو قال المصدر المجاز بالنعت

وأجيب بحصولها باستعماله فيما وضع له ثانيا وماذكر من انه لا يجب سبق الاستعمال (قيل مطلقا والاصح) تفصيل للمصنف اختاره مذهبا كما قال فى شرح المختصر وهو انه لا يجب (لما عدا المصدر) ويجب لمصدر المجاز فلا يتحقق فى المشتق مجاز الا اذا سبق استعمال مصدره حقيقة .

لا الاضافة لكان أولى ليشمل المصدر المجاز الذى لم يشتق منه شئ الخ (وأقول) لكنه لا يشمل حينئذ المصدر الذى لم يتجوز فيه بل فى مشتقه مع ان شموله لما ذكره انما يصح ان كان المصنف يشترط فى التجوز بالمصدر أيضا سبق استعماله فى معنى حقيق وهو غير معلوم بل ظاهر النقل عنه خلافه ولهذا قال شيخ الاسلام وقوله لا يجب لما عدا المصدر ليس المراد بمفهومه أن المصدر اذا استعمل مجازا يجب سبق استعماله حقيقة بل انه اذا استعمل مشتقه مجازا يجب ذلك كما نبه عليه الشارح بقوله ويجب لمصدر المجاز الخ اه والحاصل أن عبارة النعت تشمل ماليس بمعلوم الارادة ولا تشمل ماهو معلومها وعبارة الاضافة بالعكس فهى الصواب فظهر أنه لا معنى لهذا الاعتراض (قوله فلا يتحقق فى المشتق مجاز الخ) قال شيخنا العلامة ينتقض بنحو ليس وعسى ونعم وبئس فانها مجازات لاستعمالها فى الحدث مجردا عن الزمان ولم تستعمل مصادرها لا حقيقة ولا مجازا اه (وأقول) من صرح بكونها مجازات العضد فقال وكذا أى لو استلزم المجاز الحقيقة لكان لنحو عسى وحبذا من الافعال التى لم تستعمل لزمان معين أى لكان لتلك الافعال حقيقة اه قال السعد لا يقال لا نسلم أن هذه مجازات بل لم توضع الا لمعانيها التى استعملت فيها ولو سلم فلا نسلم عدم الاستعمال غايته عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود لانا نقول الكلام مع من اعترف انها افعال مع الاطباق على ان كل فعل موضوع لحدث وزمان معين من الازمنة الثلاثة ولا نعنى بعدم الاستعمال الا عدم الوجدان بعد الاستقراء على أن عدم جواز استعمال هذه الافعال فى المعانى الزمانية معلوم من اللغة الخ اه وقال السيد وأما نحو عسى من الافعال التى لم تستعمل فى زمان معين مع كونه داخلا فى مفهوم الفعل فمن اطلاق لفظ الكل على الجزء اه ولا يخفى قوة الاشكال بذلك على المصنف الا أن يكون تفصيله مقيدا بماله مصدر فتخرج المذكورات اذ لا مصادر لها ويتكلف الفرق بنحو أن ماله مصدر تفرع عنه وجوده تفرعا محققا فناسب أن يتفرع تجوزه عن استعماله ولا كذلك ماله مصدر له أو يقال ان كون هذه المذكورات موضوعة فى الاصل للزمان حتى لزم انها الآن مجازات لاستعمالها فى مجرد الحدث غير معلوم لاحتمال انها لم توضع فى الاصل للزمان كما هو المفهوم من شرح المفصل لابن الحاجب كما قدمناه قبيل مسئلة الاشتقاق بل كما هو أيضا ظاهر كلامه فى الكافية لقوله فيها أفعال المدح والذم ما وضع لانشاء مدح أو ذم فمنها نعم وبئس اه ومادة النقض لا يكفى فيها مجرد الاحتمال (قوله كالرحمن) الظاهر انه تمثيل للمشتق الذى تحقق فيه مجاز وقد سبق استعمال مصدره حقيقة فقوله وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو الخ بيان لوجوب كونه مجازا فى حقه تعالى لا حقيقة لاستحالة معناه الحقيقى فى حقه تعالى نعم التمثيل به لذلك لا يتوقف على نفى استعماله لغير الله تعالى فقوله لم يستعمل الا له تعالى الظاهر انه لزيادة الفائدة لا لتوقف التمثيل عليه (فان قلت) التجوز فى الرحمن يقتضى على تصحيح المصنف سبق استعمال الرحمة بمعنى رقة القلب على اطلاقه عليه تعالى وهو غير مسلم (قلت) لا أثر لهذا الاعتراض اذ لا مانع من السبق المذكور ولم يثبت خلافه والالفاظ كلها حادثة ويجوز أن يكون وقع اطلاق الرحمة بهذا المعنى منه تعالى أو من بعض خلقه قبل التجوز المذكور ومادة النقض لا بد من تحققها (قوله وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو المستحيل عليه تعالى)

وان لم يستعمل المشتق حقيقة كالرحمن لم يستعمل الا لله تعالى وهو من الرحمة وحقيقتها الرقة والحنو المستحيل عليه تعالى

قال

قال العضد لو استلزم المجاز الحقيقة لكان للفظ الرحمن حقيقة وهو ذو الرحمة مطلقا حتى جاز اطلاقه لغير الله الخ قال السعد قوله وهو ذو الرحمة أى رقة القلب وهذا فى حق الله تعالى محال فيكون مجازا ولم يستعمل فيمن تصح عليه رقة القلب ليكون حقيقة وظاهر كلام الشرح أن الرحمن حقيقة فى ذى الرحمة قديما كان أو حادثا وقد يستعمل فى القديم بخصوصه مجازا مع بعد الاستعمال فى المطلق الذى هو معناه الحقيقى وأما ما يقال من أن مجازيته بناء على أن الصيغة للمذكر فوهم اه وقال السيد قوله لكان للفظ الرحمن حقيقة اى استعمال فى المعنى الحقيقى وهو ذو الرحمة مطلقا ولم يستعمل فيه والا لجاز اطلاقه لغير الله سبحانه ولم يجز قطعا وأما قول بنى حنيفة فى مسيلمة رحمن اليمامة ومنه قول شاعرهم * وأنت غيث الورى لازلت رحمانا * فباب من تعنتهم فى كفرهم ومردود فى عرف أهل اللغة أيضا فلا يعتد به والرحمن موضوع لمعنى عام ولم يستعمل الا فى خاص مجازا وقيل هو من الصيغ الموضوعة للمذكر فاستعماله فى غيره كالبارى تعالى مجاز وليس بشئ وقيل هو مشتق من الرحمة أعنى رقة القلب التى لا تتصور فى حقه سبحانه فهو فيه مجاز اه وقوله وهو ذو الرحمة أى ذو الانعام لا ذو رقة القلب والالغا قوله مطلقا وقوله حتى جاز الخ كذا كتب فى حاشية المقام وظاهر كلام السيد دون السعد أن التجوز فى اطلاق الرحمن على الله ليس بناء على أنه مشتق من الرحمة بمعنى رقة القلب وهى محال فى حق الله بل هو بناء على انه موضوع للعام وقد استعمل فى الخاص أى من حيث خصوصه فقد استعمل فى غير الموضوع له وقد يتوجه على هذا انه من أين انه مستعمل فى الخاص من حيث خصوصه فالمجازية غير لازمة وظاهر كلام الشارح مخالف لهذا موافق لكلام السعد (قوله وأما قول بنى حنيفة الخ) جواب اعتراض على قوله لم يستعمل الا لله تعالى (قوله من تعنتهم فى كفرهم) قال شيخ الاسلام كغيره أى تجرءوا بمبالغتهم فى كفرهم عن منهج اللغة حيث استعملوا المختص بالله تعالى فى غيره (أقول) لى فيه اشكال لانه حيث كان من الصفات الغالبة ومن لازمها ان يكون القياس جواز اطلاقها على غيره كان هذا الاطلاق من بنى حنيفة غايته انه اطلاق موافق لقياس لغة العرب ونطق بما قياس اللغة جواز النطق به ومثله مما تجب صحته فكيف يحكم بعدم صحته وبانه خروج عن منهج اللغة لا يقال انه صار علما لله تعالى أو ان الواضع شرط أن لا يستعمل فى غيره تعالى فلا يصح اطلاقه على غيره تعالى لانا نقول أما الاول فغايته انه صار علما بالغلبة ومثله لا يمتنع اطلاقه بالمعنى الوضعى على الغير كما فى سائر الاعلام الغالبة بل لو سلم أنه بالوضع لم يمتنع اطلاقه كذلك لان جعل اللفظ علما لا يمنع اطلاقه باعتبار معناه الاصلى خصوصا وظاهره عدم صحة ذلك لا حقيقة ولا مجازا مع أن الصحيح جواز التجوز فى الاعلام وأما الثانى ففى غاية البعد ولا دليل عليه فلا يصح الجزم بالحكم عليهم بالخطا بمجرد الاستعمال وبهذا يظهر قوة ما حكاه بقوله وقيل انه معتد به الخ وضعف قول الكمال فيه ان الشارح انما أخره لانه أضعف الاوجه (قوله أى ان هذا الاستعمال غير صحيح) ظاهره أنه لا يصح حقيقة ولا مجازا وكذا قوله الآتى كما لو استعمل كافر الخ وقد يستشكل ذلك فليتأمل (قوله قالوا وما يظن مجازا نحو رأيت أسدا يرمى حقيقة) قال المصنف فى شرح المنهاج وأما من أنكر المجاز فى اللغة مطلقا فليس مراده أن العرب لم تنطق بمثل قولك للشجاع انه أسد فان ذلك

وأما قول بنى حنيفة فى مسيلمة رحمان اليمامة وقول شاعرهم فيه
سموت بالمجد يا ابن الاكرمين أبا
وأنت غيث الورى لازلت رحمانا
أى ذا رحمة قال الزمخشرى فمن تعنتهم فى كفرهم أى ان هذا الاستعمال غير صحيح دعاهم اليه لجاجهم فى كفرهم بزعمهم نبوة مسيلمة دون النبى صلى الله عليه وسلم كما لو استعمل كافر لفظة الله تعالى فى غير البارى من آلهتهم وقيل انه شاذ لا اعتداد به وقيل انه معتد به والمختص بالله المعرف باللام (وهو) أى المجاز (واقع) فى الكلام (خلافا للاستاذ) أبى اسحق الاسفراينى (و) أبى على (الفارسى) فى نفيهما وقوعه (مطلقا) قالوا وما يظن مجازا نحو رأيت أسدا يرمى الحقيقة (و) خلافا (للظاهرية فى) نفيهم وقوعه (فى الكتاب والسنة).

مكابرة وعناد ولكن هو دائر بين أمرين أحدهما ان يدعى أن جميع الالفاظ حقائق و يكتفى في كونها حقائق بالاستعمال في جميعها وهذا مسلم و يرجع البحث لفظيا فانه حينئذ يطلق الحقيقة على المستعمل وان لم يكن بأصل الوضع ونحن لا نطلق ذلك وان أراد بذلك استواء الكل في أصل الوضع قال القاضي في مختصر التقريب فهذه من أعجمة الحقائق فانا نعلم أن العرب ما وضعت اسم الحمار للبليد ولو قيل البليد حمار على الحقيقة كالدابة المعهودة وان تناول الاسم لهما متساو في الوضع فهذا دنو من جحد الضرورة الخ اه كلام المصنف وفي النهاية للصفي الهندي فان عنى الخصم بالحقيقة ما يفيد معنى ولا يحتمل غيره سواء كان ذلك المفيد لفظا صرفا أو لا يكون كذلك لكن يشترط أن يكون بعضه لفظا اذ الدلائل العقلية الصرفة لا توصف بكونها حقائق فهو نزاع لفظي فانا لا نعني بالحقيقة الا اللفظ الذي يكون مستقلا بالافادة بدلالة وضعية فان كان الخصم يريد بها غيره فله ذلك اذ لا مشاحة في الالفاظ اه ولا يخفى أن ما جوزه المصنف والهندي حمله عليه ينافيه استدلاله كما في العضد وغيره بانه لو كان المجاز واقعا لزم الاخلال بالتفاهم اذ قد تخفى القرينة وان أجيب بان هذا لا يقتضي الامتناع غايته انه استبعاد وهو لا يعتبر مع القطع بالوقوع أي الذي أفاده ما سيأتي عن العضد (قوله لانه كذب بحسب الظاهر) هذا الدليل يجري في المجاز في الاسناد فلعل المراد بالمجاز هنا ما يشمله وان لم يتعرض له بعد ويؤيد ذلك تعبير العضد بقوله لنا أي على وقوع المجاز في اللغة أن الاسد للشجاع والحمار للبليد وشابت لمة الليل وقامت الحرب على ساق مما لا يحصى مجازات لانها يسبق منها عند الاطلاق خلاف ما استعملت فيه وانما يفهم هو بقرينة وهو حقيقة المجاز اه (قوله وأجيب بانه لا كذب مع اعتبار العلاقة) قال شيخنا العلامة اذا تأملت قول المجيب مع اعتبار العلاقة وقول المستدل بحسب الظاهر وجدت الجواب غير ملاق للدليل والمناسب سوق الدليل مجردا عن قوله بحسب الظاهر الى آخر ما أطال به (وأقول) أما قوله وجدت الجواب غير ملاق للدليل فيجاب عنه بمنعه ويكفي في الملاقاة جعل حاصل الجواب انه لا يتصور كذب حقيقة مع اعتبار العلاقة ومجرد ايهام الكذب الذي هو الكذب بحسب الظاهر لا التفات اليه ولا محذور فيه مع اندفاعه بالتامل في المعنى غاية الامر انه ترك التصريح بذلك لظهوره ومثله كثير في كلامهم كما لا يخفى على المتتبع له فملخص الجواب كونه كذبا بحسب الظاهر لا يؤثر مع انتفائه حقيقة وهذه ملاقاة أي ملاقاة اذ لا معنى لها الا دفع دليل المستدل وتأثيره وهذا حاصل بما ذكره وأما قوله والمناسب سوق الدليل مجردا عن قوله بحسب الظاهر فجوابه انه انما ترك سوقه كذلك اما لكونه واقعا في كلام المستدل كذلك فاللائق سوقه كما هو ثم دفعه واما لانه لو ساقه كذلك لورد على جوابه أن المراد الكذب بحسب الظاهر والجواب لا يدفعه فيحتاج الى كلام آخر لبيان أنه يدفعه بخلاف ما اذا ساقه مع التقييد فان في الجواب حينئذ مع الاختصار اشارة الى دفعه بانه لا أثر لايهام الكذب مع انتفائه حقيقة فكان اللائق التقييد فتامله فانه في غاية الحسن والدقة للمتأمل المنصف العارف بطريقتهم وأساليب الكلام وأما قوله ثم الكذب لازم لارادة المعنى الحقيقي فارتفاعه انما هو بارادة المعنى المجازي والدال عليها هو القرينة فانتفاء الكذب لاجل وجود القرينة على المعنى المجازي لا لاجل اعتبار العلاقة كما قال الشارح

قالوا لانه بحسب الظاهر كذب كما في قولك في البليد هذا حمار وكلام الله ورسوله منزه عن الكذب وأجيب بانه لا كذب مع اعتبار العلاقة

والعلاقة غير القرينة اذ قولك رأيت أسدا يرمى العلاقة فيه المشابهة والقرينة يرمى اهـ فجوابه انه مبنى على اشتباه ذلك لانه لايخفى مع التأمل الصحيح أن المحقق لارادة المعنى المجازى الدافع للكذب انما هو اعتبار العلاقة وأما القرينة فانما هى علامة على تلك الارادة فانتفاء الكذب انما هو لاجل اعتبار العلاقة وأما القرينة فانما هى دليل على ذلك الانتفاء فما زعمه الشيخ من أن انتفاء الكذب لاجل وجود القرينة لالاجل اعتبار العلاقة منشؤه اشتباه سبب الشئ بسبب العلم به والمراد هنا انما هو الاول دون الثانى فتأمله لتعرف أن ما قاله الشيخ وهم محض وان الصواب ما قاله الشارح من أن انتفاء الكذب لاجل اعتبار العلاقة على أن الشارح ناقل عن غيره كما هو صريح تعبيره بقوله أجيب فاسناده اليه لايحوج اليه الا مجرد محبة التشنيع عليه فكان الصواب أن يبدل قوله كما قاله الشارح بقوله كما نقله الشارح (قوله أى عدم الفهم) أقول وجه كونه صفة ظاهرة انه مما يطلع عليه بالمخاطبة ونحوها فان عدم الفهم يظهر بمخاطبة صاحبه ظهورا تاما كما لايخفى على المجرب (قوله عن الحقيقة الاصل) أقول وجه الوصف بالاصالة الاشارة الى تحقيق معنى العدول الذى عبر به اذ لو لم يكن اصلا فلا وجه لمعنى العدول الا أن المجاز لايستلزم الحقيقة فلعل هذا الكلام باعتبار الغالب (قوله يعدل عنها الى الغائط) أقول المتبادر من الغائط ما هو عرف الفقهاء وهو الفضلة المعروفة وقضيته أن المراد بالخرأة تلك الفضلة أيضا فليتامل (قوله فانه أبلغ من شجاع) قال شيخنا العلامة تعبير الشارح بابلغ الموافق لتعبيرهم فى اقتضاء ثبوت البلاغة للحقيقة يقتضى أن المصنف لو قال أو أبلغيته كان أولى وما اقتضاه التمثيل بزيد أسد الخ (وأقول) أما ما اشار اليه من أنه لو قال المصنف أو أبلغيته كان أولى فجوابه بعد تمهيد مقدمة وهى ان أفعل التفضيل فى قولهم ان المجاز أبلغ من الحقيقة قال بعضهم لعله من المبالغة لا البلاغة قال شيخنا الشريف الصفوى وفيه نظر اذ لا مبالغة فى الحقيقة فى كثير من المواضع ولعله انما قال ذلك لدفع ما يورد على الابلغية من انه لايجوز صرف كلام الله ورسوله عن الحقيقة ما أمكن وكيف ذلك مع أن المجاز أبلغ وجوابه ان أبلغيته اذا وافق مقتضى الحال والحال فى كلامهما انما يقتضى الحمل على الحقيقة وان سلم فالمانع من عدم الحمل على الابلغ لمانع شرعى فتأمل اهـ وبه يظهر أن التفضيل المقتضى للمشاركة بين المجاز والحقيقة فى أصل الفعل غير مطرد سواء كان أبلغ من المبالغة أو من البلاغة بل قد ينتفى كل من أصل المبالغة وأصل البلاغة عن الحقيقة وحينئذ فتوجيه عدول المصنف عن التعبير بأبلغيته بعدم اطراد التفضيل المقتضى للمشاركة فى الاصل اذ قد ينفرد المجاز بالبلاغة بخلاف التعبير ببلاغته أى بالنسبة اليها بمعنى البلاغة المختار بها عنها فانه مطرد سواء تشاركا فى الاصل أولا فهذا من دقائق الكتاب التى خفيت عليه كما انه قد تنفرد الحقيقة بالبلاغة بحيث لا يكون فى المجاز بلاغة ولا يرد ذلك على المصنف لانه لم يدع بلاغة المجاز دائما بل انه اذا كان فيه بلاغة دون الحقيقة كان ذلك من أسباب العدول اليه واما ما أشار اليه من المناقشة فى التمثيل بان الحق ان أسدا فيه أى ومثله حمار فى قوله السابق هذا حمار حقيقة لا مجاز فجوابه انه مناقشة فى مثال وقد اشتهر ضعف أمرها وأنها ليست من دأب المحصلين لان المثال مما يكفى فيه الاحتمال بل الفرض والتقدير على انا قدمنا فى أول الكتاب

وهى فيما ذكر المشابهة فى الصفة الظاهرة أى عدم الفهم (وانما يعدل اليه) أى الى المجاز عن الحقيقة الاصل (لثقل الحقيقة) على اللسان كالخنفقيق اسم للداهية يعدل عنه الى الموت مثلا (أو بشاعتها) كالخرأة يعدل عنها الى الغائط وحقيقته المكان المنخفض (أو جهلها) للمتكلم أو المخاطب دون المجاز (أو بلاغته) فهو زيد أسد فانه ابلغ من شجاع

ان جواز كون اسدا مثلا فى نحو التمثيل المذكور استعارة مما ذهب اليه المولى سعد الدين وناهيك به ونقله غيره عن المحققين واذا كفى فى التمثيل مجرد الاحتمال والفرض والتقدير كما صرحوا بذلك فكيف اذا بنى على قول ذهب اليه مثل السعد ونقل عن المحققين واذا علمت ذلك علمت اندفاع ما أورده شيخنا الشهاب على قول الشارح نحو زيد اسد فانه ابلغ من شجاع مما نصه فيه نظر من وجهين الاول ان زيدا فى هذا التركيب مستعمل فى معناه الحقيقى لانه من باب التشبيه البليغ الثانى ان قضية المتن ان البلاغة فى المجاز دون الحقيقة والمثال وان كان صحيحا فى نفسه غير مطابق للمتن الا بعناية اه وجه علم اندفاع الوجه الاول مما ذكر ظاهر ووجه علم اندفاع الثانى ما علم من ان الحقيقة والمجاز قد يتشاركان فى الاصل فيتحقق معنى التفضيل وقد ينفرد المجاز بالاصل فلا يتحقق وان قوله لبلاغته معناه لبلاغته بالنسبة للحقيقة بمعنى لما فيه من بلاغة ليست فى الحقيقة فشمل اختصاصه بالاصل وبالزيادة فقط وتعبير الشارح بالابلغية فى مثال مخصوص اشارة الى ذلك لا ينافى ذلك بل هذا من دقائقه كما لا يخفى بعد ما قررناه فتأمله (قوله اوشهرته) قد يقال لا حاجة مع ذلك لقوله اوجهلها لانه اذا كفى شهرته المقتضية للعلم بالحقيقة فكيف الجهل بها ويجاب بان الجهل بها قد يكون مع عدم شهرته فهما غرضان على ان مقام التفصيل لا يلتفت اليه لمثل ذلك لانه مقام استيعاب (قوله وليس غالبا على اللغات) قال شيخنا العلامة ما حكاه الشارح عن ابن جنى بقوله انه غالب الخ يقتضى أن حق العبارة وليس غالبا على الحقيقة فى اللغات الا أن تكون على فى عبارة المصنف بمعنى فى فيستقيم بدون ذلك اه (وأقول) عبارة المصنف هى عبارة الامام فى المحصول ويمكن ان يجاب أيضا مع بقاء على على معناها بان المراد بكونه غالبا على اللغات انه فائق عليها لكونه أكثر وجودا من غيره منها ولا ينافى ذلك انه منها كما يقال زيد غالب على الرجال بمعنى انه فائق مقدم عليهم مع انه من عدادهم ولا ينافى ذلك ما قاله الشارح لجواز كونه بيانا لحاصل المعنى دون تقدير الاعراب كما يقع لهم مثل ذلك كثيرا كما لا يخفى على الممارس لكلامهم فليتأمل (قوله أى ما من لفظ الا ويستعمل فى الغالب على مجاز) المتبادر من العبارة أن المعنى انه ما من لفظ الا وهو فى أكثر استعمالاته مستعمل فى معنى مجازى لانه حكم بان كل لفظ مستعمل فى الغالب على مجاز ولا يكون كذلك الا اذا كان فى أكثر استعمالاته مستعملا فى معنى مجازى فيكون استعماله مجازا أكثر من استعماله حقيقة وهذا هو المتبادر من تعبير الصفى الهندى فى نهايته بقوله المسئلة الحادية عشرة فى ان الغالب فى الاستعمال الحقيقة أو المجاز قيل الحق هو الثانى للاستقراء أما بالنسبة الى كلام الفصحاء فى نظمهم ونثرهم فظاهر لان أكثرها تشبيهات واستعارات المدح والذم وكنايات واسنادات قول وفعل الى من لا يصلح ان يكون فاعلا لذلك كالحيوانات والدهر والاطلال والدمن ولا شك ان كل ذلك تجوز وأما بالنسبة الى الاستعمال المعلوم فكذلك فان الرجل يقول سافرت البلاد ورأيت العباد ولبست الثياب وملكت العبيد مع انه ما سافر فى كلها ولا رأى كلهم وما لبس كل الثياب ولا ملك كل العبيد وكذلك تقول ضربت زيدا مع انه ما ضرب الا جزء منه وكذلك اذا عين جزء منه مثل أن تقول ضربت رأسه مع انه ما ضرب الا جزء منه وكذلك قولهم طاب الهواء وبرد الماء ومات زيد ومرض عمرو بل اسناد الافعال

الاختيارية

(أوشهرته) دون الحقيقة (أوغير ذلك) كاخفاء المراد على غير المتخاطبين الجاهل بالمجاز دون الحقيقة وكاقامة الوزن والقافية والسجع به دون الحقيقة (وليس) المجاز (غالبا على اللغات) خلافا لابن جنى بسكون الياء معرب كنى بين الكاف والجيم فى قوله انه غالب فى كل لغة على الحقيقة أى ما من لفظ الا ويستعمل فى الغالب على مجاز

الاختيارية كلها الى الحيوانات على مذهب أهل السنة مجاز لان فاعلها فى الحقيقة هو الله تعالى فاسنادها الى غيره مجاز عقلى الخ اه ومن كلام القرافى فى شرح المحصول قال الامام عقب هذه المسئلة بقوله المسئلة العاشرة المجاز خلاف الاصل فقال القرافى مانصه سؤال كيف يجمع بين هذه المسئلة وبين قوله فى التى قبلها المجاز غالب على اللغات على ما قاله ابن جنى وساعده هو بالاستدلال فاذا كان المجاز غالبا كان هو الاصل كما تقول الاصل فى كأس الحجام النجاسة وفى سوسة القصار الطهارة بناء على الغالب جوابه ان المجاز انما غلب وقوعه مقرونا بالقرينة وهذا الاصل الذى ادعينا ان الاصل عدمه هو المجاز المجرد عن القرينة فلا تناقض اه وحينئذ ينظر فى قول شيخ الاسلام فى هذا أى قوله ما من لفظ الا ويستعمل فى الغالب على مجاز لا يخفى ان هذا لا يوفى بمدعى ابن جنى من أن المجاز غالب على الحقيقة لصدقه بمساواتهما اه لكن يشكل حينئذ استدلاله بقوله تقول مثلا رأيت زيدا وضربته والمرئى والمضروب بعضه فى اثباته المدعى اذ مجرد ذلك لا يثبت الاكثرية المذكورة ويجاب بانه نبه بهذين المثالين على غيرهما فكأنه قال وهكذا غير ذلك من الامثلة واعلم ان الكورانى رد هذا الاستدلال بقوله وهو مردود اذ الالفاظ المذكورة قد استعملت فى الموضوع لها وأما ان المرئى بعض أو كل فلا دخل له فى كون اللفظ حقيقة بل لو لم ير من زيد شيأ وقال رأيت زيدا يكون حقيقة غايته ان القضية تكون كاذبة اه وفيه نظر لان كونه حقيقة يتوقف على استعماله فى المعنى الحقيقى وان لم يوجد ذلك المعنى فان وجد كان صادقا وان لم يوجد كان كاذبا فلا يتوقف كونه حقيقة على وجود المعنى بل على استعمال اللفظ فيه والغرض من هذا الاستدلال انه لم يستعمل اللفظ فى المعنى الحقيقى لانه استعمله فى رؤية بعضه والمعنى الحقيقى رؤية كله فهذا الاستدلال لا يندفع بمجرد ما أورده نعم يمكن أن يقال فى دفعه ان المفهوم من اللغة ان نحو رأيت زيدا وضربته موضوع للرؤية والضرب المتعلقين به أعم من أن يعماه أولا فيكون حقيقة مطلقا فليتأمل (قوله تقول رأيت زيدا وضربته) قال فى المحصول الضرب امساس جسم لجسم حيوانى بعنف قال القرافى فى شرحه الظاهر انه لا يشترط فى المضروب أن يكون حيوانا لقوله أن اضرب بعصاك البحر وفى الآية الاخرى أن اضرب بعصاك الحجر الظاهر ان هذا حقيقة والاصل عدم المجاز اه (قوله والمرئى والمضروب بعضه) قال شيخنا العلامة أى فاطلاق زيد على هذا البعض مجازى من اطلاق اسم الكل على الجزء الى آخر كلامه وذكر مثله شيخنا الشهاب فقال قضيته ان التجوز فى زيد حيث أطلق الكل على البعض فان قيل بل من حيث اسناد ما للبعض الى الكل قلت فيكون مجازا فى الاسناد وليس الكلام فيه اه (وأقول) قال الامام فى المحصول بعد ان تكلم على المسئلة وذكر الامثلة مانصه ثم ههنا دقيقة وهى ان هذه المجازات من باب المجاز العقلى لانك اذا قلت رأيت زيدا وضربت بكرا فصيغتا رأيت وضربت مستعملتان فى موضوعيهما الاصليين فلا يكون مجازا وأما لفظة زيد فهى من الاعلام فلا تكون مجازا فلم يبق الا ان المجاز واقع فى النسبة فيكون مجازا عقليا اه وقال الصفى الهندى فى نهايته ثم لتعلم ان الغلبة لو ثبتت للمجاز فانما تثبت لمجموع المجازين أعنى الافرادى والتركيبى وأما بالنسبة للافرادى وحده فلا وأما بالنسبة التركيبى وحده ففيه نظر على رأى من لم يثبت

تقول رأيت زيدا وضربته والمرئى والمضروب بعضه وان كان يتألم بالضرب كله

فاعلا وخالقا غير الله تعالى اه وكلاهما يدل على ان الكلام فيما يشمل المجاز فى الاسناد وبه يتظر فى قول شيخنا الشهاب وليس الكلام فيه وما ذكره الامام يتظر به فى قول شيخنا العلامة اى فاطلاق زيد الخ ثم نازع القرافى الامام فيما قاله فقال قوله ضربت زيدا مجاز عقلى لان زيدا علم لا يدخله المجاز والضرب مستعمل فى موضعه فلم يبق الا المجاز فى النسبة فيكون مجازا عقليا عليه سؤالان الاول انه قد تقدم ان العلم يدخله المجاز وههنا دخله المجاز من باب التعبير بالكل عن الجزء ان جعلنا المضروب بعضه أو التعبير بالحال عن المحل ان جعلناه اسما للنفس خاصة الثانى ان مجاز التركيب انما يكون اذا وضعت العرب اللفظ ليركب مع لفظ معين فركب مع غير ذلك اللفظ وتركيب لفظ الضرب مع لفظ زيد ليس على خلاف الوضع الاول فلا يكون مجازا فى التركيب بل فى المفرد فقط وهو زيد وزيد ليس من الالفاظ اللغوية حتى يكون مجازا لغويا فتلخص ان هذا المجاز ليس لغويا ولا عقليا ان كان المتكلم تفطن لمعنى زيد واستعمل لفظه فى بعضه والا فهو كذب محض ولا مجاز فيه بطريق أصلا وهذا أحد الفروق بين الكذب والمجاز اه لكن لا يخفى ما فى السؤال الثانى فان قوله فيه انما يكون اذا وضعت العرب اللفظ الخ مما يتظر فيه بان العرب وضعت لفظ الضرب ليركب مع لفظ معين وهو زيد بشرط وقوع الضرب على جميع أجزائه فاذا ركب مع زيد حين وقع الضرب على بعض أجزائه فقط فقد ركب مع غير ما وضع ليركب معه فيكون مجازا فى التركيب وقوله فيه وزيد ليس من الالفاظ اللغوية الخ مما يتظر فيه أيضا اما أولا فبان المراد بالمجاز اللغوى ما وضعه أهل اللغة أو وضع على طريقة وضعهم وقانونه والاعلام العربية كذلك وأما ثانيا فبأن المراد بالمجاز اللغوى ههنا ما ليس بعقلى وهو المجاز فى الكلمة والاعلام كذلك فقوله فتلخص ان هذا المجاز ليس لغويا ولا عقليا ممنوع ولا يتجه ما قاله فتأمل (قوله ولا معتمدا حيث تستحيل الحقيقة) فيه أمور * الاول ان الكمال أشار الى منازعة المصنف فى نسبة هذا الاصل الى الشافعية حيث قال فى آخر كلامه قال يعنى شيخه فى تحريره ولم يذكر الشافعية هذا الاصل اه وكان المصنف فهم من موافقتهما فى الفرع موافقتهما فى الاصل ويوافقه قول الزركشى فى البحر المحيط بعد نقل أصلهما ما انه ظاهر مذهبنا اه (وأقول) لا يخفى بعد هذا الاعتذار المذكور بقوله وكان المصنف الخ وبرودته مع عدم الاحتياج اليه بل الظاهر الذى لا يمنع منه منقول ولا معقول ان المصنف اطلع على نقل فى المسئلة نعم قد كتب شيخنا الشهاب بخطه بهامش الكمال ما نصه ذكر هذا الاصل ظهير الدين الزنجانى فى كتاب تخريج الفروع على الاصول فقال مسئلة المجاز عند الشافعى رحمه الله خلف عن الحقيقة فى الحكم كما انه خلف عنه فى التكلم ذكر ذلك فى مسائل العلم اه * الثانى ان قضيته عدم الاعتماد عليه ولو مع النية وعبارة العراقى مصرحة به حيث قال الثانية اذا أريد باللفظ معناه المجازى وكان المعنى الحقيقى هناك مستحيلا فالمجاز عندنا لاغ غير معتمد وعند أبى حنيفة معمول به مثاله اذا قال لعبده الذى هو أسن منه هذا ابنى وأراد به العتق لم يعتق عندنا لان اللفظ انما يصلح مجازا اذا كان له حقيقة وهذا اللفظ فى هذا المحل لا حقيقة له فلغا وقال أبو حنيفة يعتق اه ألا ترى الى قوله وأراد به العتق مع قوله لم يعتق عندنا فانه صريح فى عدم الاعتداد به مع النية لكن قوله لان اللفظ انما

(ولا معتمدا حيث تستحيل الحقيقة خلافا لابى حنيفة) فى قوله بذلك حيث قال فيمن قال لعبده الذى لا يولد مثله لمثله هذا ابنى انه يعتق عليه وان لم ينو العتق الذى هو لازم للبنوة صونا للكلام عن الالغاء وألغيناه كصاحبيه

يصلح مجازا اذا كان له حقيقة وهذا اللفظ فى هذا المحل لا حقيقة له ينافى ماتقدم من ان المجاز لا يستلزم الحقيقة الا ان يريد بقوله اذا كان له حقيقة اذا كانت حقيقته ممكنة ومع ذلك ففيه نظر أيضا فسيأتى ان مما يعرف به المجاز الاطلاق على المستحيل انتهى الا ان يريد بعدم الصلاحية مجرد عدم ترتب الحكم عليه * الثالث انه ينبغى ان المراد الاستحالة العقلية أو العادية لا الشرعية أيضا لما ذكره الشارح من العتق فيما اذا كان مثل العبد يولد لمثل السيد وكان معروف النسب من غيره فان فيه اعتماد المجاز مع استحالة الحقيقة شرعا * الرابع انه ينبغى ان لا يكون عدم الاعتماد عند الاستحالة عاما والا فاعتبار المجاز مع الاستحالة كثير كما فى قوله تعالى واسأل القرية وامثاله وحينئذ فضابط عدم الاعتماد الا أن يكون عدم الاعتماد بالنسبة لما يترتب على المجاز من الاحكام المناسبة لمدلوله كالعتق فى المثال ثم رأيت شيخنا العلامة قال فى قوله اذ لا ضرورة الى تصحيحه بما ذكر مانصه احتراز عن مثل قوله وجاء ربك واسأل القرية فان المجاز بالنقصان اعتمد فيه لضرورة الصحة العقلية فى كلام الصادق الى اعتماده وان آل الامر معه الى الحقيقة وقد ظهر بهذا ان محل الخلاف هو الاعتماد على سبيل الكلية لا فى الجملة انتهى * الخامس قد يشتبه قبل التأمل ماهنا بقوله الآتى والاطلاق على المستحيل والجواب ان المراد بما هنا انه عند استحالة المعنى الحقيقى يكون المجاز لغوا فلا يترتب عليه حكم والمراد بما سيأتى ان استحالة المعنى الحقيقى دليل على ارادة المعنى المجازى والحاصل ان الاستحالة تدل على ارادة المجاز وهو ما يأتى وبعد ارادته هل يترتب عليه الحكم فيه الخلاف وهو ما هنا فاستحالة البنوة فى قوله لمن هو اسن منه هذا ابنى قرينة على ان المراد لازم البنوة وهو الحرية وهو ما يأتى وبعد أن اريد به لازم البنوة من الحرية هل تثبت الحرية فيه الخلاف وهو ما هنا فكم بين المقامين (قوله اذ لا ضرورة الى تصحيحه بما ذكر) قال شيخ الاسلام أى لجواز تصحيحه بغير العتق كالشفقة والحنو ولك ان تقول هذا أيضا مجاز الخ (وأقول) يمكن ان يجاب بان المراد ان عدم الاعتماد انما هو بالنسبة للاحكام كما تقدم لا مطلقا فلا محذور فى مجرد تصحيحه بما ذكره ولا ينافى ذلك قول الشارح وألغيناه لجواز ان يريد بالالغاء مجرد عدم ترتب الحكم عليه فليتأمل (قوله أو المنقول عنه واليه فالاصل) أى الراجح حمله على المنقول عنه ثم مثل المنقول بقوله صليت (وأقول) ان أراد الحمل فى نحو هذا المثال بالنسبة لعرف اللغة فليس هذا من باب احتمال اللفظ معناه المنقول عنه والمنقول اليه بل من باب احتماله معناه الحقيقى ومعناه المجازى لان استعمال الصلاة فى غير الدعاء مجاز فى اللغة وان أراد بالنسبة لعرف الشرع خالف قول المصنف الآتى فيما بعد ثم هو أى اللفظ محمول على عرف المخاطب ففى خطاب الشرع الشرعى لانه عرفه ثم اللغوى اهـ وقول الشارح الآتى هناك فحصل من هذا ان ماله مع المعنى الشرعى معنى عرفى عام أو معنى لغوى أو هما يحمل أولا على الشرعى وان ماله معنى عرفى عام ومعنى لغوى يحمل أولا على العرفى العام اهـ فليتأمل ثم رأيت المحشين قالا ما نصه واللفظ للكمال قوله مثالهما الخ أى اذا كان المخاطب بعرف اللغة لا بعرف الشرع ولا بالعرف العام لانه اذا كان المخاطب باحدهما قدم على اللغوى كما يؤخذ مما سيأتى اهـ ويرد عليهما انه اذا كان المخاطب بعرف اللغة كان المثال الثانى من باب احتمال اللفظ معناه الحقيقى

اذ لا ضرورة الى تصحيحه بما ذكر اما اذا كان مثل العبد يولد لمثل السيد فانه يعتق عليه اتفاقا فان لم يكن معروف النسب من غيره وان كان كذلك فاصح الوجهين عندنا كقولهم انه يعتق عليه مؤاخذة بالاذم وان لم يثبت الملزوم (وهو) أى المجاز (والنقل خلاف الاصل) فاذا احتمل اللفظ معناه الحقيقى والمجازى أو المنقول عنه واليه فالاصل أى الراجح حمله على الحقيقى لعدم الحاجة فيه الى قرينة أو على المنقول عنه استصحابا للموضوع له أولا مثالهما رأيت اليوم أسدا وصليت أى حيوانا مفترسا ودعوت بخير أى سلامة منه ويحتمل الرجل الشجاع والصلاة الشرعية

(ن) المجاز والنقل (أولى من الاشتراك) ١٣٢ فاذا احتمل لفظ هو حقيقة فى معنى أن يكون فى آخر حقيقة ومجازا أو حقيقة ومنقولا فحمله على المجاز أو المنقول أولى من حمله على الحقيقة المؤدى الى الاشتراك لان المجاز أغلب من المشترك بالاستقراء والحمل على الاغلب أولى والمنقول لافراد مدلوله قبل النقل وبعده لا يمتنع العمل به والمشترك لتعدد مدلوله لا يعمل به الا بقرينة تعين أحد معنييه مثلا الا اذا قيل بحمله عليهما وما لا يمتنع العمل به أولى من عكسه فالاول كالنكاح حقيقة فى العقد مجاز فى الوطء وقيل العكس وقيل مشترك بينهما فهو حقيقة فى أحدهما محتمل للحقيقة والمجاز فى الآخر والثانى كالزكاة حقيقة فى النماء أى الزيادة محتمل فيما يخرج من المال لان يكون حقيقة أيضا أى لغوية ومنقولا شرعيا (قيل) والمجاز والنقل أولى (من الاضمار) فاذا احتمل الكلام لان يكون فيه مجاز واضمار أو نقل واضمار فحمله على المجاز أو النقل أولى من حمله على الاضمار لكثرة المجاز وعدم احتياج النقل الى قرينة وقيل الاضمار أولى من المجاز

والمجازى لا من باب احتماله معناه المنقول عنه والمنقول اليه كما هو مراد الشارح ثم رأيت شيخنا العلامة قال ما نصه قوله أو المنقول عنه ينبغى أن يكون الحمل عليه لا بالنسبة الى أهل المنقول عنه ولا الى أهل المنقول اليه بل الى غيرهما أما بالنسبة الى أحدهما كأهل اللغة وأهل الشرع فهو محتمل لمعنييه الحقيقى والمجازى فيقدم الحقيقى حيث كان فليتامل اه (وأقول) ينبغى أن المراد بغيرهما فى قوله بل الى غيرهما ما يعم السامع والمتكلم اذ مجرد ان السامع الحامل غيرهما مع كون المتكلم أحدهما لا يكفى فى الحمل على المنقول عنه وكونه من تعارض الحقيقة والمجاز بل اذا كان المتكلم أهل اللغة كان المناسب الحمل على المعنى الاول وكان ذلك من تعارض الحقيقة والمجاز لان المنقول عنه هو الحقيقة عند المتكلم والآخر عنده مجاز واذا كان المتكلم الشارع كان الامر بالعكس فليتامل (قوله والمجاز والنقل أولى من الاشتراك) يفيد أن اللفظ بالنسبة الى معنييه المنقول عنه والمنقول اليه ليس بمشترك وان كان لفظا واحدا متعدد المعنى والوضع قال العصام فى بعض كتبه ومما ينبغى أن ينبه عليه ان المثبت فى كتب الميزان رسم المشترك بما تعدد معناه ويكون وضعه لتلك المعانى على السوية بان لا يتخلل بين المعنيين نقل بان يوضع لمعنى ثم ينقل عنه الى آخر لمناسبة بينهما والواقع فى كثير من كتب الاصول ان المشترك ما تعدد معناه ويكون حقيقة فى الجميع ومن تلك الكتب مختصر الشيخ ابن الحاجب اه ثم نازع فيما وقع فى التنقيح وصرح به السيد من زيادة قيد تعدد الوضع فيه وقد نقلناه فيما سبق وعبارة السعد فى شرح الشمسية وان كان الثانى أى ان كان معنى الاسم كثيرا فان كان وضعه للمعانى الكثيرة على السوية بأن وضع لهذا كما وضع لذاك ولم يعتبر النقل من أحدهما الى الآخر سمى اللفظ بالنسبة الى جميع المعانى مشتركا والى أحدها مجملا كالعين للباصرة والجارية والذهب وان لم يكن وضعه للمعانى على السوية بل وضع أولا لاحدها ثم نقل الى الآخر لمناسبة بينهما فاما ان يترك ويهجر المعنى الاول بمعنى انه لا يستعمل فيه حقيقة بالنسبة الى ذلك الوضع والاصطلاح أولا فان ترك سمى منقولا وينسب الى الناقل وان لم يترك فحال استعماله فى المعنى الاول الموضوع هو له يسمى حقيقة وحال استعماله فى المعنى الثانى الذى نقل اليه يسمى مجازا اه وبه يظهر ان تعدد المعنى فى المنقول بالنسبة الى واضعين أحدهما وضعه للمنقول عنه والآخر وضعه للمنقول اليه فيتضح قول الشارح والمنقول لافراد مدلوله الخ واعلم ان المفهوم من تمثيل الشارح لقوله وهو والنقل خلاف الاصل مع تمثيله لقوله بعده وأولى من الاشتراك ان المراد باحتمال اللفظ المذكورات حتى يحمل على ما يحمل عليه منها على التفصيل المبين فى المتن أعم من احتماله لارادتها بعد العلم بثبوتها فان الاسد فى تمثيله الاول قد ثبت مجازيته فى الشجاع والصلاة فيه قد ثبت نقلها على الاصح للصلاة الشرعية واحتماله لاصل ثبوتها ألا ترى قوله فى تمثيله الثانى محتمل فيما يخرج من المال الخ فانه ظاهر فى ان المراد انه محتمل لوجود كونه حقيقة شرعية أو مجازا لغويا فتامل (قوله قيل والمجاز والنقل أولى من الاضمار) قال شيخ الاسلام ليس المراد بالمجاز هنا مطلقه المقابل للحقيقة بل مجاز خاص وهو المجاز الذى ليس باضمار والا فالاضمار مجاز أيضا ولهذا اقتصر ابن الحاجب على ذكر التعارض بين الاشتراك والمجاز اه (وأقول) مما يدل على ارادة ذلك الخاص أمران الاول انه المتبادر

من

لان قرينته متصلة والاصح انهما سيان لاحتياج كل منهما الى قرينة وان الاضمار أولى من النقل لسلامته من نسخ المعنى الاول مثال الاول قوله لعبده الذى يولد مثله لمثله المشهور النسب من غيره هذا ابنى أى عتيق تعبيرا عن اللازم بالملزوم فيعتق أو مثل ابنى فى الشفقة عليه فلا يعتق وهما وجهان عندنا كما تقدم ومثال الثانى قوله تعالى وحرم الربا فقال الحنفى أى أخذه وهى الزيادة فى بيع درهم بدرهمين مثلا فاذا أسقطت صح البيع وارتفع الاثم وقال غيره نقل الربا شرعا الى العقد فهو فاسد وان أسقطت الزيادة فى الصورة المذكورة مثلا والاثم فيها باق (والتخصيص أولى منهما) أى من المجاز والنقل فاذا احتمل الكلام لان يكون فيه تخصيص ومجاز أو تخصيص ونقل فحمله على التخصيص أولى اما فى الاول فلتعين الباقى من العام بعد التخصيص بخلاف المجاز فانه قد لا يتعين بأن يتعدد ولا قرينة تعين وأما فى الثانى فلسلامة التخصيص من نسخ المعنى الاول بخلاف النقل مثال الاول قوله تعالى ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه فقال الحنفى أى مما لم يتلفظ بالتسمية عند ذبحه وخص منه الناسى لها فتحل ذبيحته وقال غيره أى مما لم يذبح تعبيرا عن الذبح بما يقارنه غالبا من التسمية فلا تحل ذبيحة المتعمد لتركها

من الطلاق المجاز والثانى مقابلته بالاضمار ثم قد يدل كلام الشيخ على استغناء المصنف عن ذكر الاضمار لدخوله فى المجاز كما اقتصر ابن الحاجب على ماذكره وهو ممنوع بل المصنف يحتاج الى افراده بالذكر ليتأتى له حكاية هذا القول ولئلا يتوهم انه أراد بالمجاز ماعدا الاضمار على ماهو المتبادر (قوله لان قرينته متصلة) قال شيخ الاسلام أى به أى بما يحتاجه اذ لا يدرك معناه الا بالاضمار فقرينة الاضمار كون ما يحتاجه لا يدرك الا به بخلاف قرينة المجاز فانها منفصلة خارجة عنه والاصح اكتفى باحتياج كل منهما الى قرينة اه وقال شيخنا العلامة لان الاضمار هو المسمى سابقا بالاقتضاء وقد سبق ان قرينته توقف الصدق أو الصحة العقلية أو الشرعية عليه وتوقف صدق الكلام وصحته وصف لازم وذلك غاية الاتصال اه (قوله والاصح انهما سيان) أى واستواؤهما لا ينافى ترجيح أحدهما المدرك يخصه كما فى المثال الآتى وكذا يقال فى قوله وان الاضمار أولى من النقل لا ينافى ترجيح النقل فى بعض الصور لمدرك يخصه كما فى المثال الآتى (قوله لاحتياج كل منهما الى قرينة) أقول وأيضا فقد تكون قرينة المجاز الاستحالة والاستحالة ان لم تكن من قبيل المتصلة كانت مثلها ان لم تكن أبلغ (قوله وهما وجهان عندنا كما تقدم) أى والاصح منهما العتق كما قدمه ولا يرد عليه قول الكمال فى آخر كلامه على ان المختار فى الروضة من زوائده انه لا يحكم بعتقه بمجرد قوله هذا ابنى لما كتبه شيخنا الشهاب بهامشه مما نصه الذى فى الزيادات فى قوله لزوجته يابنتى لا فى الرقيق وعبارته المختار فى هذا انه لا يقع به فرقة اذا لم تكن نية وأما مسئلة قوله لعبده أو أمته أنت ابنى أو أنت ابنتى فليس فيها فى باب الطلاق ولا فى باب العتق ما يناقض ما فى الشرح من تصحيح العتق اه (قوله فى شرح قول المصنف والتخصيص أولى منهما (فالشك فى استجماعه لها يحل ويصح على الاول لان الاصل عدم فساده دون الثانى لان الاصل عدم استجماعه لها) اعترضه شيخنا العلامة فقال لا يخفى ان استجماعه لها وهو الموافقة التى هى الصحة خلاف الاصل الذى هو عدم الاستجماع المذكور اذ الاصل فى كل حادث عدمه وعدم الاستجماع المذكور هو الفساد فالفساد لكونه عدم استجماع هو الاصل فقوله لان الاصل عدم فساده لا يخفى ما فيه من التهافت والتناقض مع قوله بعده لان الاصل عدم استجماعه لها فليتأمل الخ وتبعه فى هذا الاعتراض شيخنا الشهاب فقال فى قوله لان الاصل الخ قدمنا فى أول الكتاب ان الصحة موافقة الفعل الشرع بان وجد ما يعتبر فيه شرعا فقول الشارح لان الاصل عدم فساده يخل الى قوله الاصل وجود ما يعتبر فيه شرعا وذلك بلا ريب مناقض لقوله الآتى لان الاصل عدم استجماعه لها فليتأمل اه (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض منهما الا الغفلة وعدم التأمل والعجب انهما أهملا التأمل مع أمرهما به وكأنهما نسيا شروط التناقض التى منها اتحاد المعلل مع اختلافه هنا فان المعلل بالاول غير المعلل بالثانى كما هو بديهى من الكلام فكيف مع ذلك يدعى التناقض (فان قيل) بل القائل واحد وهو الشافعى كما يدل عليه قوله وهما قولان للشافعى قلنا اما أولا فهذا لا دليل فيه على انهما له دون غيره بل سياقه صريح فى اختلاف قائلهما غير الشافعى فان ذلك هو المفهوم من قوله فقيل كذا وقيل كذا ولو سلم ان قائلهما هو الشافعى دون غيره فقد قالهما على اعتقادين فكانا بمنزلة ما اختلف قائلهما ولو سلم فقد قالهما فى وقتين قطعا وشرط التناقض اتحاد الوقت

على الاول دون الثانى ومثال الثانى قوله تعالى وأحل الله البيع فقيل هو المبادلة مطلقا وخص منه الفاسد لعدم حله وقيل نقل شرعا الى المستجمع لشروط الصحة وهما قولان للشافعى فاشك فى استجماعه اهايحل ويصح على الاول لان الاصل عدم فساده دون الثانى لان الاصل عدم استجماعه لها ويؤخذ مما تقدم من أولوية التخصيص من المجاز الاولى من الاشتراك والمساوى للاضمار أن التخصيص أولى من الاشتراك والاضمار وان الاضمار أولى من الاشتراك ومن ذكر المجاز قبل النقل انه أولى منه والكل صحيح ووجه الاخير سلامة المجاز من نسخ المعنى الاول بخلاف النقل وقد تم بهذه الاربعة العشرة التى ذكرها فى تعارض مايخل بالفهم مثال الاول قوله تعالى ولاتنكحوا مانكح آباؤكم من النساء فقال الحنفى أى ماوطؤه لان النكاح حقيقة فى الوطء فيحرم على الشخص مزنية أبيه وقال الشافعى أى ماعقدوا عليه فلا تحرم ويلزم الاول الاشتراك لما ثبت من ان النكاح حقيقة فى العقد لكثرة استعماله فيه حتى انه لم يرفى القرآن لغيره كما قال الزمخشرى أى فى غير محل النزاع نحو حتى تنكح زوجا غيره فانكحوا ماطاب لكم من النساء ويلزم الثانى التخصيص حيث قال تحل للرجل من عقد عليها أبوه الصورة

واعلهما توهما ان المعلل فى الموضعين هو الشارح وغفلا عن كونه حاكيا للكل تعليل عن قائل وعن اشارته فى تقرير القولين الى ملحظ كل قائل فى ذلك التعليل بحيث لايبقى اشكال بوجه وبيان ذلك ان المعلل بان الاصل عدم الفساد هو قائل الاول وهو ان البيع هو المبادلة مطلقا ووجه هذا التعليل حينئذ ان الآية علقت الحل ابتداء بمطلق المبادلة الا أن يصحبها فساد فصار الحل هو الاصل الثابت الى تحقق الفساد فالفساد على هذا ملحوظ باعتبار كونه مانعا من ثبوت الحل لان وجود المخصص مانع من ثبوت الحكم والاصل عدم المانع فان المعلل بان الاصل عدم الاستجماع الذى هو بمعنى ان الاصل الفساد هو قائل الثانى وهو ان البيع هو المستجمع لشروط الصحة ووجه هذا التعليل حينئذ ان الآية علقت الحل بالبيع المخصوص وهو المستجمع للشروط فثبوت الحل متوقف على اجتماع الشروط فصار اجتماعها ملحوظا ابتداء باعتبار كونه شرطا لثبوت الحل والاصل عدم وجود الشرط والحاصل ان الشئ الواحد يختلف حكمه باختلاف عنوانه والوجه الذى اعتبر فيه ولوحظ به فلما اعتبر الفساد على الاول مانعا من الحل قيل الاصل عدمه لان الاصل عدم المانع ولما اعتبر على الثانى الاستجماع الذى هو بمعنى عدم الفساد شرطا للحل قيل الاصل عدمه لان الاصل عدم وجود الشرط فتأمله فانه فى غاية الحسن والدقة لكنه خفى على الشيخين لان شغفهما بالاعتراض على الشارح منعهما من احسان التأمل وان أمر ابه لا يقال عدم المخصص شرط للحكم والاصل عدم الشرط فيكون الاصل الفساد فلا فرق لانا نقول الملحوظ فى المخصص مانعيته لاشرطية عدمه بدليل ثبوت الحكم عند الجهل بوجود المخصص أو عدمه بخلاف ماجعل شرطا ابتداء لايكفى جهله بل يضر ولابد من تحققه فتامل ولاتكن من الغافلين (قوله فى تعارض مايخل بالفهم) قال شيخ الاسلام أى اليقينى لا الظنى انتهى لا يقال بل الظنى أيضا اذ لاظن مع التعارض لانا نقول هذا انما يصح لو كان احتمال المتعارضين على السواء فى صور أولوية أحدهما مع رجحان أحدهما فى غيرها وليس كذلك كما يعلم من توجيه الشارح للراجح فى هذه المسائل نعم يمكن ان يحف أحدهما بقرينة توجب المعارضة على السواء فى الاولى ومع رجحانه فى الثانية كما لايخفى ولايتجه حينئذ الا العمل بقضية ذلك من الاحتياج الى المرجح لاحدهما فى الاول وتقديم الآخر فى الثانى وبهذا يظهر ما فى شرح المحصول للاصفهانى فى هذا المقام (قوله فقيل هى مجاز فيها عن الدعاء بخير لاشتمالها عليه وقيل نقلت اليها شرعا) أورد شيخنا العلامة ههنا ما ملخصه ان قول الشارح فقيل انها مجاز خلاف مامشى عليه المصنف من انها منقولة اهـ (وأقول) هذا مما يتعجب منه لان الشارح ذكر هذا القول فى معرض التمثيل لهذه القاعدة ولم يذكر انه مختار المصنف ولا انه راجح ولا هو بصدد ذلك وقد علمت أن المثال مما يكفيه الاحتمال بل مجرد الفرض والتقدير فكيف بما قيل فهذا الايراد فى غاية السخافة كما لايخفى على ذوى اللطافة (قوله وقد يكون المجاز) قال شيخ الاسلام قد للتحقيق اهـ (أقول) أى لان كون المجاز بهذه المذكورات كثير لا قليل (قوله بالشكل أو صفة ظاهرة) ينبغى ان المراد المشابهة فيهما وعبارة المنهاج والمشابهة كالاسد للشجاع والمنقوش اهـ وعبارة الاسنوى فى شرحه النوع الثالث المشابهة وهى تسمية الشئ باسم مايشابهه اما فى الصفة وهو ما اقتصر عليه الامام وأتباعه كاطلاق الاسد على الشجاع أو فى

الصورة كاطلاقه على الصورة المنقوشة على الحائط وهذا النوع يسمى المستعار لانه لما أشبهه في المعنى أو الصورة استعرنا له اسمه فكسوناه اياه ومنهم من قال كل مجاز مستعار حكاه القرافى اه (قوله أو صفة ظاهرة) أى ظاهرة الثبوت لموصوفها فقوله لظهور الشجاعة أى ظهور ثبوت الشجاعة له ونسبتها اليه ويحتمل ان المراد ظهور ادراك ذلك للاطلاع على شجاعته بالمشاهدة بخلاف البخر للاحتياج في ادراكه الى مخالطته والقرب منه وهو غير معتاد (قوله أو ظنا لا احتمالا) ينبغى ان المراد الظن والاحتمال باعتبار ما من شانه فى نفسه فلا يرد انه قد يظن عتق العبد فى المستقبل بنحو وعد السيد وان العصير قد يحصل اليأس من تخمره لعارض فينتفى ظن تخمره (قوله وبالضد) أى الضدية وكأنه على حذف المضاف أى ضدية الضد وقضية هذه العلاقة صحة التجوز باطلاق لفظ البياض على السواد ولفظ القيام على القعود والعكس مثلا (قوله والمجاورة) لم أر لها ضابطا وقضية اطلاقها صحة التجوز باطلاق نحو لفظ الارض على النابت فيها من شجر وغيره ولفظ الشفة على الاسنان ولفظ السقف على الجدار بل ولفظ المسجد على ملاصقه من نحو الدور وبالعكس ولا يخلو ذلك عن غرابة وبعد (قوله والزيادة والنقصان) قال العلامة ابن جماعة أوردوا ذلك فى أنواع العلاقة فيكون علاقة وفيه حينئذ بحث لانه يتعين ان يصدق عليه العلاقة وهو اتصال أمر بامر فى معنى وفى النفس من الصدق عليه حينئذ شئ اه (وأقول) يمكن ان يجاب بان فى تعبيرهم بالعلاقة بالنسبة لهذين النوعين تسمحا اذ لا حاجة الى العلاقة فيهما فان اللفظ لم يخرج عن موضوعه فى استعماله فى غيره فليتأمل (قوله نحو واسال القرية أى أهلها) قال المصنف ولقائل أن يقول يحتمل ان الله تعالى خلق فى القرية قدرة الكلام ويكون ذلك معجزة لذلك النبى ويبقى اللفظ على حقيقته لا يقال الاصل عدم هذا الاحتمال لانا نقول هذا معارض بان الاصل عدم المجاز اه وفى العضد وقولهم واسال القرية حقيقة فانها تجيبك أو ان الجدار خلقت فيه ارادة ضعيف اه وقوله فانها تجيبك قال السيد لان الله سبحانه قادر على انطاقها وزمان النبوة زمان خرق العوائد فلا يمتنع نطقها بسؤال النبى عليه الصلاة والسلام اه وقوله ضعيف قال السيد لان جواب الجدار غير واقع على وفق الاختيار فى عموم الاوقات بل ان وقع فانما يقع بتحدى النبى عليه السلام به ولم يكن كذلك فيما نحن فيه هكذا فى الاحكام وأما خلق الارادة فى الجدار فليس مما جرى به العادة فلا يقع الا بالتحدى أيضا اه (قوله فقد تجوز أى توسع بزيادة كلمة أو نقصها الخ) قد أطال ههنا شيخنا العلامة بما لخصه ان الشارح نبه بقوله أى توسع على ان المجاز ههنا بغير المعنى المتقدم وهو كلمة تغير اعرابها بزيادة أو نقصان أو الاعراب المتغير اليه المذكور وان هذا اختيار السكاكى وان الذى عليه الاصوليون كما صرح به السيد فى حاشية المطول هو القول الثانى المذكور بقول الشارح وقيل يصدق الخ وأراد بذلك الاعتراض على الشارح حيث رجح قول غير الاصوليين وضعف قول الاصوليين مع انه فى تقرير كلامهم (وأقول) لا نسلم انه نبه بذلك على ان المجاز ههنا بالمعنى الذى ذكره بل يحتمل انه نبه بذلك على ان المجاز ههنا بمعنى المتوسع فيه بل هو المتبادر من عبارته ولهذا قال الكمال انه نبه بقوله أى توسع على الخلاف فى ان ما ذكر من الزيادة والنقصان مجاز بالمعنى الاصطلاحى أم بمعنى المتوسع فيه وهو معنى لغوى اه ولا خفاء

فاسدا بناء على تناول العقد الفاسد كالصحيح وقيل لا يتناوله ومثال الثانى قوله تعالى ولكم فى القصاص حياة أى فى مشروعيته لان بها يحصل الانكفاف عن القتل فيكون الخطاب عاما أو فى القصاص نفسه حياة لورثة القتيل المقتصين بدفع شر القاتل الذى صار عدوا لهم فيكون الخطاب مختصا بهم ومثال الثالث قوله تعالى واسأل القرية أى أهلها وقيل القرية حقيقة فى الاهل كالابنية المجتمعة لهذه الآية وغيرها نحو فلولا كانت قرية آمنت ومثال الرابع قوله تعالى وأقيموا الصلاة أى العبادة المخصوصة فقيل هى مجاز فيها عن الدعاء بخير لاشتمالها عليه وقيل نقلت اليها شرعا (وقد يكون) المجاز من حيث العلاقة (بالشكل كالفرس لصورته المنقوشة (أو صفة ظاهرة) كالاسد للرجل الشجاع دون الرجل الابخر لظهور الشجاعة دون البخر فى الاسد المفترس (أو باعتبار ما يكون) فى المستقبل (قطعا) نحو انك ميت (أو ظنا) كالخمر للعصير (لا احتمالا) كالحر للعبد فلا يجوز أما باعتبار ما كان كالعبد لمن عتق فتقدم فى مسئلة الاشتقاق (وبالضد) كالمفازة للبرية المهلكة (والمجاورة) كالراوية لظرف الماء المعروف تسمية له باسم ما يحمله من جمل أو بغل أو حمار (والزيادة) نحو ليس كمثله شئ فالكاف زائدة والا فهى بمعنى مثل فيكون له تعالى مثل وهو محال

فى ان هذا المعنى اللغوى قد ذكره الاصوليون فى عداد أنواع المجاز ولهذا قال الصفى الهندى فى نهايته وثانى عشرها أى جهات التجوز المجاز بالزيادة كقوله تعالى ليس كمثله شئ عند من يجعل الكاف زائدة واذا وقع التعارض بين هذا وبين كل ماتقدم كان كل ماتقدم أولى لان فيه زيادة لامعنى لها وهو غير مرضى عند الفصحاء وثالث عشرها عكسه كقوله تعالى واسال القرية وستعرف انه اذا وقع التعارض بين الاضمار والمجاز أيهما أولى اه ولما قال البيضاوى فى المنهاج فى سياق عد أنواع العلاقات تبعا للامام فى المحصول والزيادة والنقصان مثل ليس كمثله شئ واسأل القرية شرحه الاسنوى بقوله العاشرة أى من العلاقات الزيادة وهو أن ينتظم الكلام باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها كقوله تعالى ليس كمثله شئ فان الكاف زائدة بتقدير ليس مثله شئ الخ ثم قال الحادية عشرة النقصان وهو أن ينتظم الكلام بزيادة كلمة فيحكم بنقصانها كقوله تعالى واسال القرية أى أهل القرية الخ ومثله فى شرح المصنف وغيره وهو فى غاية الظهور فى المعنى الذى بدأ به الشارح الا يرى قول الاسنوى كالمصنف وهو أن ينتظم الكلام باسقاط كلمة فيحكم بزيادتها الخ فانه مصرح بأن التجوز هنا بمعنى زيادة كلمة بل كلام الهندى نص فى ذلك ألا ترى قوله عند من يجعل الكاف زائدة وقوله لان فيه زيادة لامعنى لها وهؤلاء ائمة أصوليون فى صدد تقرير كلام الاصوليين مقدمون على مثل السيد فى نقل الاصول بلا تردد من عاقل وقد ذكروا هذا المعنى اللغوى وحينئذ فان أراد السيد بكون الاصوليين على القول الثانى أنهم لم يذكروا الاول الذى بدأ به الشارح فهو ممنوع منعا فى غاية الوضوح مؤيدا بأن من يقدم عليه فى نقل الاصول قرر هذا المعنى فى سياق تقرير كلام أهل الاصول غاية مافى الباب أن يلزم مخالفة الظاهر فى ذلك السياق والامر فيه هين لا يقال لزوم ماذكر يدل على ارادتهم القول الثانى لانا نقول مجرد ذلك لا يقاوم الصرائح التى تقررت فى ارادة الاول على انه يحتمل احتمالا قريبا ان يريد السيد بمجرد نفى الاول عن الاصوليين بالمعنى الذى ذكره صاحب المفتاح وهو الكلمة التى تغير اعرابها أو الاعراب المتغير اليه لا بالمعنى الذى أراده الشارح وهو التوسع المذكور فلا اشكال أصلا وبما تقرر يظهر اندفاع مافى حواشى التلويح الخسروية فى هذا المقام (قوله حيث استعمل نفى مثل المثل الخ) المقصود انه استعمل مثل المثل فى نفس المثل والقرية فى أهلها فان ذلك هو محل التجوز دون النفى والسؤال ويجوز أن يريد ان التجوز فى لفظ اسأل كما سيأتى عن السيد فى الكلام على قوله كما فى قوله واسأل القرية فى شرح قول المصنف وعدم وجوب الاطراد (قوله وليس ذلك من المجاز فى الاسناد) أى لان الاسناد فيه على هذا التقدير الى ماهو له وهذا جواب اعتراض على قوله وقيل يصدق عليه (قوله والسبب للمسبب الخ) ينبغى ان التقدير وسببية السبب منسوبا للمسبب وكلية الكل منسوبا للبعض وتعلق المتعلق منسوبا للمتعلق لان العلاقة هى السببية والكلية والتعلق (قوله وما بالفعل على ما بالقوة) فيه أمران الاول ان قضية سياقه ان التقدير وقد يكون بما بالفعل على ما بالقوة ولا يخفى فساده فلابد فى تصحيحه من المصير الى حذف المضافين والتقدير وقد يكون باطلاق لفظ ما بالفعل على ما بالقوة أى باطلاق لفظ الشئ المتصف بصفة بالفعل على الشئ المتصف بتلك الصفة بالقوة كاطلاق لفظ المسكر الموضوع للخمر المتصف بالاسكار بالفعل على الخمر المتصف به بالقوة وانما قدم على هذا قوله وبالعكوس لعدم تأتيه فيه اذ اللفظ المتناول لما بالقوة حقيقة

والقصد بهذا الكلام نفيه (والنقصان) نحو واسأل القرية أى أهلها فقد تجوز أى توسع بزيادة كلمة أو نقصها وان لم يصدق على ذلك حد المجاز السابق وقيل يصدق عليه حيث استعمل نفى مثل المثل فى نفى المثل وسؤال القرية فى سؤال أهلها وليس ذلك من المجاز فى الاسناد (والسبب للمسبب) نحو للامير يد أى قدرة فهى مسببة عن اليد وبها تحصل (والكل للبعض) نحو يجعلون أصابعهم فى آذانهم أى أناملهم (والمتعلق) بكسر اللام (للمتعلق) بفتحها نحو هذا خلق الله أى مخلوقه ورجل عدل أى عادل (وبالعكوس) أى المسبب للسبب كالموت للمرض الشديد لانه سبب له عادة والبعض للكل نحو فلان يملك ألف رأس من الغنم والمتعلق بفتح اللام للمتعلق بكسرها نحو بأيكم المفتون أى الفتنة وقم قائما أى قياما (وما بالفعل على ما بالقوة)

متناول لما بالفعل كذلك أيضا كلفظ الخمر فانه متناول حقيقة للمسكر بالفعل والثانى انه قد يعبر
عن هذا بمجاز الاستعداد وأورد عليه ان هذه العلاقة يغنى عنها قوله فيما مرّ أو باعتبار ما يكون أى
يؤل اليه وأجيب بالمنع فان المستعد للشئ قد لا يؤل اليه بأن يكون مستعدا له ولغيره قال شيخ
الاسلام وفيه نظر لان ماذكره فيه آت فى اعتبار ما يكون ظنا مع أنّ الجواب بذلك لا ينحصر فيما
ذكره آخرا اه (وأقول) يمكن الفرق بأن النظر فيما سبق الى مجرّد الأول اليه وهنا الى مجرّد
الاستعداد فليتامل (قوله كالمسكر للخمر فى الدن) لا يخفى ان المثال يكفى فيه صدقه على تقدير فلا
ينافى انه لا يتعين فى مثل هذا كونه مجازا كما يعلم من قول المصنف السابق ومن ثم كان اسم الفاعل
حقيقة فى الحال أى حال التلبس مع ما شرحنا به (قوله وقد يكون المجاز فى الاسناد) قال شيخ
الاسلام مراده بالمجاز هنا مطلقه لا ما عرفه بما مر انتهى (وأقول) ينبغى أن يراد بمطلقه ما يسمى
بلفظ المجاز اذ ليس بين المجاز المار تعريفه والمجاز فى الاسناد قدر مشترك لاختلاف حقيقتهما
لان ذلك لفظ مخصوص وهذا اسناد كذلك الا ان يراد بالقدر المشترك بينهما أحد الامرين
الصادق بكل منهما والثانى أنّ المعنى قد يقتضى تعلق قوله فى الاسناد بالمجاز بمعنى التجوز لكن
الموجود فى عبارة المصنف ما هو ضمير المجاز وهو لا يعمل وان عبر الشارح بالاسم الظاهر
ايضاحا للمعنى فينبغى تعلقه اما بكون حالا لها على التمام أو بمحذوف حالا لها على النقصان
والمعنى وقد يكون المجاز كائنا فى الاسناد أى فى عداده ومن افراده (قوله بأن يسند الشئ لغير
من هو له لملابسة بينهما) قال شيخنا العلامة عرفه البيانيون باسناد الفعل أو معناه الى ملابس له
غير ما هو له بتأول فخرج نحو قولك الحيوان جسم وقولك جاء زيد غالطا مريدا عمرا وقول الدهرى
أنبت الربيع البقل وقولك جاء زيد وأنت تعلم انه لم يجئ والثالث والرابع داخلان فى عبارة
الشارح انتهى (وأقول) ما زعمه من دخول الثالث والرابع ممنوع منعا واضحا اما الرابع
فلخروجه بقوله لملابسة بينهما ضرورة ان الاسناد فيه ليس لاجل الملابسة واما الثالث فلخروجه
بقيد الحيثية المفهومة من قوله غير ما هو له أى من حيث انه غير ما هو له لان الامور التى تختلف
بالاعتبار يعتبر فيها قيد الحيثية حتى انه يكون بمنزلة المذكور كما هو مشهور والاسناد هنا ليس
الى غير ما هو له من حيث انه غير ما هو له ضرورة اعتقاد المتكلم أنه الى ما هو له فتدبر (قوله
فمعنى زادتهم على الاول ازدادوا بها) قال شيخنا العلامة يعنى فزاد المسند مجاز فى ازداد ووقع
بين الفاعل وهو ضمير المؤمنين والمفعول وهو ضمير الآيات قلب فجعل كل مكان الآخر ولا
يخفى ما فيه من التعسف والاقرب ما قاله العضد ان زادت مجاز فى التسبب العادى أى تسببت
فى الزيادة على ان فى تأويل الشارح نظرا من وجه آخر وهو ان زاد القاصر وازداد مطاوعا
زاد المتعدى كما صرح به فى شرح خطبة الكتاب فهما بمعنى واحد وزاد فى الآية على التأويل
المذكور قاصر كما لا يخفى على المتأمل اه (وأقول) لا يخفى على متأمل محافظ على القواعد خروج
هذا الاعتراض عن قانون البحث فهو غير متوجه وذلك لانه أورده على الشارح بدليل قوله
على ان فى تأويل الشارح نظرا من وجه آخر مع ان الشارح حاكله عن القوم المذكورين
لانه فى تقرير قولهم ولم ينتصب لاختياره ولا للاحتجاج له وقد اشتهر انه لا تعترض الحكاية
فالشيخ لفرط شغفه بالاعتراض على الشارح وقع فى مخالفة القانون من حيث لا يدرى مع ان

كالمسكر للخمر فى الدن (وقد
يكون) المجاز (فى
الاسناد) بان يسند الشئ
لغير من هو له لملابسة بينهما
نحو قوله تعالى واذا تليت
عليهم آياته زادتهم ايمانا
أسندت الزيادة وهى فعل الله
تعالى الى الآيات لكون
الآيات المتلوة سببا لها عادة
(خلافا لقوم) فى نفيهم
المجاز فى الاسناد فمنهم من
يجعل المجاز فيما يذكر منه فى
المسند ومنهم من يجعله فى
المسند اليه فمعنى زادتهم على
الاول ازدادوا بها وعلى
الثانى زادهم الله تعالى

اعتراضه هذا بقرض توجيهه مدفوع * اما الوجه الاول منه فما زعمه فيه من التعسف ممنوع
اذ لا تعسف فى القلب كيف وقد قبله السكاكى مطلقا وقال انه مما يورث الكلام ملاحة وقبله
صاحب التلخيص حيث اشتمل على نكتة غير الملاحة التى أورثها نفس القلب وهى هنا المبالغة
فى سببية الآيات حتى كانها فاعل الزيادة * وأما الوجه الثانى منه فان كان حاصله ان زاد فى
الآية على التاويل قاصر فهو بمعنى ازداد فلا يصح ان يكون مجازا عنه لاتفاقهما فى المعنى فلا
معنى للتجوز باحدهما عن الآخر كان مندفعا بل لم يكن له منشأ الا الالتباس لان اتفاقهما
فى المعنى ليس بحسب الاصل بل بواسطة التجوز فلا يكون مانعا منه ومما يدل على ان زاد فى
الآية هو المتعدى لا القاصر تعديه الى المفعول به وهو ضمير المؤمنين فلولا انه المتعدى اصالة
لما صح نصبه لذلك الضمير على المفعولية وبهذا يندفع أيضا قول شيخنا الشهاب مانصه ويمكن
ان تقول ان زاد يصح ان يستعمل بمعنى انداد اذا كان زاد مطاوعا لزاد المتعدى وحينئذ فلا
يكون مجازا انتهى وجه اندفاعه ان تعديه ههنا مانع من كونه المطاوع لزاد المتعدى وموجب
لكونه هو زاد المتعدى تجوز به عن اللازم على ان مجرد الصحة لا يمنع من المقصود لان هؤلاء
القوم فى مقام تاويل الآية لما قام عندهم من الادلة على نفى المجاز فى الاسناد فيكفيهم صحة
كون زاد ههنا هو المتعدى وان صح أيضا ان يكون هو القاصر لانهم ليسوا فى مقام الاستدلال
بالآية حتى يرد عليهم احتمال وجه آخر بل فى مقام تاويلها ليوافق ماثبت عندهم بادلة أخرى
فاحسن التامل فى المقام ثم لقائل أن يقول ان تعديه الى المفعول به مانع من التجوز به عن
اللازم لان التعدى واللزوم يدوران على المعنى فاذا كان بمعنى اللازم كيف يتعدى الى
المفعول به الا ان يمنع دورانهما كليا على المعنى فليتامل (قوله اطلاقا للآيات) قال شيخنا
العلامة أى اضميرها واطلاق الآيات أو ضميرها عليه تعالى مع كون الاسماء توقيفية محل منع
انتهى (وأقول) هذا الاعتراض مما لا وجه له اما أولا فلان كون الاسماء توقيفية أحد أقوال
فيها فلا توجه لهذا الاعتراض حتى يثبت ان هؤلاء القوم من القائلين به وذلك غير معلوم فالجزم
بالاعتراض من غير اثبات ما يتوقف عليه بل من غير تعرض له رأسا فاسد قطعا وقد قرر الائمة
انه لا يصح الاعتراض بمجرد الاحتمال لكن الشيخ كثيرا ما يهمل ذلك غفلة عما ذكر أو محافظة
على ترويج اعتراضه واما ثانيا فلو سلم ان هؤلاء القوم من القائلين بذلك لم يتوجه عليهم هذا
الاعتراض لان هذا الاطلاق فى كلام الله تعالى والخلاف انما هو فى اطلاق غيره تعالى فحاصل
كلامهم انه تعالى أطلق هنا ضمير الآيات على ذاته تعالى وهذا غير محل النزاع قطعا بل هذا من
جملة التوقيف الوارد نعم يتوجه عليهم انه يلزم اثبات التوقيف بمجرد الاحتمال لاحتمال الآية لغير
هذا الوجه من التاويل كالتأويل الاول وكالاسناد المجازى الذى هو مذهبنا وأن يجوز اطلاق
الآيات عليه تعالى فى سائر المحال لورود التوقيف به لكن هذا شئ آخر غير ما أورده الشيخ كما لا
يخفى مع انهم يمكنهم دفعه بانه قام عندهم ما يمنع الاسناد المجازى ولما أورد عليهم الآية ذكروا فى
دفعها عنهم هذا التاويل على سبيل الاحتمال الكافى فى مثل ذلك فكانهم قالوا لا ترد علينا
الآية لاحتمالها هذا المعنى فليتامل (قوله ومنع الامام الرازى الحرف مطلقا) أقول لا ينافى
نقل المصنف الاطلاق عنه وقول الشارح فى تفسيره أى قال لا يكون فيه مجاز افراد لا بالذات

اطلاقا للآيات عليه تعالى
لاسناد فعله اليها (و) قد
يكون المجاز (فى الافعال
والحروف وفاقا لابن
عبد السلام والنقشوانى)
مثاله فى الافعال ونادى
أصحاب الجنة أى ينادى
واتبعوا ماتتلوا الشياطين
أى تلته وفى الحروف فهل
ترى لهم من باقية أى ماترى
(ومنع الامام) الرازى
(الحرف مطلقا) أى قال
لا يكون فيه مجاز افراد لا
بالذات ولا بالتبع لانه لا يفيد
الا بضمه الى غيره فان ضم
الى ما ينبغى ضمه اليه فهو
حقيقة أو الى ما لا ينبغى
ضمه اليه فمجاز تركيب

ولا بالتبع قول المحصول اما الحرف فلا يدخل فيه المجاز بالذات لجواز انه أراد بالمجاز بالذات مجاز الافراد مطلقا بدليل قوله عقب ذلك لان مفهومه غير مستقل بنفسه بل لابد وان ينضم الى شئ آخر لتحصل الفائدة فان ضم الى ما ينبغي ضمه اليه فهو حقيقة والا فهو مجاز في التركيب لا في المفرد انتهى و بذلك يتضح ان كلام الامام في هذا المقام في مجاز الافراد دون مجاز التركيب (قوله قال النقشوانى من أين انه مجاز تركيب بل ذلك الضم قرينة مجاز الافراد) أقول هذا أحد أمرين اعترض بهما على الامام والامر الثانى انه لو لم يدخل المجاز بالذات فى الحرف لما دخل فيه الحقيقة بالذات ولو كان كذلك ما صح ما ذكره فى الباب الثامن فى تفسير الحروف فانه ذكر أكثر الحروف وبين مسمياتها على طريق الحقيقة بيان الملازمة هو انه لو تعذر دخول المجاز فى الحرف وحده بل فى التركيب لوجب عدم دخول الحقيقة فيه وحده بل فى التركيب فكونه حقيقة أو مجازا انما يكون فى التركيب لا فى المفرد وليس كذلك لما ذكره فى الباب الثامن فى تفسير الحروف وقد حكى الاصفهانى الامرين فى شرحه للمحصول معبرا عن الاول بقوله ثم نقول ما الدليل على انه اذا ضم الى ما لا ينبغي ضمه اليه فهو مجاز فى التركيب لا فى الافراد ولم لا يجوز أن يكون المنضم الى شئ غيره لائم له يصير قرينة فى المجاز المفرد وهذا كما تقول فى لفظ الاسد اذا ضم الى ما لا ينبغي أن يضم اليه بان تقول رأيت أسدا يرمى صار ذلك قرينة دالة على انه أراد بلفظ الاسد معناه المجازى وهذا مجاز فى المفرد دون التركيب انتهى ثم أجاب عن الامرين أما عن الاول فبقوله فالجواب عنه أن تقول الدليل عليه ما بينا من كون الحرف لا يفيد معنى أصلا عند الافراد بل يجرى مجرى المهملات فاستحال ان تفيده القرينة ما ذكرتم واما المثال المستشهد به فهو فاسد اما أولا فلان قوله رأيت أسدا لا يفتقر فى كونه حقيقة الى قرينة أصلا الى آخر ما ذكره وانما تركته لسقم النسخة الواقعة لى منه فى هذا المحل وأشار بقوله ما بينا الخ الى ما بسطه قبل مما حاصله ان الحروف موضوعة لنسب مخصوصة بين الشيئين والنسب المخصوصة بين الشيئين بدون ذكر المنتسبين لا تفهم أصلا قال والقضية الاولى نقلية نقلها ابن الحاجب فى كتبه الادبية والاصولية والقضية الثانية بديهية انتهى (قلت) ولعل سكوت الشارح على كلام النقشوانى وعدم تعرضه لهذا الجواب لانه لا يسلم القضية الثانية ولا بداهتها بل النسب المذكورة تفهم فى الجملة بدون ذكر المنتسبين وان لم يتعين الا بذكرهما أو يسلمها لكنه يمنع الاستحالة المذكورة اذ توقف أصل دلالة الحرف على المضموم اليه لا ينافى كون ذلك المضموم قرينة على التجوز بالحرف واستعماله وحده فى مناسب معناه الموضوع له وأما عن الثانى فبقوله لا نسلم ان ما ذكره فى الباب الثامن يقتضى كون الحقيقة تتطرق الى الحروف غاية ما فى الباب انه ذكر معانى الحروف ولم يذكر ان الحروف تفيدها عند الافراد بل معناه ان لها معان تفيدها عند التركيب على ما يقتضيه حده وعرف من مذهبه انتهى (قوله نحو قوله تعالى ولاصلبنكم فى جذوع النخل) أى عليها قال شيخ الاسلام استعمل فى التى للظرفية للاستعلاء لعلاقة هى مشابهة تمكنهم على الجذوع كتمكن المظروف فى ظرفه انتهى وقضيته ان ذلك من قبيل الاستعارة وقد يقال ظاهر كلام النقشوانى انه من قبيل المجاز المرسل والقرينة الضم الى ما لا ينبغي فهو قريب من جعل

قال النقشوانى من اين أنه مجاز تركيب بل ذلك الضم قرينة مجاز الافراد نحو قوله تعالى ولاصلبنكم فى جذوع النخل أى عليها (و) منع أيضا (الفعل والمشتق) كاسم الفاعل فقال لا يكون فيهما مجاز (الا بالتبع) للمصدر أصلهما فان كان حقيقة فلا مجاز فيهما واعترض عليه بالتجوز بالفعل الماضى عن المستقبل والعكس كما تقدم من غير تجوز فى أصلهما

الاستحالة قرينة (قوله وبان الاسم المشتق يراد به الخ) وبان اسم الفاعل يراد به المفعول واسم المفعول يراد به الفاعل من غير تجوز في أصلهما كما ذكر ذلك الاصفهاني في شرح المحصول حيث قال الثاني أي من وجوه النظر قوله المشتق لا يدخل عليه المجاز الا بعد الدخول على المصدر يبطل باسم الفاعل اذا أريد به المفعول واسم المفعول اذا أريد به الفاعل مع عدم دخول المجاز في المصدر كما في أمثلة المجاز انتهى (قوله وكان الامام فيما قاله نظرا الى الحدث مجردا عن الزمان) أقول عبارة الامام ظاهرة في موافقة هذا الجواب فانه قال واما الفعل أي واما عدم دخول المجاز فيه بالذات فهو لفظ دال على ثبوت شيء لموضوع غير معين في زمان معين فيكون الفعل مركبا من المصدر وغيره فلما لم يدخل المجاز في المصدر استحال دخوله في الفعل الذي لا يفيد الا ثبوت ذلك المصدر لشيء انتهى ثم قال واما المشتق فالم يتطرق المجاز الى المشتق منه لا يتطرق الى المشتق الذي لا معنى له الا انه أمر ما حصل له المشتق منه انتهى فتامل قوله فلما لم يدخل المجاز في المصدر الخ وقوله فالم يتطرق المجاز الى المشتق منه الخ تجده كالصريح بان كلامه ليس الا باعتبار مجرد المصدر في نفسه لا باعتبار قيد الزمان الخارج عنه واما ما أجاب به الكمال وقال انه الاقرب فيتوجه عليه ان المصدر في القسم الثاني من الاستعارة التبعية الذي ذكره وحمل عليه كلام الامام لا تجوز فيه في نفسه اذ الضرب في نفسه في طرفي المشبه والمشبه به بمعنى واحد بل باعتبار قيد الزمان الخارج عن المصدر فالحمل عليه خروج عن ظاهر عبارة المحصول المذكورة ففي دعوى الاقربية نظر وكذا في قوله ومن تامل كلام المحصول ظهر له سلوك الامام طريق البيانيين انتهى والله سبحانه ولي التوفيق ثم يرد على جواب الشارح ما تقدم عن الاصفهاني وهو اسم الفاعل اذا أريد به المفعول واسم المفعول اذا أريد به الفاعل مع عدم التجوز في المصدر أي نحو من ماء دافق أي مدفوق وسر كاتم أي مكتوم وحجابا مستورا أي ساترا وانه كان وعده مأتيا أي آتيا على أحد الاقوال الا ان يجيب بان الامام يمنع التجوز في ذلك اذ كل من اسم الفاعل واسم المفعول فيما ذكر يمكن تصحيح ظاهره والاستغناء عن التجوز فيه أو يمنع عدم التجوز في المصدر لجواز ان يكون اسم الفاعل انما تجوز به عن المفعول بعد التجوز بمصدر المعلوم عن مصدر المجهول وأن يكون اسم المفعول انما تجوز به عن الفاعل بعد التجوز بمصدر المجهول عن المعلوم فليتامل (قوله ولا يكون المجاز في الاعلام الخ) أقول ههنا مقامان * الاول ان العلم باعتبار استعماله في المعنى العلمي هل هو مجاز أولا والثاني انه هل يصح التجوز باستعماله في معنى آخر مناسب للمعنى العلمي ولا يخفى ان كلام المصنف كغيره ليس الا في المقام الاول وهو الذي خالف فيه الغزالي وبه يصرح تقرير الشارح لكلامه الآتي الى قوله لصحة الاطلاق عند زوالها وقوله لانه لا يراد منه الصفة وقد كان قبل العلمية موضوعا لها وحينئذ فكلام المصنف هذا لا ينافي التجوز باستعمال العلم في معنى مناسب للمعنى العلمي وانك اذا قلت مثلا رأيت اليوم حاتما وأردت به شخصا معينا لكونه شبيها بحاتم في الجود كان مجازا لكونه استعارة تصريحية وهي من اقسام المجاز ولما التبس الحال على الكوراني ولم يتنبه للتمييز بين المقامين ولم يراجع مبسوطات الائمة ليعرف ان فرض هذه المسئلة ماذا وتوهم ان كلام المصنف في المقام الثاني وان خلافية الغزالي فيه خبط خبط عشواء وقال ما نصه وما ذهب اليه المصنف

وبان الاسم المشتق يراد به الماضي والمستقبل مجازا كما تقدم من غير تجوز في أصله وكان الامام فيما قاله نظرا الى الحدث مجردا عن الزمان (ولا يكون) المجاز (في الاعلام) لانها ان كانت مرتجلة

خلاف ما عليه المحققون اذ قالوا اذا قلت رأيت حاتما وأردت به شخصا معينا وانما أطلقت عليه لفظ حاتم بعد التشبيه به فى الجود فهو مجاز لكونه استعارة تصريحية وهى مجاز لغوى عند المحققين وكذلك اذا قلت رأيت اليوم أبا لهب واردت شخصا معينا وقصدت كونه كافرا مثله يكون استعارة فما ذكره الغزالى هو كلام فى غاية الحسن والدقة فلا وجه لعدم قبوله انتهى فما أحقه بقول القائل

سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

وقوله

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

ثم رأيت شيخ الاسلام اشار الى مضمون ما ذكرته فراجعه وفى شرح المنهاج للمصنف واعترض النقشوانى على قولهم ان المجاز لا يدخل فى الاعلام بأن القائل يقول جاءنى تميم أو قيس وهو يريد طائفة من بنى تميم وهذا مجاز لا حقيقة وتميم اسم علم فقد تطرق المجاز الى العلم لما بين هؤلاء وبين المسمى بذلك العلم من التعلق وفى هذا الاعتراض نظر انتهى (قلت) ويمكن توجيه النظر بان المنفى مجازية العلم باعتبار معناه العلمى لا مطلقا كما علم مما تقرر ولعل هذا الاعتراض بالنظر لمن أطلق نفى المجازية عنه وقد علم مما ذكرنا ومما سبق فى الكلام على تعريف الحقيقة ان الاعلام تتصف بكل منهما خلافا للامام وغيره (قوله أى لم يسبق لها استعمال لغير العلمية) أقول يجوز حمل الفى العلمية على الحضور أى لغير العلمية الحاضرة فيخرج عنه ما استعمل علما ثم نقل علما آخر أيضا وبذلك يندفع ما أورده شيخ الاسلام كالكمال هنا (قوله فواضح) قال شيخنا العلامة غير واضح اذ المجاز يكفى فيه سبق الوضع بمجرده انتهى (وأقول) لا وجه للتوقف فى وضوحه بالنسبة للشق الثانى وهو المنقولة لغير مناسبة اذ النقل لغير مناسبة ينافى اعتبار العلاقة المعتبرة فى المجاز التى هى مناسبة مخصوصة بين المعنى الحقيقى والمعنى المجازى فينافى المجاز وأما بالنسبة للشق الاول وهو المرتجل المفسر بالتى لم يسبق لها استعمال لغير العلمية فالتوقف فى محله وقد سبقه اليه غيره كالكمال واشار شيخ الاسلام الى جوابه بقوله وتعبيرهم فيه بالاستعمال جرى على الغالب أى من انه اذا لم يسبق الاستعمال فى معنى لم يسبق الوضع لذلك المعنى بناء على ان الغالب انه اذا وضع اللفظ لمعنى استعمل فيه وحينئذ فالمراد بحسب الحقيقة نفى سبق الوضع ويوجه افادة العبارة له بحملها على الكناية وهى اطلاق اللفظ مرادا منه لازم معناه لان الوضع لازم للاستعمال أى بحسب الغالب واللزوم فى الكناية يكتفى فيه بمثل ذلك كما يعرف من محله فيثبت الوضوح ويندفع التوقف فيه (قوله وعدمها أولى) أقول من وجوه الاولوية اعتبار العلاقة للمجاز وهى منتفية عن العلم قطعا (قوله ويعرف المجاز أى المعنى المجازى) أقول فيه اطلاق المجاز على المعنى وهو صحيح خلافا لبعضهم فقد قال فى التلويح ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى أو على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع فى عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملازمة الظاهرة فيكون مجازا لا خطأ أو حمله على خطأ العوام من خطأ الخواص انتهى (قوله بتبادر غيره) قال العضد يرد عليها أى على هذه العلامة المشترك اذا استعمل فى معناه المجازى اذ لا يتبادر غيره للتردد بين معانيه وعدم تبادر شئ منها وانه علامة الحقيقة وليس بحقيقة فان أجيب بانا لا نسلم انه لا يتبادر غيره بل يتبادر أحد معنييه لا على التعيين وهو غيره قلنا لو صح ذلك لصدق على المعنى انه

أى لم يسبق لها استعمال لغير العلمية كسعاد أو منقولة لغير مناسبة كفضل فواضح أو لمناسبة كمن سمى ولده مبارك لما ظنه فيه من البركة فكذلك لصحة الاطلاق عند زوال الهاز خلافا للغزالى فى متلمح الصفة) بفتح الميم الثانية كالحارث فقال انه مجاز لانه لا يراد منه الصفة وقد كان قبل العلمية موضوعا لها وهذا الخلاف فى التسمية وعدمها أولى (ويعرف المجاز أى المعنى المجازى اللفظ (بتبادر غيره) منه الى الفهم (لولا القرينة) ومن المصحوب بها المجاز الراجح وسياتى

يتبادر غيره اذ غير المعين غير معين وذلك علامة المجاز فليكن مجازا في المعين فلا يكون مشتركا بل متواطئا انتهى ثم حكى في الجواب ما بينه السيد بقوله وتحرير الجواب انه انما يصح ماذكرتم من لزوم كونه مجازا في المعين وحقيقة في غير المعين حتى لايكون مشتركا بل متواطئا أن لو تبادر الى الفهم مفهوم أحدهما لابعينه على انه المراد واللفظ موضوع للقدر المشترك الذي هو هذا المفهوم ومستعمل فيه وليس كذلك فانا نعلم ان المراد أحدهما بعينه اذ اللفظ يصلح بحسب الوضع لكل واحد من المعنيين بخصوصه وهو مستعمل في خصوصية أحدهما لكنا لانعلمه بل نجزم ان المراد اما هذا المعين واما ذلك المعين وهذا هو المراد بتبادر غيره وكل واحد منهما مغاير للمعنى المجازي فنحن نجزم بارادة معين مغاير للمعنى المجازي وان لم نعلمه بخصوصه فيصدق عليه انه يتبادر غيره وان كان تبادره على الاجمال فانتفى عنه علامة الحقيقة بل وجدت له علامة المجاز ولا يصدق على شئ من المعنيين انه يتبادر غيره بل هنالك يتردد بينه وبين غيره فانتفى عنه علامة المجاز بل وجدت له علامة الحقيقة انتهى (قوله ويؤخذ مما ذكر ان التبادر من غير قرينة تعرف به الحقيقة) وأقول وجه الاخذ ان الغير في قول المصنف ويعرف بتبادر غيره لولا القرينة ليس المراد به في الواقع الا الحقيقة فاذا كان المجاز يعرف بتبادر غيره الذي هو بحسب الواقع الحقيقة لولا القرينة فالحقيقة الذي هو ذلك الغير يعرف بتبادره من غير قرينة وهذا في غاية السداد والوضوح وليس مبنيا كما ترى على انعكاس العلامة فان قيل لانسلم ان ذلك الغير ينحصر في الحقيقة بل منه اللفظ الموضوع قبل استعماله قلنا اللفظ قبل الاستعمال لا يوصف بتبادر المعنى منه لان تبادر المعنى من اللفظ انما يتصور حين استعماله في المعنى وأما معرفة أن معناه كذا للعلم بانه وضع له فليس من قبيل تبادر المعنى من اللفظ فاللفظ الذي يتبادر منه المعنى لايكون الا الحقيقة فتدبره وحينئذ لايرد ما يقال ان هذه العلامة للحقيقة تنتقض بالمشترك لانه لايتبادر شئ من معانيه أما أولا فالعلامة لايجب انعكاسها كما علمت فلا يضر تخلف هذه العلامة عن المشترك وأما ثانيا فلا نسلم الانتقاض المذكور أما على قول الشافعي ومن وافقه ان المشترك عند تجرده عن القرائن ظاهر في معنييه أو معانيه فظاهر وأما على قول غيره فكل واحد من معنييه أو معانيه يتبادر منه على البدل كما تقدم ايضاحه في كلام السيد السابق قريبا وذلك كاف كما لايخفى ثم رأيت ماسيأتي عن شرح المنهاج للمصنف واذا علمت ذلك علمت بطلان ماشنع به شيخنا العلامة حيث قال في قول الشارح ويؤخذ مما ذكر الخ مانصه الذي يؤخذ من الاثبات هو النفي فالماخوذ في معرفة الحقيقة هو انتفاء تبادر غير المعنى علامة الحقيقة لاتبادر المعنى كما قاله الشارح والا انتقض بالمشترك ويدل لما قلنا قول العضد ومنها ان يتبادر غيره الى الفهم لولا القرينة عكس الحقيقة فانها تعرف بان لايتبادر غيره لولا القرينة انتهى ثم اعلم ان هذا الاخذ مبنى على وجوب انعكاس العلامة وقد نقله الشارح فيما مر انتهى ووافقه شيخنا الشهاب على مضمونه وذلك لانك قد علمت بطلان الحصر في قوله الذي يؤخذ من الاثبات هو النفي وفي قوله فالمأخوذ الخ اذ قد بان لك بما لامزيد عليه وضوح الاخذ الذي ذكره الشارح بالوجه الذي بيناه وكان الشيخ توهم ان وجه الاخذ منحصر في المقابلة وتوهم ان هذا الاثبات لايقابله الا النفي وغاب عنه ما بيناه مما هو في غاية الوضوح وكذا بطلان قوله والا انتقض

ويؤخذ مما ذكر أن التبادر من غير قرينة تعرف به الحقيقة

بالمشترك

بالمشترك اذ قد بان لك ان لا انتقاض وقوله ثم اعلم الخ اذ قد بان لك عدم البناء على ما ذكر على ان عدم وجوب انعكاس العلامة لا ينافي صحة انعكاسها في بعض المواد لخصوص تلك المادة نظير قولهم الموجبة الكلية لا تنعكس كلية بمعنى انه لا يصح كليا انعكاسها كلية مع صحة انعكاسها كلية في بعض المواد كما صرحوا به فما المانع من صحة عكس هذه العلامة لخصوص هذه المادة وانما يقع اذا كان اعتباره من حيث كونه عكس العلامة من حيث كونها علامة فتدبر ولا تكن من الغافلين وأما قوله ويدل لما قلنا قول العضد الخ فجوابه أما أولا فلم يقم عقل ولا نقل على امتناع مخالفة العضد خصوصا من مثل الشارح فان اعتقد الشيخ ان الشارح لم يطلع على ما في العضد فهو بلاء عظيم لا يصدر مثله الا عمن ابتلي بفساد عقله وان اعتقد أنه اطلع عليه لكنه أخطأ في مخالفته فان اعتقد ان الخطأ لمجرد مخالفة العضد من حيث مجرد كونها مخالفة العضد فهو جنون لا يعبأ به ذوو العقول وان اعتقد انه لانحصار الصحة فيما قاله العضد في خصوص هذا المحل وفساد ما قاله الشارح فيه فقد اتضح بطلان ذلك بما لا مزيد عليه وقد خالف العضد هنا من عداه من شراح مختصر ابن الحاجب في تفسير قول ابن الحاجب عكس الحقيقة ففسروه على وفق ما قاله الشارح كما أوضح ذلك السعد والسيد في حاشيتيهما ولم يعترضا عليهم بما قاله العضد ولا نازعاهم في صحة ما قالوه بل وجه السيد اختيارهم ذلك من جهتين بسطهما والعجب من الشيخ حيث لم يتعرض لذلك وكانه لم يطلع عليه بل هو الظاهر أو قصد ترويج اعتراضه بسكوته عنه لكنه بعيد وأما ثانيا فجعل العضد العلامة عدم تبادر الغير لولا القرينة لا ينافي جعلها التبادر من غير قرينة كما ذكره الشارح موافقا لما ذكره من عدا العضد من شراح المختصر حتى يرد بكلامه كلام الشارح اذ ليس في كلامه ما يفيد الحصر فيما قاله ولا ما ينفي ما قاله غيره لظهور ان عدم تبادر غير الشيء صادق بتبادر الشيء ومجامع له فكيف يعترض أحدهما بالآخر فاعتبروا يا أولي الابصار * وأما ثالثا فالتمسك بكلام العضد ليس أولى من التمسك بكلام غيره كامام الاسلام والمسلمين الامام فخر الدنيا والدين قال في المحصول أحدها ان يسبق المعنى الى أفهام جماعة من أهل اللغة عند سماع اللفظ من دون قرينة فيعلم انها حقيقة فيه انتهى وكالامام صفي الدين الهندي قال في نهايته أحدها ان يتبادر المعنى الى فهم جماعة من أهل اللسان عند سماع اللفظ من غير قرينة والمتبادر الى الفهم هو الحقيقة وكالامام العلامة القاضي البيضاوي قال في منهاجه علامة الحقيقة سبق الفهم قال الجمال الاسنوي في شرحه وهو أي علامة كون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه أمران أحدهما سبقه الى افهام جماعة من أهل اللغة بدون قرينة لان السامع لولم يعلم ان الواضع وضعه له لم يسبق فهمه اليه دون غيره ثم أورد المشترك وأجاب عنه بما سيأتي عن المصنف وقال المصنف في شرحه العلامة الاولى من علامتي الحقيقة تبادر الذهن الى فهم المعنى من غير قرينة فان قلت ما ذكرتم منقوض طردا وعكسا أما الطرد فلان المجاز المنقول والمجاز الراجح مما يتبادر معنى كل منهما المجازي من غير قرينة دون حقيقتهما واما العكس فلان المشترك حقيقة في مدلولاته مع عدم تبادر شيء منها الى الفهم قلت أما المنقول فغير وارد لان المنقول اليه انما يتبادر لانه حقيقة فيه وكونه مجازا فيه أيضا لا ينافي كونه حقيقة فيه لما عرفت من ان اللفظ الواحد قد يكون حقيقة ومجازا وأما عدم تبادر

الحقيقة الاصلية فاصيرورتها الآن مجازا عرفيا واما المجاز الراجح فقال صفى الدين الهندى هو
نادر والتبادر فى الاغلب يختص بالحقيقة وتخلف المدلول عن الدليل الظنى لا يقدح فيه الاترى
ان الغيم الرطب فى الشتاء دليل وجود المطر وتخلفه فى بعض الاوقات لا يقدح فى كونه دليلا
عليه لاسيما فى المباحث اللغوية والامارات الاعرابية وأما اللفظ المشترك فاحسن ما يجاب به
عنه ان التعريف بالعلامة لا يشترط فيه الانعكاس اهـ وأجاب الكمال عن المجاز الراجح بوجه
آخر حيث قال فان فرض تبادره أى المجاز دون قرينة لقوة اشتهاره فقد صار حقيقة بحسب
ما اشتهر فيه من عرف أو شرع فما تبادر الا لكونه حقيقة وان كان مجازا باعتبار وضع آخر
اهـ فانظر هذه النصوص من هؤلاء الائمة المعروفين بسعة الاطلاع ومزيد التتبع
والتحرير وكان الشيخ لاعتياده الاقتصار على مطالعة العضد ظن انه لا مزيد على ما فيه واعلم
ان المفهوم من قول الاسنوى لان السامع لولم يعلم الخ ان هذه العلامة فى حق من يجهل
الوضع فيستدل بتبادرهم غيره من أهل اللغة لان ذلك التبادر فرع معرفة ذلك الغير بالوضع
فتامله (قوله وصحة النفى) قال شيخنا العلامة عبارة العضد صحة النفى فى نفس الامر
كقولك البليد ليس بحمار وانما قلت فى نفس الامر لئلا يندفع ما أنت بانسان لصحته لغة اهـ
وهذا القيد أهمله الشارح مع الحاجة اليه اهـ (وأقول) اما أولا فللشارح اسوة فى اهماله
بغيره كابن الحاجب ذلك الامام الذى للشيخ غاية الاعتناء بكلامه والذب عنه والانحراف
التام من مخالفيه واما ثانيا فوجه اهماله الاستغناء عنه بكون المتبادر من صحة النفى صحته
فى نفس الامر لا لفظا ولغة والتبادر علامة الحقيقة ولا يتوهم عاقل ان الشارح لم يطلع
على عبارة العضد بل لا شبهة فى انه كرر الاطلاع عليها لكنه اسقط هذا القيد قصدا اشارة الى
انه مستغنى عنه بقى ههنا بحث وهو ان اعتبار هذا القيد الذى صرح به الكمال أيضا يشكل معه
الجواب الذى حكاه فى دفع الاعتراض الذى نقله أيضا وذلك لانه مع فرض عدم معرفة ان المعنى
حقيقى كيف يمكن معرفة صحة نفيه فى نفس الامر ليستدل بتلك الصحة على التجوز فتامله (قوله
بان لا يطرد كما فى واسأل القرية أى أهلها ولا يقال واسأل البساط أى صاحبه أو يطرد لا وجوبا
الخ) اعترضه الكمال وتبعه شيخ الاسلام بان حاصله يرجع الى أنه لا يلزم اطراد مجاز من المجازات
فى جزئيات مدلوله لانتفاء التعبير به فى بعضها بان يعبر بالحقيقة بدله كالتعبير بالشجاع بدل الاسد
فى بعض ذوى الشجاعة ولا شك ان مثل ذلك يأتى فى الحقيقة التى ابها مجاز فانه يصح التعبير
فى بعض جزئيات مدلولها بالمجاز بدلها الخ (وأقول) يمكن أن يجاب بان حاصل كلام الشارح
ان المراد بعدم وجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على كل فرد من افراد ذلك المعنى مع امكان
العدول فى بعض الافراد الى اطلاق يكون حقيقيا ووجوب الاطراد صحة اطلاق اللفظ على
كل فرد من أفراد ذلك المعنى مع عدم امكان العدول فى بعض الافراد الى اطلاق يكون
حقيقيا ألا ترى الى قوله بخلاف المعنى الحقيقى الى قوله لانتفاء التعبير الحقيقى بغيرها ولا دور
فى ذلك لان معرفة كون الاطلاق الآخر حقيقيا لا يتوقف على معرفة كون الاطلاق الاول
مجازيا كما ان معرفة ان ما عدا الاطلاق الاول ليس حقيقيا لا يتوقف على معرفة أن الاطلاق
الاول حقيقى ثم الاطراد وعدمه بهذا المعنى يتميز الاول كل جزئى من جزئيات الحقيقة وكل جزئى

(وصحة النفى) كما فى قولك
فى البليد هذا حمار فانه
يصح نفى الحمار عنه (وعدم
وجوب الاطراد) فيما يدل
عليه بأن لا يطرد كما فى واسأل
القرية أى أهلها ولا يقال
واسأل البساط أى صاحبه
أو يطرد لا وجوبا كما فى
الأسد للرجل الشجاع

من جزئيات المجاز وذلك لان أى جزئى من الالفاظ يستعمل فى معنى جزئى ان اطرد استعماله فيه وفى أمثاله بأن صح اطلاقه على كل منها فان لم يتأت استعمال لفظ آخر فى ذلك المعنى الجزئى أو غيره من أمثاله حقيقة كان ذلك الجزئى حقيقة والا كان مجازا فاذا استعمل أسد فى هذا الشجاع المعين كان مجازا لانه وان اطرد فيه وفى أمثاله لكن يتأتى استعمال غيره على سبيل الحقيقة فيه أو فى شئ من أمثاله كلفظ شجاع وبهذا يندفع قول الكمال ان الاطراد وعدمه بهذا المعنى انما تميز بالاول منهما جملة الحقيقة عن جملة المجاز وبالثانى جملة المجاز عن جملة الحقيقة وليس ذلك مقصود العلامة انما مقصودها تعرف كون كل لفظ جزئى يقبل علامة المجاز مجازا وكون كل لفظ جزئى يقبل علامة الحقيقة حقيقة (فان قلت) يرد على الشارح بعد ذلك ان أحد المترادفين يصح استعماله فى كل فرد من أفراد المعنى مع جواز العدول عن استعماله فى بعض الافراد الى الرديف الآخر الذى هو حقيقة فيه أيضا فقد وجد عدم وجوب الاطراد بالمعنى الذى حمل عليه كلامه بالنسبة لكل من المترادفين مع ان كلا منهما حقيقة لا مجاز (قلت) يمكن تخصيص هذه العلامة بما اذا علم انتفاء الترادف واحتمل الاشتراك والتجوز كما تقدمت الاشارة اليه فليتأمل (قوله كما فى واسئل القرية) فيه أمران الاول أنه لا يبعد ان المراد ان التجوز فى لفظ القرية بان أريد به أهل القرية حيث كان المسند مما لا تصح نسبته الى نفس القرية والثانى قال شيخنا العلامة التمثيل به للفظ الذى لم يطرد فى أفراد معناه المجازى مبنى على انه من المجاز المحدود بما سبق خلاف ما سبق للشارح ثم الاطراد فيه لو وقع انما هو باستعمال نظائره فى نظائر معناه لا باستعماله هو فى أفراد معناه كما هو حقيقة الاطراد الا أن يراد به المجاز فى الهيئة التركيبية أعنى ايقاع السؤال على القرية بناء على أنه سؤال لاهلها مع انه لا يصح ايقاعه على البساط بان تقول اسأل البساط اذا أمرته بسؤال أهله قاله التفتازانى قال وبهذا تشعر عبارة الشارح يعنى العضد اه‍ (وأقول) أما قوله التمثيل به مبنى على أنه من المجاز المحدود بما سبق الى قوله خلاف ما سبق للشارح فان أراد به الاعتراض على الشارح بان هذا التمثيل لا يوافق ما سبق له فهو مردود أما أولا فلما تقدم مكررا أن التمثيل مما يكفى فيه الاحتمال بل مجرد الفرض فكيف بما قيل به فكون هذا التمثيل لا يوافق ما سبق له مما لا محذور فيه بوجه ومن له خبرة بكتب الائمة لا يرتاب فى أنها مشحونة بامثال هذا الصنع وأما ثانيا فكون ما ذكر خلاف ما سبق للشارح ممنوع بل هو من جملة ما سبق له لانه حكاه أيضا فيما سبق غاية الامر انه قدم غيره عليه بل تعبيره عنه هنالك بقيل لم يقصد به تضعيفه بل هو لمجرد الحكاية بمنزلة أن يقول وقال بعضهم فان أراد أنه خلاف ما رجحه فيما سبق فهذا بعد تسليمه لا يقتضى الاعتراض عليه لانه يكفى مجرد حكايته فى صحة بناء التمثيل عليه وأما قوله ثم الاطراد فيه لو وقع انما هو باستعمال نظائره الى آخر ما نقله عن المولى التفتازانى فجوابه أنه لا محذور فى ذلك بل فيه فائدة وهى التنبيه على أنهم أرادوا بالاطراد ما يشمل ذلك لئلا يتوهم اختصاصه بما هو الظاهر منه مع انه ليس كذلك على ان السيد خالف التفتازانى حيث قال شرحا لكلام العضد ما نصه يعنى ان لفظة اسأل استعملت فى محل هو نسبة السؤال الى القرية بسبب تعلق السؤال باهلها ولم

فيصح فى جميع جزئياته من غير وجوب لجواز أن يعبر فى بعضها بالحقيقة بخلاف المعنى الحقيقى فيلزم اطراد ما يدل عليه من الحقيقة فى جميع جزئياته لانتفاء التعبير الحقيقى بغيرها (وجمعه) أى جمع اللفظ الدال عليه (على خلاف جمع الحقيقة) كالامر بمعنى الفعل مجازا يجمع على أمور بخلافه بمعنى القول حقيقة فيجمع على أوامر

تستعمل فى محل آخر هو نسبة السؤال الى البساط وان وجد فيه ذلك أى تعلق السؤال بالاهل وهذا مبنى على ماسيأتى من مذهب المصنف فى مثل قولنا أنبت الربيع البقل أى من أن المجاز فى المسند بالتأويل فى أنبت وهو السبب العادى وان كان وضعه للتسبب الحقيقى وعبارته أعنى السيد فيما سيأتى وأما قول المصنف ان أنبت موضوع للتسبب الحقيقى واستعماله فى التسبب العادى مجاز فقد صرح به فى المنتهى وهو مذهب شرذمة من الناس وقد زيفه صاحب المفتاح وغيره اه وكتب أعنى السيد بهامش ذلك مانصه ليس المقصود ان التسبب العادى جار فى جميع الصور حتى ينتقض بنحو جد جده بل المقصود ان الفعل موضوع للنسبة الى ماهو صالح لان يكون فاعلا له حقيقة فاذا أسند الى غيره فقد خرج عن موضوعه سواء استعمل فى التسبب العادى أو فى ملابسة أخرى مغايرة للملابسة مع الفاعل وكذا الحال فى المفعول نحو اسأل فانه موضوع لأن يوقع على ماهو صالح لان يكون مسؤلا فتأمل اه أى فاذا أوقع على مالا يصلح ان يكون مسؤلا كالقرية فقد خرج عن موضوعه واستعمل فى ملابسة مغايرة للملابسة مع المفعول وكان معنى اسأل القرية لابس القرية بملابسة تتعلق بسؤال أهلها وحاصله ان المجاز على هذا فى لفظ اسأل فقط ثم أشار أعنى السيد الى رد ماقاله التفتازانى من وجهين ثانيهما ان عدم الاطراد أن يستعمل لفظ فى محل لوجود معنى ولا يستعمل ذلك اللفظ فى محل آخر مع وجود ذلك المعنى فيه لا ان يستعمل نظيره فيه وماذكرتم من هذا القبيل اه والوجه انه يصح أيضا أن يراد بالاطراد مايشمل هذا المعنى أيضا وقوله لا أن يستعمل الظاهر كما قال بعضهم أن يقال لا أن لا يستعمل فليتأمل (قوله ولا يقال واسأل البساط) قال القرافى فى شرح المحصول قلنا لا نسلم انه يمتنع بل كلام سيبويه وغيره يقتضى الجواز قال سيبويه لا يصح أن يقال قامت هند وتريد غلامها يعنى لان قرينة التعذر فى القرية هى الدالة على الاضمار ولا تعذر هنا فى هند فلا يجوز اضمار بغير دليل وهذا يقتضى اسأل البساط بقرينة التعذر فيصرف السؤال الى صاحبه كما يصرف لاهل القرية اه كلام القرافى (قلت) وقد ذكر النحاة مايصرح بقياسية جواز نحو اسأل البساط فقد ذكر ابن مالك فى تسهيله أنه يجوز حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه فى اعرابه وقسم ذلك الى قياسى وسماعى وذكر أن ضابط ذلك انه ان امتنع استقلال المضاف اليه بالحكم فهو قياسى نحو واسأل القرية وأشربوا فى قلوبهم العجل اذ القرية لا تسئل والعجل لا يشرب وان لم يمتنع ذلك فهو سماعى كقوله

عشية فر الحارثيون بعدما * قضى نحبه فى ملتقى القوم هوبر

أى ابن هوبر اه وهو مصرح بما ذكر كما ترى وبه يزداد الاشكال ومما يقويه ان المعتبر فى العلاقة نوعها لا شخصها وهى متحققة هنا والاستحالة قرينة على وجه الامتناع والحاصل ان كلام الاصوليين مصرح بامتناع نحو اسأل البساط أى صاحبه وكلام النحاة مصرح بجوازه ويمكن التوفيق بينهما بأن كلام الاصوليين فيما اذا حذف المضاف غير مراد بعد حذفه بل استعمل حينئذ لفظ المضاف اليه فى معنى المضاف كما اذا حذف لفظ الاهل من قولنا اسأل القرية تسامحا ثم أريد بلفظ القرية نفس الاهل أو أريد بالمسند معنى مجازى مناسب للمفعول كما تقدم فى كلام السيد وكلام النحويين فيما اذا حذف المضاف مع ارادته بعد حذفه فلم يستعمل لفظ المضاف

اليه

اليه فى معنى المضاف بل أبقى بحاله مرادا منه معنى المضاف اليه كما كان قبل الحذف بأن حذف فى المثال لفظ الاهل مع ارادته وأريد بلفظ القرية فيه بعد الحذف نفس الابنية وهذا مع بعده من كلامهم وان اندفع به التنافى لكن يبقى الاشكال بما أشرنا اليه من أن المعتبر فى العلاقة نوعها مع تحقق القرينة فلم امتنع ذلك فليتأمل (قوله وبالتزام تقييده) فان قلت يرد عليه الاسماء الملازمة للاضافة بل والحروف لالتزام تقييدها بمتعلقها (قلت) يمكن التخلص بوجهين الاول أن يقيد هذه العلامة خاصة بما جهل حاله اما ما علم حاله بالدليل وأنه حقيقة فلا التفات لهذه العلامة بالنسبة اليه اذ الدليل الدال على انه حقيقة مقدم عليها والثانى ان المراد التزام تقييده لا لقصور فى معناه ولا لارادة تخصيصه بوجه يتوقف على التقييد وان المجاز لم يقيد لاجل ذلك فليتأمل (قوله أى لين الجانب) قال شيخنا العلامة تفسير للذل فقط لا لجناح كما هو ظاهره اذ لا معنى لاخفض لهما لين جانب الذل ولا لجناح الذل اذ لا معنى لاخفض لهما لين الجانب ولعل الشارح رأى فى كلام بعضهم تفسيرا اخفض لهما جناح الذل بلين الجانب بصيغة الامر قاصدا تفسيرا خفض بلين والجناح بالجانب فاعتقد أن لين مصدر مضاف للجانب تفسير لجناح الذل فليتأمل اه (وأقول) أما أولا فقوله كما هو ظاهره مجرد دعوى لا سند لها من عقل أو نقل بل لا حامل عليها الا مجرد محبة الاعتراض بل هذا التفسير يحتمل الرجوع للمضاف اليه كما يحتمل الرجوع للمضاف والمميز القرائن ومنها استقامة المعنى أو عدم استقامته ودعوى ظهوره فى الثانى خيال باطل لا اعتبار به اذ لم يشهد به عقل ولا نقل وقل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وأما ثانيا فلو سلم أن ظاهره ما ذكر كانت غاية الامر ابهام فى العبارة مدفوع بالتأمل فى المعنى ومثله كثير حتى فى كلام الصادق فلا محذور فى ذلك بوجه وأما ثالثا فلا نسلم انه لا معنى لأن يقال اخفض لهما لين جانب الذل لان حاصله اخفض لهما لين جانبك أى لينك الحاصل بواسطة الذل أى التذلل أى قربه منهما بأن تعاملهما به أو زدلهما منه بواسطة زيادة التذلل وهذا معنى صحيح لطيف لا ريب لمتأمل فى صحته ولطفه فلا وجه لنفى المعنى عنه وأما رابعا فلا نسلم انه لا معنى لان يقال اخفض لهما لين الجانب أى قربه منهما بمعاملتهما به أو زدلهما منه وقد أشار الكمال الى انه تفسير لجناح حيث قال واعلم أن ظاهر هذا التمثيل ان استعمال الجناح فى لين الجانب من قبيل المجاز فى المفرد واذا علمت ذلك فاعجب غاية العجب من قوله ولعل الشارح الخ فانه من العظائم وذلك لانه زعم بغير مستند أن المعنى المشكل أى فى زعمه والا فقد علمت أنه لا اشكال فيه هو ظاهر كلام الشارح ثم أخذ يعتذر عنه بما يحاشى عنه بعض فضلاء الطلبة فضلا عن مثل هذا الامام المجمع على جلالته وامامته ومزيد تأنيه وتحريه وقوة نظره وتأمله وقد علمت بطلان ما زعمه على الشارح وما رتبه عليه بما يغنى عن هذا الاعتذار البارد الباطل وبالله المستعان (قوله أى شدته) قال شيخنا العلامة تأنيث الضمير واجب لتأنيث الحرب كما فى حتى تضع الحرب أوزارها اه (وأقول) ما زعمه من وجوب التأنيث باطل قطعا أما أولا فلان فيها لغتين التذكير والتأنيث ولهذا قال شيخ الاسلام قوله أى شدته جرى فيه على لغة تذكيرها والمشهور تأنيثها اه واذا كان فيه لغة بالتذكير وان كانت غير مشهورة لا يكون التأنيث واجبا وأما ثانيا فهب انه ليس فيها الا التأنيث لكن يجوز تذكيرها بالتأويل بالقتال كما فى نظائرها وقد قال النحاة قد يذكر المؤنث

(وبالتزام تقييده) أى تقييد اللفظ الدال عليه كجناح الذل أى لين الجانب ونار الحرب أى شدته بخلاف المشترك من الحقيقة فانه يقيد من غير لزوم كالعين الجارية

(وتوقفه) فى اطلاق اللفظ عليه (على المسمى الآخر) نحو ومكروا ومكر الله أى جازاهم على مكرهم حيث تواطؤا وهم اليهود على أن يقتلوا عيسى صلى الله عليه وسلم بان ألقى شبهه على من وكلوا به قتله ورفعه الى السماء فقتلوا الملقى عليه الشبه ظنا انه عيسى ولم يرجعوا الى قوله أنا صاحبكم ثم شكوا فيه لما لم يروا الآخر فاطلاق المكر على المجازاة عليه متوقف على وجوده بخلاف اطلاق اللفظ على معناه الحقيقى فلا يتوقف على غيره (والاطلاق على المستحيل) نحو واسئل القرية فاطلاق المسؤل عليها المأخوذ من ذلك مستحيل لانها الابنية المجتمعة وانما المسؤل أهلها (والمختار اشتراط السمع فى نوع المجاز) فليس لنا أن نتجوز فى نوع منه كالسبب للمسبب الا اذا سمع من العرب صورة منه مثلا وقيل لا يشترط ذلك بل يكتفى بالعلاقة التى نظروا اليها فيكفى السماع فى نوع لصحة التجوز فى عكسه مثلا (وتوقف الآمدى) فى الاشتراط وعدمه

ويؤنث المذكر حملا على المعنى فالاول كقوله

ترى رجلا منهم أسيفا كأنما * يضم الى كشحيه كفا مخضبا

فذكر وصف الكف وهو مخضبا حملا على معنى العضو والثانى كقول بعضهم أتته كتابى فاحتقرها فانث ضمير الكتاب حملا على معنى الصحيفة ولهذا قال الفقهاء رضى الله عنهم فى الدعاء للميت فى الصلاة عليه انه اذا كان الميت أنثى قال هذه أمتك وأنث ما يعود اليها قالوا ولو ذكره على ارادة الشخص جاز (فان قلت) سلمنا ذلك لكن الاولى التأنيث لانه اللغة المشهورة ولان التذكير بالتأويل خلاف الاصل فما وجه العدول عنه (قلت) يمكن ان يكون وجهه خشية توهم عود الضمير حينئذ للشاردون الحريب (قوله متوقف على وجوده) أقول المتبادر منه ارادة تحققه فى نفس الامر لكن قول الكمال ووافقه شيخ الاسلام ينبغى ان يكون المراد وجوده تحقيقا كالمثال الذى تكلم فيه أو تقديرا كقوله تعالى أفأمنوا مكر الله فهو من المشاكلة التقديرية كقوله تعالى صبغة الله كما تقرر فى علم البيان انتهى يقتضى ارادة الوجود فى الذكر اذ لا معنى لانقسام الوجود فى نفس الامر الى تحقيقى وتقديرى فليتأمل (قوله فاطلاق المسؤل عليها المأخوذ من ذلك مستحيل الخ) قال شيخنا العلامة قوله مستحيل خبر اطلاق وفى كون الاطلاق مأخوذا من الآية وكونه مستحيلا تناقض ومخالفة المتن فى أن المستحيل هو المطلق عليه لا الاطلاق الا ان يؤول بان المراد على المستحيل عليه ذلك الاطلاق فان دفع التناقض بان المأخوذ الاطلاق عليها من حيث هى والمستحيل انما هو الاطلاق عليها مرادا بها الابنية قلنا فالاطلاق المأخوذ غير المستحيل فلا يصلح الحكم بانه هو فليتأمل والذى يتعين ان يقال وهو مقتضى المتن أطلق سؤال القرية على معنى هو استفهامها وهو مستحيل فاستحالته يعرف بها ان المراد استفهام أهلها وهذا معنى صحيح لا تكلف فيه ولا خروج عن ظاهر العبارة انتهى (وأقول) لا يخفى ان الاطلاق على كذا من أوصاف اللفظ فلا يصدق على غيره كالاسناد الايقاعى أو غيره وأن نحو اسأل القرية لا استحالة فى طرفيه اذ كل منهما مستعمل فى أمر ممكن بل فى اسناد أحدهما الى الآخر اسنادا ايقاعيا فلا يصدق الاطلاق على المستحيل على واحد من الطرفين لعدم استحالة معناه ولا على الاسناد الايقاعى وان استحال لعدم تحقق الاطلاق اذ لم يعبر عنه بلفظ لا يقال الفعل يتضمن النسبة لاعتبارها فى معناه والمراد بالاسناد ما يشملها فقد صدق الاطلاق لدلالة لفظ الفعل عليها لانا نقول المعتبر فى معناه النسبة الى الفاعل والكلام فى الاسناد الى المفعول اسنادا ايقاعيا وبذلك يتضح عذر الشارح فى العدول عن ظاهر التمثيل بالآية الى جعل المثال لفظ المسؤل المأخوذ منها ووجه أخذه منها ظاهر لانه قياس اسم مفعول الفعل المذكور فيها والمراد باستحالة هذا الاطلاق استحالته من حيث ما دل عليه من اتصاف القرية بحقيقة المسؤلية وغاية الامر أن فى الكلام مسامحة وأمثالها من الشائع الذائع فلا مناقضة بين أخذ هذا الاطلاق وكونه مستحيلا ولا منشأ لزعم التناقض الا توهم ان المراد استحالة نفس الاطلاق وليس كذلك واذا أحسنت التأمل فيما قررناه وفهمت حق الفهم ما بيناه أيقنت بقيام عذر الشارح فى العدول عن ظاهر التمثيل وبصحة ما عدل اليه بل تعينه وبسقوط جميع ما هول به الشيخ فقوله وفى كون الاطلاق مأخوذا من الآية وكونه مستحيلا

تناقض

ولا يشترط السماع فى شخص المجاز اجماعا بان لا يستعمل الا فى الصور التى استعملت العرب فيها

تناقض قلنا دعوى التناقض ممنوعة منعا لا اشتباه فيه لان معنى أخذه منها انه قياس اسم مفعول الفعل المذكور فيها وهذا لا ينافى كون هذا الاطلاق مستحيلا بالمعنى المتقدم الذى حاصله وما ذكره استحالة المعنى لان قياسية الاطلاق لغة لا تتوقف على صحة المعنى ولا تستلزمه كما لا يخفى ولعمرى ان هذا فى غاية الوضوح فعلم انه لا حاجة الى ما أبداه وورده بقوله فان دفع التناقض الخ لما بان بما لا مزيد على وضوحه انه لا تناقض بوجه وقوله ومخالفة للمتن قلنا أشار بمخالفته الى صرفه عن ظاهره اذ لا يصدق عليه الاطلاق على المستحيل لان الفعل يستعمل فى السؤال ولا استحالة فى نفس السؤال والقرية مستعملة فى الابنية ولا استحالة فى مجردها وانما الاستحالة فى اسناد أحدهما الى الآخر لكن لا يصدق الاطلاق عليه لما بيناه فان قيل عبارته لا تفيد ما قررته فيها الا بمسامحة قلنا لا محذور فى مسامحة دلت القرينة على المقصود معها والقرينة هنا قوله وانما المسؤل أهلها فانه مصرح بأن استحالة الاطلاق ليس لنفسه بل باعتبار ما دل عليه وحينئذ فغاية الامر رجوع هذا الاعتراض الى المناقشة فى العبارة وقد اشتهر انها ليست من داب المحققين ولا المحصلين وقوله والذى يتعين أن يقال الخ قلنا هذا الذى وصفته بالتعين والصحة وعدم التكلف والخروج عن ظاهر العبارة وان كان صحيحا فى نفسه الا انه لا يناسب قول المصنف والاطلاق على المستحيل اذ لا يتحقق معه الاطلاق على المستحيل بل الاسناد المستحيل كما يعلم مما قررناه (قوله ولا يشترط السماع فى شخص المجاز اجماعا) قال شيخ الاسلام فيه اشارة الى أن نقل غيره كابن الحاجب الخلاف بقوله ولا يشترط النقل فى الآحاد على الاصح محمول على غير الاشخاص كما حمل عليه المصنف فى شرح المختصر حيث قال محل الخلاف آحاد الانواع لا الاشخاص اذ الشخص الحقيقى لا يصح كونه محل خلاف لان أحدا لا يقول لا أطلق الاسد على هذا الشجاع الا اذا أطلقته عليه العرب بعينه وأطال فى بيان ذلك ثم قال فقد تحرر ان الخلاف فى الانواع لا فى الجنس ولا فى جزئيات النوع الواحد وسبقه الى ذلك القرافى اه كلام شيخ الاسلام وما نسبه للقرافى نقله الاسنوى ونقله به عنه أيضا ولم يعرج على خلافه بوجه مع سعة اطلاعه ومزيد تحريه وتحريره حتى قال فيه شيخنا الشريف الصفوى ليس على منهاج البيضاوى أجل من شرحه فقال قال القرافى والخلاف انما هو فى الانواع لا فى جزئيات النوع الواحد وان أوهمه كلام بعضهم اه وما نسبه المصنف فى شرح المختصر ذكر مثله فى شرح المنهاج أيضا ناسبا خلافه الى ايهام كلام بعضهم كما تقدم عن الاسنوى فقال والخلاف انما هو فى الانواع لا فى الجزئيات النوعية أى جزئيات النوع الواحد وان أوهمه كلام بعضهم اه وجزم الزركشى بما قاله المصنف والشارح فقال جنس العلاقة شرط بالاجماع لما ذكرنا وشخصها غير شرط بالاجماع فلا يقال لا يطلق الاسد على الشجاع الا بنقل من العرب ومحل الخلاف انما هو النوع اه واذا سمعت هذا الكلام عن هؤلاء الائمة المعروفين بسعة الاطلاع الموصوفين بالجلالة والامامة بالاجماع خصوصا القرافى المشهور بسعة العلم والحفظ والمصنف البالغ من الاحاطة بهذا الفن وتحريره وكثرة زياداته واستدراكه فيه على غيره المحل الذى لا ينكر والمقام الذى لا يحصر وخصوصا مع تعقيبه كلام ابن الحاجب فى هذه المسئلة والاشارة الى تأويل كلامه فيها والاستدلال على ما قاله

بذلك الدليل الواضح الذى لا يسع عاقلا الا العمل بمقتضاه والتعويل على مغزاه كما فى شرح المختصر بل والى ان الذى فى كلامه مجرد ايهام كما فى شرح المنهاج كالاسنوى علمت أن موافقة الشارح لهم حيث نقل الاجماع مخالف لما نقله ذلك لابن الحاجب والعضد والسعد لو فرض ان كلامهم صريح فى المخالفة فكيف وهو قابل للتاويل بحمل الآحاد فيه على آحاد الانواع دون الاشخاص ليس مما يقضى منه العجب بل مما يحمل عليه ويجب على العاقل التمسك به والمصير اليه بل التعجب منه هو غاية العجب كيف وحاصل الحال ان الشارح اشار الى رد ما يوهمه كلام ابن الحاجب لعدم صحة ذلك الايهام كما حرره أئمة النقل واستدركه عليه فرد الشيخ على الشارح بانه مخالف لكلام ابن الحاجب فاعتبروا يا أولى الابصار وكان شيخنا العلامة لعدم وقوفه فى هذه المسئلة على غير كلام ابن الحاجب والعضد والسعد كما هو الغالب من عدم مطالعته غير كلام هؤلاء توهم انه لا مستند للشارح فى حكاية الاجماع حيث قال هذا مخالف لقول ابن الحاجب والعضد وغيرهما ولا يشترط النقل فى الآحاد على الاصح بل الذى يقتضيه كلام ابن الحاجب والعضد وغيرهما ان الخلاف الموجود هو الثانى والثالث دون الاول الذى اختاره المصنف الى آخر ما أطال به عن الثلاثة مما ملخصه مجرد اقتضاء عبارة هؤلاء الثلاثة ثبوت الخلاف فى الآحاد بمعنى الاشخاص دون التصريح بذلك وقال فى آخره فدعوى الشارح الاجماع على نفى اشتراط السماع فى الآحاد بعد اطلاعه فيما اظن على ما سمعت مما يقضى منه العجب اه وهو حقيق بانشاد قول القائل

أوردها سعد وسعد مشتمل * ما هكذا يا سعد تورد الابل

فليعجب العاقل منه حيث بالغ فى رد كلام الشارح بمجرد قضية كلام هؤلاء الثلاثة من غير تفطن لمقصود الشارح من الاشارة الى رد قضية كلام هؤلاء أو الى تأويله لفساد تلك القضية وثبوت خلافها ومن غير وقوف منه على كلام أئمة الفن ولا على ما أشار اليه كلامهم من رد قضية كلام المذكورين أو تأويله وهذا من المشكل الموجب لعدم الوثوق بما يقرره فى كثير من المواضع لمزيد تساهله فيها باهمال التأمل وعدم مراجعة كلام أئمة الفن فلا يحل لعاقل متدين التعويل على ما فى حواشى شيخنا الابعد الامعان فى التأمل والمراجعة ولينظر فرط هذا التعصب البارد والتحامل الفاسد الكاسد خصوصا مع التقصير البالغ النهاية بالاقتصار على الوقوف على كلام هؤلاء الثلاثة والتمسك به مع احتماله وعدم مطالعة كلام أهل الفن فى مقام معارضة أئمة الفن والمبالغة فى الرد عليهم كيف حمل الشيخ على ان يجوز على هذا الشارح المحقق المجمع على جلالته وامامته ومبالغته فى التحرى والاحتياط ما لا ينبغى ان ينسب الى بعض آحاد الفضلاء من دعوى الاجماع بلا سند صحيح يعتد به حيث قال فدعوى الاجماع الخ اذ لو اعتقد ان له سندا يعتد به لم يكن مما يقضى منه العجب كما زعمه وان يجوز عليه مع ذلك ومع تصديه لشرح هذا الكتاب المتوقف شرحه على مراجعة جميع كتب الفن والاكثار من تأملها خصوصا مختصر ابن الحاجب وما يتعلق به فان هذا الكتاب بصدد الاستدراك عليه ومناقشته انه لم يطلع على كلام هؤلاء الثلاثة الذى هو نصب اعين بعض أفاضل الطلبة حيث قال فيما اظن اذ اقتصاره على الظن يقتضى التجويز المذكور ولعمر الله ان هذا وأمثاله مما أكثر منه الشيخ هو الحقيق

بالتعجب منه واقد أبعد بمراحل عن سلوك طريق العقلاء وما هو دأب الفضلاء اذ لا يليق بعاقل ولا ينبغي لفاضل بعد ظنه اطلاع مثل هذا المحقق على كلام هؤلاء الثلاثة التعجب من جزمه بمخالفتهم بل لا يليق الا ظنه بل قطعه انه انما خالفهم لسند يصح الاستناد اليه بل يجب التعويل عليه لانه امام جليل من اعيان العقلاء ومشاهير الائمة الفضلاء والاذكياء النبلاء ومن هو كذلك لا يتصور ان يخالف مثل هؤلاء الائمة بمجرد التشهي أو التساهل فان ذلك بل توهمه عن مثله انما يليق بذوي الجنون والانحراف ومن استولى على عقولهم الفساد والانحراف وكثيرا ما سمعنا أستاذنا محقق عصره وعالم دهره عيسى الصفوى اذا اطلع على أمثال هذا الكلام الواضح الفساد يقول الورق ملكه والدواة ملكه والمكان ملكه فيكتب مهما احب اذ لا حجر عليه واعلم ان مما يزداد به وضوح مزيد التعجب من الشيخ ومن تعجبه المذكور ان حاصل المقام ان الشارح كالمصنف وغيره من الائمة المذكورين أشاروا الى فساد ما أوهمه كلام ابن الحاجب والى تأويله وتصويب خلاف ظاهره فبالغ الشيخ في رد ذلك بأنه خلاف قضية كلام ابن الحاجب ومن تبعه وهذا خروج عن المعقول وانحراف بالمرة كما لا يخفى على ذوي البصيرة والعقول بل كان الواجب حيث أراد نصرة ابن الحاجب ان يثبت ما قاله بنقل صحيح أو عقل صريح يرد على هؤلاء الائمة فيما قالوه ونقلوه وحرروه (قوله المعرب) لفظ شامل للكلمات الثلاث (قوله اذ لو كان فيه لاشتمل على غير عربي فلا يكون كله عربيا) قال شيخنا العلامة قد يجاب بأن العربي ما استعملته العرب في معناه وتصرفت فيه سواء كان من اوضاعهم أم لا ويدل على صحة هذا الجواب ان المخالفين في وقوع الشرعية في القرآن الى قوله قال العضد وغيره والجواب الجواب اه (وأقول) أنت خبير بان هذه المسئلة ظنية فيكفي فيها الظن والتمسك بالظاهر ولا خفاء في ان المتبادر من العربي ما كان من أوضاع العرب لا ما استعملته وتصرفت فيه وان لم يكن من أوضاعهم لان ذلك خلاف المتبادر من العربي كما لا ينكر ذلك ذو طبع مستقيم وحينئذ فاستدلاله على صحة جوابه بما ذكره لا يفيد لان ما ذكره لا يخرجه عن كونه خلاف المتبادر على ان لقائل ان يقول في قول العضد وغيره والجواب الجواب نظر ظاهر لظهور الفرق بين المقامين فان المعرب حقيقة فانه لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه وضع له على ما اقتضاه قول السيد في حواشيه المعرب لفظ وضعه غير العرب لمعنى ثم استعملته العرب بناء على ذلك الوضع اه اذ استعماله اذا بني على ذلك الوضع لا يكون الا حقيقة وقول الشارح كغيره وعقب هنا المجاز بالمعرب لشبهه به الخ فانه يدل عن انه ليس مجازا بل يشبهه من الحيثية التي بينها واذا كان حقيقة فمعلوم انه ليس حقيقة لغوية لان العرب لم يضعوه لهذا المعنى كما هو الفرض وليس هو مجازا لغويا لان العرب لم يستعملوه في هذا المعنى لعلاقة بينه وبين معنى آخر حقيقي لهذا اللفظ باعتبار وضعهم ومما يقطع بانه ليس حقيقة لغوية ولا مجازا مطلقا القطع بان العرب استعملته في المعنى الموضوع له في غير لغتهم فلا جائز أن يكون حقيقة لغوية لانهم لم يضعوه لذلك المعنى كما هو الفرض ولا مجازا لغويا لان استعمالهم له في ذلك المعنى ليس لعلاقة بينه وبين معنى آخر وضعوا ذلك اللفظ له أولا لانتفاء ذلك اذ الفرض انهم لم يضعوا ذلك اللفظ مطلقا ولا مجازا غير لغوي أي باعتبار غير لغتهم لاستعمالهم له في ذلك المعنى الموضوع له أولا في غير لغتهم كما هو الفرض وغاية ما يثبت به انهم

*(مسئلة المعرب لفظ غير علم استعملته العرب في معنى وضع له في غير لغتهم وليس في القرآن وفاقا للشافعي وابن جرير والاكثر) اذ لو كان فيه لاشتمل على غير عربي

قوله الى قوله تمام عبارته بعد قوله القرآن قالوا لانه يستلزم اشتماله على غير عربي فاجيبوا بان الشرعية وضعها الشارع حقائق شرعية مجازات لغوية ولما أورد المخالف في وقوع المعرب في القرآن هذا الاستلزام قال العضد وغيره والجواب الجواب

فلا يكون كله عربيا وقد قال تعالى انا أنزلناه قرآنا عربيا وقيل انه فيه كاستبرق فارسية للديباج الغليظ وقسطاس رومية للميزان ومشكاة هندية للكوة التى لا تنفذ وأجيب بان هذه الالفاظ ونحوها اتفق فيها لغة العرب ولغة غيرهم كالصابون ولا خلاف فى وقوع العلم الاعجمى فى القرآن كابراهيم واسمعيل ويحتمل أن لا يسمى معربا كما مشى عليه المصنف هنا حيث قال غير علم وان يسمى كما مشى عليه فى شرح المختصر حيث لم يقل ذلك ثم نبه على ان العلم متفق على وقوعه وعقب هنا المجاز بالمعرب لشبهه به حيث استعملته العرب فيما لم يضعوه كاستعمالهم المجاز فيما لم يضعوه له ابتداء (مسئلة اللفظ) المستعمل فى معنى (اما حقيقة) فقط (أو مجاز) فقط كالاسد للحيوان المفترس أو للرجل الشجاع (أو حقيقة ومجاز باعتبارين) كان وضع لغة لمعنى عام ثم خصه الشرع أو العرف بنوع منه كالصوم فى اللغة الامساك خصه الشرع بالامساك المعروف والدابة فى اللغة كل ما يدب على الارض

استعملوه وعاملوه معاملة أوضاعهم وذلك لا يكفى فى كونه عربيا الا على وجه التوسع والتسمح كما لا يخفى على منصف وذلك خلاف المتبادر قطعا من اطلاق العربى وهذا بخلاف لفظ الصلاة والزكاة ونحوهما من الاوضاع الشرعية فانها مجازات لغوية لان اهل الوضع اللغوى اعتبروا العلاقة باعتباره وحينئذ فلنسبة تلك الاوضاع الشرعية اليهم اتجاه ظاهر لانها مجازاتهم فهى من أوضاعهم بوضع ثان بل وبوضع أول لا يستعمل لكن لغير المعنى الشرعى بخلاف نسبة المعرب اذ ليس من حقائقهم ولا من مجازاتهم ولا دخل لهم فى وضعه مطلقا فأين أحدهما من الآخر فليتأمل غاية التأمل فى المقام (قوله فلا يكون كله عربيا) فان قلت اشتماله على غير العربى أمر لازم لان العلم الاعجمى واقع فى القرآن بلا خلاف كما قاله الشارح كغيره فليس كله عربيا قلت أجاب شيخ الاسلام بانه اتفقت فيه لغة العرب ولغة غيرهم اه (وأقول) فيه نظر لانه لو كان كذلك لم يحتج الى الاحتراز عنه بقوله غير علم كما لم يحتج الى الاحتراز عن نحو استبرق وقسطاس ومشكاة بل يجوز ان يلتزم انه أعجمى قطعا ولا ينافى ذلك كونه كله عربيا نظرا الى ما ذكره السعد كغيره ان الاعلام بحسب وضعها العلمى ليست مما ينسب الى لغة دون أخرى ولا يرد على ذلك منع الصرف نظرا لكون الوضع فى العجمة فهى وان كانت لا تنسب الى لغة دون لغة الا أن لها مزية بغير العربية لكون الواضع من ذلك الغير وعلى طريقه فى الوضع وبذلك يخرج المعرب عن قول العضد كابن الحاجب ان اجماع أهل العربية على ان منع صرف ابرهيم ونحوه للعجمة والعلمية يوضح ما ذكرناه من وقوع المعرب فيه أى فى القرآن اه (فان قلت) ما ذكره السعد انها لا تنسب الى لغة دون أخرى هل يصحح نسبتها الى العربية ليصح الحكم بكون القرآن عربيا على الحقيقة بان يكون بجميع أجزائه عربيا (قلت) الظاهر انه كذلك لانه اذا لم ينسب للغة دون أخرى فهو ينسب الى الكل وانما ينافى نسبته الى العربية اختصاص نسبته بغيرها فليتأمل ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بان الاجماع المذكور لا يقتضى كونه معربا لجواز اتفاق اللغتين فيه وانما اعتبرت عجمته حتى منع من الصرف لاصالة وضعها اه لكن ينبغى التأمل فى المراد باصالة وضعها مع فرض اصالة اللغتين ويحتمل ان المراد بسبقها فى ذلك أو ان وضعه أشبه بطريقتهم فى الوضع وفى النقود والردود ما نصه وجعل الاعلام من المعرب محل المناقشة لان العلم ليس من وضع الاعاجم اذ لا اختصاص له بلغة وشرط المعرب ذلك ولئن سلمنا ان الاعلام أعجمية لكن على ان مثل ذلك المعرب مما فيه النزاع مناقشة اذ النزاع فى معرب يكون من باب اسم الجنس اه (قوله وان يسمى كما مشى عليه فى شرح المختصر) يرد عليه انه حينئذ يشكل الاستدلال بالآية لانهم جعلوا وجه الاستدلال انه لو اشتمل القرآن على غير العربى لم يكن كله عربيا وذلك مناف لقوله قرآنا عربيا فيقال لا نسلم المنافاة لانه حيث سلم وقوع العلم فيه مع كونه من المعرب لم يكن كله عربيا وحينئذ لا يصح الاستدلال بقوله قرآنا عربيا على نفى ما عدا العلم من المعرب عنه وقد يجاب بتخصيص الخلاف بغير العلم ويجعل وجه الاستدلال من الآية ان الاصل والمتبادر من العربى ما هو عربى بجميع أجزائه لكن دل الدليل على عدم عربية الاعلام الواقعة فيه دون الاجناس الواقعة فيه فتبقى على الاصل (قوله حيث لم يقل ذلك) يعنى انه لم يصرح بانه يسمى ولكن أخذ تسميته من كلامه هذا (قوله أو حقيقة ومجاز باعتبارين)

(فان)

خصها العرف العام بذوات الحوافر وأهل العراق بالفرس فاستعماله في ألفاظ حقيقة لغوية مجاز شرعي أو عرفي وفي الخاص بالعكس ويمتنع كونه حقيقة ومجازا باعتبار واحد للتنافي بين الوضع ابتداء وثانيا

(فان قلت) هلا مثلوه باللفظ المستعمل في حقيقته ومجازه معا فانه حقيقة ومجاز باعتبارين على مقتضى ما قاله الشافعي في استعمال المشترك في معنييه انه حقيقة كما بينه الشارح فيما سبق (قلت) لا يصح تمثيله بذلك لخروجه عن فرض المسئلة اذ فرضها استعمال اللفظ في معنى واحد وانه باعتبار استعماله في ذلك المعنى الواحد حقيقة ومجاز باعتبارين كما أشار الى ذلك الشارح بقوله المستعمل في معنى أي واحد ولهذا قال شيخنا العلامة والمراد تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى الواحد الى هذه الاقسام الثلاثة وأما تقسيمه فيما سبق فبالنسبة الى جملة معانيه وقد لوح الشارح الى ما قلناه بقوله في معنى فتأمل اه وأما هذا فكونه حقيقة ومجازا انما هو باعتبار معنيين هو بالنسبة لاستعماله في أحدهما حقيقة وفي الآخر مجاز ومن هنا ينظر في تجويز العراقي دخوله في ذلك حيث قال ما نصه قال الشارح يعني الزركشي وقد يقال التقسيم ناقص وبقي عليه اجتماعهما في الارادة على قولنا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز (قلت) قد يدعى دخوله في قوله أو حقيقة ومجاز باعتبارين اه وأما دعوى الزركشي نقص التقسيم فمدفوعة بان الكلام بالنسبة للاستعمال في المعنى الواحد فلا يرد ما أورده (فان قلت) ما الحامل للشارح على تخصيص المسئلة بالمعنى الواحد ولم يعممها (قلت) يمكن ان يجعل الحامل على ذلك أن هذه المسئلة وافق عليها من منع استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه معا فتعين التخصيص المذكور فليتأمل وقد يفهم مما تقرر أن المراد بالاعتبارين في قول المصنف باعتبارين اعتباران الواضعين أي بالنظر لوضعين لواضعين وبالاعتبار الواحد في قول الشارح باعتبار واحد أي اعتبار واحد لواضع واحد أي بالنظر الى وضع واحد لواضع واحد ويمكن أن يقال لا فرق في اعتباري الوضعين بين كون الوضعين لواضعين أو لواضع واحد بان يضع واحد لفظا واحدا لكل من الشئ ولازمه فلذلك اللفظ بالنسبة لكل منهما اعتباران اعتبار كونه موضوعا له ابتداء واعتبار كونه لازما أو ملزوما الموضوع له ابتداء وكل من لازم الموضوع له ابتداء وملزومه معنى مجازي للفظ والمعنى المجازي موضوع له ثانيا كما تقدم فاذا استعمل في أحدهما كان حقيقة ومجازا باعتبارين حقيقة باعتبار كونه موضوعا له ابتداء ومجازا باعتبار كونه لازما أو ملزوما الموضوع له ابتداء فليتأمل (قوله خصها العرف العام بذوات الحوافر وأهل العراق بالفرس) فان قلت هل تخصيص أهل العراق ينافي عموم العرف في ذوات الحوافر لانهم من الناس وتعارفوا غير ذوات الحوافر (قلت) فسروا العرف العام بما لم يتعين ناقله وذلك صادق مع مخالفة البعض وقد يكون عموم العرف لذوات الحوافر سابقا على تخصيص أهل العراق بالفرس فلا أثر له لانه طارئ عليه فليتأمل (قوله للتنافي بين الوضع ابتداء وثانيا) قال شيخنا العلامة يتعين أن يقول بعد ثانيا باعتبار واضع واحد اه (وأقول) اما أولا فلا نسلم أنه يتعين أن يقول ذلك بل يكفي انه يفهم من سياقه ما يغني عنه فان وقوع ذلك تعليلا لقوله ويمتنع كونه حقيقة ومجازا باعتبار واحد يفهم فهما في غاية الوضوح ان المراد الوضع ابتداء وثانيا باعتبار واحد لان المعنى حينئذ للتنافي بين الوضع ابتداء وثانيا فيما هو كذلك أي باعتبار واحد ولعمر الله ان هذا من الوضوح بحيث لا يحتمل الخفاء وأما ثانيا فقوله باعتبار واضع واحد ان كان لفظ واضع فيه بصيغة اسم الفاعل كما رأيته كذلك فيرد عليه أن وحدة الواضع لا تنافي

امكان اجتماع الوضع أولا وثانيا على معنى واحد بل يتصور منه أن يضع ابتداء وثانيا للمعنى الواحد بان يضع اللفظ لكل من الشئ ولازمه أو ملزومه كما تقدم ذلك فيصدق على كل منهما ان واضعه واحد وان اللفظ وضع له أولا وثانيا لانه من حيث كونه لازم الموضوع له أولا أو ملزومه معنى مجازى للفظ والمعنى المجازى موضوع له ثانيا وان كان بصيغة المصدر فيكون اثبات الالف فيه من التحريف فلا اشكال عليه من هذا الوجه (قوله اذ لا يصدق أن اللفظ المستعمل فى معنى موضوع له ابتداء وثانيا) أقول فيه بحث بل يصدق ذلك كما صورناه فى اللفظ الموضوع لكل من الشئ ولازمه أو ملزومه فانه مع استعماله فى أحدهما موضوع له ابتداء وثانيا ويجاب بان مراده انه لا يصدق ذلك باعتبار واحد (قوله فنى خطاب الشرع الشرعى) قال شيخنا العلامة قدر الشارح لفظ خطاب اشارة الى أن الشرع بمعنى الشارع لوقوعه مثالا للمخاطب بكسر الطاء اه (قلت) وفيه نظر بل تقدير ذلك ليتضح كونه مثالا للحمل على عرف المخاطب وهذا لا يقتضى ان الشرع بمعنى الشارع لان خطاب الشارع يضاف الى الشرع فاذا احتمل خطاب الشرع على المعنى الشرعى فقد حمل خطاب صاحب الشرع على ذلك ولو سلم الاحتياج فى التمثيل الى ذكر الشارع جاز تقديره أى فنى خطاب صاحب الشرع (قوله ثم العرفى العام) قال الكورانى (فان قلت) تقييد المصنف بالعرف العام هل له فائدة (قلت) لا بل حذفه أولى ليشمل العرف الخاص لكن ينبغى أن يعلم أن العرف العام يقدم على العرف الخاص قال الامام فى المحصول فان خاطب الله تعالى طائفتين بخطاب هو حقيقة فى شئ عند احداهما وعند الاخرى فى شئ آخر وجب أن يحمل كل منهما على ما يتعارفه والا يلزم أن يكون قد خاطب الله تعالى عبالس بظاهره بدون القرينة اه (وأقول) ما أجاب به عن سؤاله من انه لا فائدة فى التقييد بالعرف العام وان حذفه أولى ليشمل العرف الخاص غير مستقيم بل هو غلط ظاهر لانه ان أراد بالعرف الخاص عرف الشارع الذى الكلام فيه فعرفه هو الذى ذكره المصنف بقوله الشرعى فقد ذكر عرفه الخاص وقدمه على العام فكيف يصح مع ذلك ان يكون حذف التقييد بالعام أولى ليشمل الخاص وان أراد عرف غيره من بعض الطوائف المخصوصة ففساده ظاهر اذ لا ينبغى لعاقل ان يقول ان خطاب الشارع غير محمول على اللغة المناسبة له فى حقه بل هو محمول على عرف النحاة مثلا مع انه لا تعلق له به ولا ارتباط بوجه وبالجملة فهذا الكلام منه لم ينشا الا عن الاسترواح وعدم التأمل ومجرد ملاحظة ما ذكر فى ذهنه من التعويل على العرف الخاص فى مواضع ثم رأيت ما سيأتى عن شيخنا العلامة وهو صريح فيما ذكرته وفى رد هذا الذى وقع للكورانى (قوله بأن يكون متعارفا زمن الخطاب واستمر) قال شيخنا العلامة بعد ما أطال ما نصه بقى ههنا بحث وهو ان العرفى العام انما حمل عليه اللفظ لظهور ارادته بسبب تعارف الناس له ووجود هذا التعارف زمن الخطاب دون ما بعده كاف فى ذلك فاشتراط استمراره لا داعى اليه لانه اذا انتفى استمراره ونقل الينا انه كان زمن الخطاب ثابتا حمل اللفظ عليه اه (وأقول) هذا بحث جيد ظاهر لا يقال انما قيد بالاستمرار ليتحقق العموم لانه لو اختص بزمن الخطاب ولم يوجد بعده كان خاصا أولان استمراره طريق الى معرفة أنه كان فى زمن الخطاب فيتأتى الحمل فيكون التقييد على هذا التمثيل لكونه من طرق معرفته ماذكر لانا نقول اما الاول

اذ لا يصدق أن اللفظ المستعمل فى معنى موضوع له ابتداء وثانيا (والامران) أى الحقيقة والمجاز (منتفيان) عن اللفظ (قبل الاستعمال) لانهما أخوذ فى حدهما فاذا انتفى انتفيا (ثم هو) أى اللفظ (محمول على عرف المخاطب) بكسر الطاء الشارع أو أهل العرف أو اللغة (فنى خطاب الشرع) المحمول عليه المعنى (الشرعى لانه عرفه) أى لان الشرعى عرف الشرع لان النبى صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات (ثم) اذا لم يكن معنى شرعى أو كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى (العرفى العام) أى الذى يتعارفه جميع الناس بان يكون متعارفا زمن الخطاب واستمر لان الظاهر ارادته لتبادره الى الاذهان (ثم) اذا لم يكن معنى عرفى عام أو كان وصرف عنه صارف فالمحمول عليه المعنى (اللغوى) لتعينه حينئذ

فلا نسلم انه لو اختص بزمن الخطاب ولم يوجد بعده كان خاصا بل هو عام لان العام ما لم يختص بقوم وغيره بما لم يتعين ناقله وهذا كذلك ولا ينافي عمومه انقطاعه لان العام قد ينقطع ويتغير وأما الثاني فمجرد وجوده في زمن الحمل لا يدل على وجوده زمن الخطاب فلا يكفي في الحمل بل لا بد فيه من معرفة انه كان زمن الخطاب ومعرفة ذلك لا تتوقف على الاستمرار كما لا يكفي فيها مجرد الاستمرار فظهر أن مجرد الاستمرار كما لا يكفي في معرفة انه كان في زمن الخطاب وان المدار على معرفة انه كان في زمن الخطاب سواء كان هناك استمرار أولا اللهم الا أن يقال الغالب في طريق نسبة ذلك الى زمن الخطاب هو الاستمرار لكن قد يرد على هذا انه ربما كان مبنيا على الاستصحاب المقلوب وهو ضعيف اللهم الا أن يخص ضعفه بغير هذا وقد يوجه التخصيص بان الظاهر أن العرف الخاص يعتبر أيضا بالنسبة للماضي عند الجهل بالحال بناء على ان الغالب في العرف العام عدم تغيره فليتأمل وقد يجعل بأن من كلام الشارح بمعنى كان كما يعلم من عادته تبعا للرافعي والنووي فلا ينافي عدم الاحتياج لقوله واستمر فليتأمل (قوله فحصل من هذا ان ما له مع المعنى الشرعي معنى عرفي عام الخ) قال شيخ الاسلام حاصله انه لا ينتقل من معنى من المعاني الثلاثة الى ما بعده الا اذا تعذر حمله على حقيقته ومجازه والعرف الخاص كالعام في ذلك فان اجتمعا فالظاهر تقديم العام على الخاص اه (وأقول) فيه أمور * الاول ان قوله والعرف الخاص كالعام الخ يوهم موافقة الكوراني فيما تقدم وقد علمت ما فيه الا أن يكون هذا مخصوصا بقول الشارح وأن ما له معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولا على العرفي العام ومع ذلك فلا يخفى ما فيه لانه ان أراد بالعرف الخاص عرف المخاطب بكسر الطاء فلا وجه للتردد حينئذ حيث قال فالظاهر لان هذا داخل في قول المصنف ثم هو محمول على عرف المخاطب لانه يفيد ان العرف الخاص الذي هو عرف المخاطب مقدم على غيره مطلقا وان أراد به عرف غيره فلا وجه للحمل عليه كما هو ظاهر ثم رأيت شيخنا العلامة قال (فان قلت) التقييد بالعام والسكوت على منواله عن الخاص يشعر بعدم الحمل عليه فما علته (قلت) اللفظ المحمول على أحد هذه المعاني الثلاثة هو اللفظ الواقع في خطاب الشارع كما يقتضيه صنع المتن والمعنى العرفي الخاص لا يريده الشارع اه فليتأمل * والثاني انه ينبغي التأمل في قوله ومجازه من أين يستفاد من كلام الشارح حتى أدخله في حاصله فان المتبادر من المعنى هو المعنى الحقيقي ويمكن ان يجاب بانه يستفاد من اطلاقه مع قوله الآتي وسيأتي في مبحث المجمل الخ * والثالث أن ما أفاده كلامه من تقديم المعنى المجازي في كل مرتبة على ما بعدها صرح به غيره ففي شرح العراقي فان تعذر حمله على هذه الحقائق حمل على مجازاتها وينزل مجاز كل واحدة منزلتها اه وسيأتي الاشارة الى ذلك في قول الشارح وسيأتي في مبحث المجمل الخ (قوله وان ما له معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولا على العرفي العام) (أقول) ينبغي أن يستثنى ما اذا كان المتكلم له أيضا عرف خاص وتكلم فيما يناسب ذلك الخاص كالنحوي اذا تكلم بمسئلة نحوية فالوجه الحمل على عرفه الخاص به (قوله وعدل عنه مع ارادته) فيه أمران * الاول ان الكمال أورد عليه ان استعمال النفي في معنى النهي مجاز يحتاج الى قرينة مع انتفائها هنا * والثاني انه يخرج النفي بمعناه الظاهر ولم يتعرض البيان حكمه مع انه قد يقال ان مقتضى دليل كل منهما انه كالنهي فان كان كذلك فكان يمكن حمل النفي في عبارة

فحصل من هذا ان ما له مع المعنى الشرعي معنى عرفي عام أو معنى لغوي أو هما يحمل أولا على الشرعي وان ما له معنى عرفي عام ومعنى لغوي يحمل أولا على العرفي العام (وقال الغزالي والآمدي) فيما له معنى شرعي ومعنى لغوي مجمل (في الاثبات الشرعي) وفق ما تقدم (و) في (النفي) وعبارتهما النهي وعدل عنه مع ارادته لمناسبة الاثبات

المصنف على المعنى الاعم الشامل للنفى حقيقة ولما هو فى معنى النفى وهو النهى لتضمنه النفى وان لم يوافق عبارتهما لجواز أن المصنف اشار بالنفى بالمعنى العام الى الحاق النفى الحقيقى الذى اقتصرا على بيانه الا أن يكون المصنف صرح بانه أراد بالنفى مجرد النهى فليتأمل (قوله أى لم يتضح المراد منه) قال شيخنا العلامة أى الذى هو غير الشرعى واللغوى لان كلا منهما يمتنع ارادته كما افاده قوله اذ لا يمكن الخ وما يمتنع ارادته لا يكون اللفظ مجملا فيه أى محتملا له ولهذا لم يقل لم يتضح المراد به منهما الى آخر ما أطال به (وأقول) فيما ذكره نظر بل يجوز بل يتعين ان يكون المراد أحدهما اذ لا مانع من ارادة ذلك وهو المتبادر من الكلام بل صرح به العضد ولا ينافيه قوله اذ لا يمكن الخ اذ ليس المراد الامكان عقلا ولا قطعا بل مجرد الاستبعاد مع امكان ذلك وتنظير الشيخ فيما صرح به العضد لا يفيده وما عبر به الشارح لا ينافى ذلك (قوله وقال الآمدى اللغوى) فان قلت يلزم الآمدى ان الحائض منهية عن الدعاء بخير الذى هو المعنى اللغوى للصلاة التى نهيت هى عنها وانه يجب الاكل يوم العيد ليحصل انتفاء الامساك اللغوى الذى هو معنى الصوم المنهى عنه فيه بل يلزمه وجوب مطلق الامساك عن الكلام وغيره لشمول الصوم لغة لذلك والتزام ذلك ان لم يكن قطعى البطلان فهو من أبعد البعيد من العقلاء (قلت) اللزوم متوجه ولكن يحتمل أن مراد الآمدى ان الصلاة التى نهيت الحائض عنها هى ذات الاقوال والافعال لكنها الفساد ها بفقد شرطها من الخلو عن الحيض خارجة عن المعنى الشرعى المختص بما استجمع شروط الصلاة شرعا داخلة فى المعنى اللغوى ولو مجازا وأن صوم يوم العيد المنهى عنه هو امساك عن المفطرات بنية لكن هذا ليس من مسمى الصوم الشرعى لاختصاصه بما استجمع شروط الصوم شرعا ومنها قبول اليوم للصوم بل من مسماه لغة فلم يلزم حرمة الدعاء بخير لانه ليس هو المنهى عنه ولا وجوب الاكل يوم العيد لان انتفاء الصوم اللغوى المنهى عنه لا يتوقف على الاكل بل يحصل بنحو ترك النية وقصد ترك الاكل للتضرر به (فان قلت) فاذا كان الفاسد لغويا مجازا فلم لم يجعله الآمدى شرعيا مجازا (قلت) قد يفرق باختصاص الشرعى مطلقا عنده بالمعتد به (فان قلت) على هذا لا يتحقق خلاف بالنسبة للمعمول عليه لانه واحد عنده وعند غيره غاية الامر انه يدخله فى اللغوى وغيره يدخله فى الشرعى (قلت) قد يلتزم ذلك لكنه فى غاية البعد ثم رأيت العضد نقل مختار الآمدى عن قوم حيث قال رابعها أى المذاهب اقوم لا اجمال فيهما أى الاثبات والنفى اذ يتعين فى الاثبات الشرعى وفى النهى اللغوى ثم قال احتج الرابع القائل بظهوره فى الاثبات فى الشرعى عليه بما ذكرتم أنتم أى من أن عرف الشارع استعماله فيه وذلك يقتضى ظهوره فيه عند صدوره عنه وفى النهى فى اللغوى يتعذر الحمل على الشرع للزوم صحته وأنه باطل كبيع الحر والخمر والملاقيح والمضامين كل ذلك مما نهى عنه الشرع وشئ منها مما لا يصح الجواب ما تقدم أن الشرعى ليس هو الصحيح وأنه يلزم فى قوله دعى الصلاة أيام اقرائك أن يكون المنهى عنه اللغوى وهو الدعاء وبطلانه ظاهر اه وهو صريح فى اللزوم المذكور فى السؤال وانه يلزم على هذا القول نحو نهى الحائض عن الدعاء بخير فليتامل (قوله وأجيب الخ) قضية هذا الجواب ان كلا منهما فى النهى المقتضى للفساد وكلام العضد السابق فى تقرير احتجاج هذا القول فى غاية الظهور ويبقى الكلام فيما لا يقتضى

قال (الغزالى) اللفظ (مجمل) أى لم يتضح المراد منه اذ لا يمكن حمله على الشرعى لوجود النهى ولا على اللغوى لان النبى صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات (م) قال (الآمدى) محله (اللغوى) لتعذر الشرعى بالنهى وأجيب بان المراد بالشرعى ما يسمى شرعا بذلك الاسم صحيحا كان أو فاسدا يقال صوم صحيح وصوم فاسد ولم يذكرا غير هذا التقسيم ومثال الاثبات منه حديث مسلم عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت دخل على النبى صلى الله عليه وسلم ذات يوم فقال هل عندكم شئ قلنا لا قال فانى اذا صائم فيحمل على الصوم الشرعى فيفيد صحته وهو نفل بنية من النهار ومثال النهى منه حديث الصحيحين نهى صلى الله عليه وسلم عن صيام يومين يوم الفطر ويوم النحر

الفساد ولم يتبين من كلامهما حكمه فليتأمل (قوله وسيأتى فى مبحث المجمل) قال شيخنا العلامة المراد من هذا الكلام التنبيه على قسم آخر زائد على ماهنا وقد يدعى اندراجه فى قول المصنف فى الشرع الشرعى لان الشرعى فيه أعم من أن يكون اللفظ المحمول عليه حقيقة أو مجازا اه (وأقول) على تقدير صحة الاندراج المذكور وعدم مانع منه لا يرد ذلك على الشارح لجواز أن يريد بهذا الكلام التنبيه على دفع توهم خصوص ماهنا بالحقيقة وأن فائدة ذكر المصنف لذلك هنا لمناسبته لما هنا للنص بيان مافيه من الخلاف المخصوص (قوله وفى تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة) قال شيخنا العلامة المراد بالمجاز والحقيقة هنا المعنى الحقيقى والمجازى بقرينة قوله مجمل لا يحمل على احدهما الا بقرينة وقوله فالحقيقة المتعاهدة الكرع الخ فقوله بان غلب استعمال المجاز عليها ليس على منواله الخ (وأقول) اما أولا فكونه ليس على منواله بفرض التسليم لا محذور فيه مع وجود مايرشد الى المراد فى الموضعين أما فى الاول فظاهر وهو ماذكره وأما فى الثانى فاضافة الاستعمال الى المجاز لان المتبادر حينئذ من المجاز اللفظ لانه الموصوف بالاستعمال حقيقة وأما ثانيا فلا نسلم انه ليس على منواله بل يجوز أن يكون على منواله ولا ينافى ذلك اضافة الاستعمال الى المجاز لانه يكفى فى الاضافة أدنى ملابسة فيجوز أن يراد باستعمال المجاز الاستعمال المتعلق بالمجاز أى المعنى المجازى والاستعمال المتعلق به هو اطلاق اللفظ وارادته وهذا فى غاية القرب والصحة وللحمل على ذلك طريق آخر وهو جعل الاضافة بمعنى فى لان المجاز أى المعنى المجازى ظرف اعتبارى للاستعمال ولهذا غلب تعديه اليه بفى فيقال استعمل اللفظ فى كذا وبذلك يظهر منع قوله أيضا اذ المجاز والحقيقة فى هذا مستعملان فى حقيقتهما أى اللفظ المخصوص لما تبين من صحة ارادة المعنى المجازى وعدم تعين ارادة ماذكره فتأمل (قوله ثالثها المختار مجمل) أقول قد يشكل مع قول الشارح السابق فيما يعرف به المجاز ومن المصحوب بها المجاز الراجح وجه الاشكال ان جعله من المصحوب بها يقتضى قيام القرينة عليه وذلك ينافى اجماله لاتضاح المراد منه بالقرينة والمجمل هو مالم يتضح المراد منه ويمكن أن يجاب بانه أراد فيما سبق بالقرينة المصاحبة مجرد الغلبة لانها تقتضى تبادره وعدم تبادر غيره لكن مجرد الغلبة لا يقتضى اتضاح المراد منه حتى ينتفى اجماله لتعارض المعنيين برجحان كل منهما من وجه بل لابد من قرينة مخصوصة على ارادة أحد المعنيين بعينه فليتأمل فان الظاهر أن هذا هو المراد والله أعلم (قوله فالحقيقة المتعاهدة الكرع منه بفيه) قال شيخنا العلامة لقائل أن يقول الكرع منه بفيه أيضا مجاز اذ النهر حقيقة فى الاخدود أى الشق المستطيل فهو مجاز والحقيقة مهجورة (فان قيل) الكرع من مائه الذى فيه كرع منه حقيقة قلنا لو سلم كان الاكل من ثمرة الشجرة التى فيها أكلا منها حقيقة واللازم منتف اه (وأقول) هذا اعتراض ضعيف وجوابه من وجهين الاول انه ليس الكلام فى تعارض حقيقة النهر ومجازه بل فى تعارض حقيقة الشرب منه ومجازه لكن المراد من النهر هنا ماؤه اما على التجوز بلفظ النهر عن مائه أو على تقدير المضاف اليه أى ماء النهر والشرب من ماء النهر له قطعا حقيقة ومجاز فحقيقته المتعاهدة هى الكرع منه بفيه ومجازه الغالب هو الشرب مما يغترف به منه والتجوز فى الاطراف لا ينافى كون الاسناد أو التعليق أو الايقاع حقيقة فالتجوز فى النهر

وسيأتى فى مبحث المجمل خلاف فى تقديم المجاز الشرعى على المسمى اللغوى (وفى تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة) بان غلب استعمال المجاز عليها أقوال قال أبو حنيفة الحقيقة أولى فى الحمل لاصالتها وأبو يوسف المجاز أولى لغلبته (ثالثها المختار) اللفظ (مجمل) لا يحمل على أحدهما الا بقرينة لرجحان كل منهما من وجه مثاله من حلف لا يشرب من هذا النهر فالحقيقة المتعاهدة الكرع منه بفيه كما يفعل كثير من الرعاء

والمجاز الغالب الشرب مما يغترف به منه كالاناء ولم ينو شيأ فهل يحنث بالاول دون الثاني أو بالعكس أو لا يحنث بواحد منهما الاقوال فان هجرت الحقيقة قدم المجاز عليها اتفاقا كمن حلف لا يأكل من هذه النخلة فيحنث بثمرها دون خشبها الذي هو الحقيقة المهجورة حيث لا نية وان تساويا قدمت الحقيقة اتفاقا كما لو كانت غالبة (وثبوت حكم) بالاجماع مثلا (يمكن كونه) أي الحكم (مرادا من خطاب لكن) يكون الخطاب في ذلك المراد (مجازا لا يدل) الثبوت المذكور (على انه) أي الحكم هو (المراد منه) أي من الخطاب (بل يبقى الخطاب على حقيقته) لعدم الصارف عنها (خلافا للكرخي) من الحنفية (والبصري) ابي عبد الله من المعتزلة في قولهما يدل على ذلك فلا يبقى الخطاب على حقيقته اذ لم يظهر مستند للحكم الثابت غيره مثاله وجوب التيمم على المجامع الفاقد للماء اجماعا يمكن كونه مرادا من قوله تعالى أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا لكن على وجه المجاز

بأحد الوجهين لا ينافي أن تعليق الشرب بالماء اذا كان على وجه الكرع منه بفيه حقيقة وكأنه توهم ان التجوز في طرف الاسناد لتعينه أو الايقاع يمنع كون الاسناد او الايقاع حقيقة وذلك غير صحيح قطعا كما هو ظاهر معلوم فانه لا شبهة في حقيقة الاسناد في قولك هزم الامير الجند اذا اريد بالامير الجيش مجازا ولا في حقيقة الايقاع في قولك قتلت زيدا اذا اردت بالقتل الضرب الشديد مجازا والامر الثاني انه ان فرض انهم ارادوا بالنهر المكان من غير تقدير مضاف فمعاني الالفاظ امور نقلية لا مدخل للرأي فيها فاذا قالوا ان حقيقة الشرب منه الشرب من مائه بالكرع بالفم وجب قبول ذلك ولا معنى حينئذ للمنازعة فيه كسائر النقليات فان كانت المنازعة في ان اللغة كذلك كما هو صريح كلامه فلا معنى لها مع نقل الائمة الا بنقل صريح صحيح يعارض ذلك ويقدم عليه ولم يأت بذلك وان كان الغرض من المنازعة استشكال الفرق فقد يفرق بان اضافة نحو الشرب من الى ما لا يشرب كالنهر حقيقتها الشرب مما فيه ونحن نقطع بان قول القائل شربت او أكلت من هذا الاناء معناه الشرب او الاكل مما فيه وان اللفظ موضوع لهذا المعنى ولا فرق قطعا بين شربت من الاناء وأكلت منه وشربت من النهر فكما ان حقيقة النهر الاخدود حقيقة الاناء الظرف قطعا بخلاف اضافة نحو الاكل من الى ما يؤكل ولو باعتبار بعض أجزائه كالشجرة فان حقيقته الاكل من نفسه ولا استبعاد ولا تحكم في ذلك حيث كانت اللغة كذلك كما دل عليه نقل الائمة مع كون الفرق أمرا معقولا قريبا على ان حاصل هذا الاعتراض مناقشة في مثال وقد تكرر انه يكفي فيه الاحتمال بل والفرض واشتهر أن المناقشة فيه ليست من دأب المحصلين وان أكثر منها الشيخ الا أن يريد تمرين المتعلمين (قوله والمجاز الغالب الشرب مما يغترف به منه) قال شيخنا العلامة انما يصح جعل الشرب المذكور مجازا أي معنى مجازيا اذا أريد بالمجاز الدال أي الهيئة التركيبية أعني تعليق الشرب بقولك من هذا النهر أما اذا أريد به المجاز الافرادي فمعناه المجازي ماء النهر المستعمل فيه لفظ النهر مجازا من اطلاق اسم المحل على الحال اهـ (واقول) لا يخفى بأدنى التفات ان المراد في كثير من هذه المباحث بيان حكم المجاز الاعم من الافرادي وغيره فهو ما يصح الحمل عليه يحصل به المقصود مع ان حاصل ما ذكره مناقشة في مثال وقد سمعت ما فيه (قوله أو لا يحنث بواحد منهما) قال شيخنا العلامة أي من الاول دون الثاني والثاني دون الاول وليس المراد بواحد من الاول والثاني فتأمل اهـ (وأقول) وجه ذلك انه لو أريد الاول والثاني معا لم يصح اذ لا شبهة في الحنث حينئذ (قوله فيحنث بثمرها دون خشبها الذي هو الحقيقة المهجورة) قال شيخنا العلامة صريح في ان النخلة مستعملة في ثمرها مجازا لا في خشبها الذي هو الحقيقة المهجورة وذلك غير صحيح لان النخلة في خشبها مستعمل شائع غير مهجور فالصواب المطابق لما تقدم وهو المراد ان تقدير الكلام فيحنث بالاكل من ثمرها دون الاكل من خشبها الذي هو الحقيقة المهجورة اهـ (وأقول) حاصل هذا الاعتراض زعم صراحة كلام الشارح في ان استعمال لفظ النخلة في خشبها امر مهجور مع انه ليس بمهجور كما يصرح بهذا الحاصل قوله وذلك غير صحيح لان النخلة في خشبها مستعمل شائع غير مهجور وحينئذ فنقول لا نسلم صراحة كلامه فيما ذكر وذلك لما لا يخفى على عاقل متأمل ان سياق عبارة الشارح صريح في ان تقديرها

فيحنث

فيحنث بأكل ثمرها دون أكل خشبها وكيف يتوهم من عبارته خلاف هذا التقدير مع وقوع
قوله بثمرها معه ولا لقوله يحنث والحنث بالضرورة انما يكون بأكل الثمر دون ذات الثمر فيجب
أن يكون المنفي في قوله دون خشبها هو أكل خشبها على حذف المضاف لانه الذي يتصور دعوى
الحنث به ايحتاج الى نفيه فقوله الذي هو الحقيقة المهجورة وصف بالحقيقة للمضاف المحذوف
الى قوله خشبها لا لنفس قوله خشبها ومع كون هذا المثال مقابلا للمثال السابق الذي نص فيه
على ان الحقيقة الكرع منه بالفم والمجاز الغالب الشرب مما يغترف به منه والحاصل ان غاية
ما في الباب اشتمال عبارته على حذف مضاف وعلى رجوع الوصف بالحقيقة لذلك المضاف
المحذوف والاعتماد في ذلك على السياق الواضح فيه بل القاطع به وهذا مما لا ينكر صحته
وشيوعه الا من غفل عن استعمالات اللغة وأساليبها فدعواه مع هذا الامر الواضح ان كلام
الشارح صريح في أن استعمال النخلة في خشبها مهجور دعوى باطلة قطعا اذ أي ظهور فضلا
عن الصراحة في ذلك مع ما تقرر فقد ظهر أن كلام الشارح بالنظر لسياقه الواضح صريح فيما
صوبه الشيخ فهذا التصويب في غير محله وبالجملة فلا منشأ لهذا الاعتراض الا مجرد التعلق
بالالفاظ مع اهمال النظر لمعانيها وسياقها الواضح في المراد رأسا وهذا مما لا يليق بعاقل فضلا
عن فاضل وأما ثانيا فلو سلمنا صراحة كلامه فيما ذكر لكن يجوز أن يريد به أن استعمال النخلة
في خشبها مهجور بالنسبة لباب الحلف على ترك الاكل لا مطلقا كما توهمه الشيخ كما يدل على ذلك
سياق كلامه ولا مانع من ذلك ويؤيده أو يقطع به أنا نقطع في قول القائل والله لا آكل من هذه
النخلة بانه لا تجوز فيما عدا لفظ النخلة من ألفاظه فتعين التجوز فيها والا لزم انتفاء التجوز مطلقا
وهو باطل فثبت أن استعمالها في خشبها مهجور في الحلف على ترك الاكل ولا يرد على ذلك قول
الشيخ لان النخلة في خشبها مستعمل شائع غير مهجور لانه ان أراد شيوع استعمالها في خشبها
من غير هجر مطلقا فهو ممنوع لا دليل له عليه أو في غير باب الحلف على ترك الاكل لم يرد لان كلامنا
ليس الا في باب الحلف على ترك الاكل وليت شعري ماذا تخيل الشيخ في الفرق بين الاكل من
خشبها وبين خشبها حيث سلم أن الاول حقيقة مهجورة دون الثاني مع أن هجر الاول ليس
الا باعتبار هجر الثاني ولا يظهر في تخيله الا ما أشرنا اليه من توهمه ان المراد هجر استعمال النخلة
في خشبها مطلقا لا في خصوص باب الحلف على ترك الاكل (فان قلت) سلمنا ذلك لكن يجوز أن
يكون المجاز هنا من قبيل مجاز الحذف والتقدير لا آكل من ثمر هذه النخلة فلم يخرج لفظ النخلة
عن استعماله في خشبها ولم يثبت هجر استعماله فيه في باب الحلف (قلت) الكلام مبني على ما هو
الظاهر المتبادر من ارادة المجاز بالمعنى المشهور فعلى تقدير مخالفة الظاهر والحمل على مجاز
الحذف يقدر الكلام على ما يناسبه ويجعل التعارض بين حمل النخلة على خشبها بدون تقدير
مضاف وحملها عليه مع تقديره بل يمكن حمل كلام الشارح على ما يوافق ذلك بأن يراد بكون
خشبها حقيقة مهجورة انه حقيقة مهجورة عند عدم تقدير المضاف لا مطلقا فليتأمل ولا شك
انه كذلك فان الحالف لا يأكل من هذه النخلة لا يريد بلفظ النخلة الا المعنى المجازي ولعمر الله ان
هذا في غاية الظهور ولكن حب الاعتراض يعمي ويصم فقوله وهو غير صحيح غير صحيح بلا شبهة
فعليك بالتأمل التام ولا تهولنك تهويلات الشيخ في هذا المقام فانها لم تبن على انتظام ثم قال

شيخنا عقب ما تقدم ثم ظاهره أن الطلع والجريد والخوص ونحوها ليس من الحقيقة ولا المجاز
المذكور اه (وأقول) لا شبهة لمنصف فى منع دعواه أن ظاهره ما ذكر بل هو مسكوت عنه لان
اثبات المجاز للثمر والحقيقة للخشب لا تعرض فيه لغيرهما باثبات ولا نفى فان ادعى أن فيه تعرضا
بالمفهوم لان ذكر الثمر والخشب يخرج غيرهما ورد عليه ان كلا من الثمر والخشب لقب فلا
مفهوم له فان قال قوله بثمرها جار ومجرور ومفهومه عدم الحنث بغير الثمر فلا يكون مجازا
والا حصل الحنث به قلنا قد مثلوا اللقب الذى لا مفهوم له بزيد فى قولنا على زيد حج مع انه وقع
مجرورا فدل على ان جر اللقب وتعلق الجار بعامله لا يقتضى المفهوم ولو سلم فمفهوم قوله بثمرها
معارض بما دل عليه الاقتصار على الخشب فى قوله دون خشبها لان مفهوم قوله بثمرها أن
اطلاق النخلة على نحو الجريد ليس بمجاز والا حنث به ومفهوم قوله دون خشبها الخ أن اطلاق
النخلة على نحو الجريد ليس من الحقيقة المهجورة فيكون من المجاز فقد أفهم الاول انه ليس
بمجاز وأفهم الثانى انه مجاز فكيف مع ذلك يصح زعمه أن ظاهره ما ذكر من أن نحو الجريد ليس
من الحقيقة ولا المجاز المذكور بل لا منشأ لهذا الزعم الا الاسترواح والغفلة عن مدلول
الكلام الموقع فيهما صاحب الاعتراض على انه يجوز أن يريد الشارح بخشبها ما عدا الثمر
بقرينة المقابلة فيشمل الجريد والخوص ونحوهما وحينئذ فلا مجال لتوهم الاشكال وأما
الطلع فهو من الثمر فلا اشكال فيه ولا وجه لايراد الشيخ اياه ثم قال شيخنا عقب ما تقدم بقى هنا
اشكال وهو ان المجاز الراجح حقيقة عرفية لان غلبة استعمال اللفظ فى معناه المجازى يعرف
بها وضعه له كما اختاره الشارح أو نفس وضعه له كما نقله عن القرافى فى تعريف الوضع واذا
صار حقيقة عرفية فى هذا المعنى مجازا فى المعنى الاول كان هذا المعنى لكونه حقيقيا مقدما
على المعنى الاول لكونه مجازا بقضية ما قدمه المصنف من أن الحقيقة مقدمة على المجاز
فاختياره هنا أن اللفظ مجمل ينافى ذلك اه (وأقول) هذا الاعتراض مندفع وذلك لانه لا يخفى
عليك أن نسبة ما قدمه المصنف من أن الحقيقة مقدمة على المجاز مع ما اختاره هنا من أنه اذا
تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة كان اللفظ مجملا نسبة العام مع الخاص لشمول المجاز
فيما تقدم للراجح والمرجوح والمساوى والحقيقة فيه للمرجوحة وغيرها مع خصوص ما هنا
بالمجاز الراجح والحقيقة المرجوحة وقد تقرر فى هذا الفن واشتهر أنه اذا تعارض العام والخاص
قدم الخاص بان يخصص العام بذلك الخاص أى يقصر على ما عداه فيكون الحكم المذكور
للعام مقصورا على ما عدا هذا الخاص من افراده والحكم المذكور لهذا الخاص مقصورا
عليه واطبقوا على أن وقوع التعارض بين العام والخاص ليس أمرا محذورا وانه لا قدح به
بوجه كيف وقد كثر فى كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وعلى هذا فما قدمه المصنف
من تقديم الحقيقة على المجاز مقصور على غير ما ذكره هنا من المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة
كما أن اختياره هنا الاجمال مقصور على تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة وحينئذ فلا
محذور فيما وقع له من اجتماع هذين الموضعين فى كلامه ولا قدح به عليه بوجه على انه لا يلزم من
أن غلبة اللفظ فى معناه المجازى يعرف بها وضعه له انه كلما وجدت تلك الغلبة وجد وضعه له
لجواز أن توجد الغلبة ولا يكون موضوعا له لقيام دليل على عدم الوضع فلم لا يكون ما هنا كذلك

فاحفظ ذلك واعلم أنه لا اشكال فى اختيار المصنف القول بالاجمال مع كون المذهب عندنا
معاشر الشافعية فى مسئلة الحالف على الشرب من النهر الحنث بكل من الامرين أعنى الشرب
بفيه من النهر والشرب مما اغترف به منه وذلك لان تحقق الاجمال لا ينافى أن يقوم دليل على
ارادة أحد المحتملين أو المحتملات أو ارادة القدر المشترك بين المحتملين أو المحتملات لان حاصل ذلك
أنه قام دليل البيان فيعمل به كما هنا وذلك لانه لما كان مدار الايمان على العرف على تفصيل
قرره الفقهاء بأدلته خرج هذا المثال عن حكم هذه القاعدة وهو التوقف لثبوت بيانه كما تقرر
فان الشرب من النهر عرفا حقيقة فى القدر المشترك بين الامرين فالحمل على القدر المشترك لقيام
دليله الخاص وهو دليل الحمل على العرف فى مثل هذا اليمين مع ثبوت العرف فى القدر المشترك
وليس حمل هذا اليمين على القدر المشترك جاء من الجمع بين الحقيقة والمجاز والا توقف على قيام
قرينة على ارادة المجاز مع الحقيقة كما تقدم مع ان المدار الحمل على القدر المشترك مطلقا
والحكم بالحنث بكل منهما عند الاطلاق وانما يظهر اثر الاجمال بالنسبة للاحكام التى لم يقم فيها
دليل البيان كما انه لا اشكال فى قول الشارح تفريعا انه لا يحنث بواحد منهما وذلك لانه بصدد
بيان مقتضى الاجمال وثمرته فهو محتاج الى ذكر ذلك فانه حظ الاصولى وأما موافقة ما فى الفروع
لذلك أو مخالفته فامر آخر لا يتعلق بالاصولى يعلم من كتب الفروع ومما سيأتى ان الاجمال يتوقف
فيه الى ان يدل دليل على المراد فاذا ثبت الدليل على بناء الايمان على العرف وأن العرف هنا شامل
للقسمين علم حصول الحنث بكل منهما واذا علمت ذلك علمت سقوط ما ابداه الشيخ من الاشكال
ودعوى المنافاة وذلك لانه ان أراد بالمنافاة التى ادعاها التناقض فبطلان ذلك مما لا يشتبه
اذ لا تناقض بين العام والخاص واين الوحدات الثمانية المشترطة فى التناقض التى منها وحدة
الموضوع وكيف تسوغ دعوى التناقض فى شئ يشتمل به الكتاب العزيز والسنة الشريفة
وان اراد بها مجرد التعارض فبطلان الاعتراض بذلك مما لا يشتبه أيضا لما علمت انه لا محذور
فى مثل هذا التعارض ولا قدح به بوجه وانه مما اشتمل به الكتاب والسنة فظهر سقوط الاعتراض
على التقديرين وانه لا منشأ له الا اهمال مراعاة القواعد المشهورة وعلمت أيضا سقوط ما أورده
المحشيان من ان تفريع الشارح على الثالث انه لا حنث بواحد منهما منتقد لانه يوهم ابتناءه
على مختار المصنف انه المذهب وليس كذلك بل المذهب انه يحنث بكل منهما فتأمل ثم بقى هنا شئ
آخر غير ما أورده الشيخ وهو ان قضية كونه حقيقة عرفية ان لا اجمال بل ان صدر هذا اللفظ
من لغوى حمل على المعنى اللغوى أو من أهل العرف حمل على العرفى بقضية قول المصنف ثم هو
محمول على عرف المخاطب الا ان يجاب أخذا مما اشرنا اليه قريبا بتصوير المسئلة بما اذا لم يثبت
الوضع لقيام الدليل على انتفائه فان دلالة الكثرة عليه امر ظنى قد يدل الدليل المقدم على انتفائه
أو بتقييد الحمل على عرف المخاطب بما اذا لم يقع فيه هذا التعارض (قوله بالاجماع) قال شيخنا
العلامة متعلق بثبوت وفى تقديره فصل بين الموصوف وهو حكم وصفته وهى يمكن باجنبى الا ان
يعلق باستقرار محذوف صفة أولى لحكم (أقول) وأيضا لا نسلم امتناع مثل هذا الفصل وانما
يكون ممتنعا لو كان من جملة المتن بخلاف ما اذا كان من الشرح لبيان مراد المتن (قوله لان
الملامسة حقيقة فى الجس باليد مجاز فى الجماع) قال الكمال ان المتجه ان الملامسة حقيقة فى

لان الملامسة حقيقة فى الجس باليد مجاز فى الجماع فقالا المراد الجماع لتكون الآية مستند الاجماع اذ لا مستند غيرها والا لذكر ولا تدل على ان اللمس ينقض الوضوء وأجيب بانه يجوز أن يكون المستند غيرها واستغنى عن ذكره بذكر الاجماع كما هو العادة فاللمس فيها على حقيقته فتدل على نقضه الوضوء

تماس البدنين بشىء من اجزائهما من غير تقييد باليد وعلى هذا فالجماع من افراد معنى الحقيقة فيتناوله اللفظ حقيقة وانما يكون مجازا لو اقتصر على ارادته باللفظ انتهى (وأقول) اشار شيخنا العلامة الى رد هذا حيث قال فى قوله حقيقة فى الجس باليد اعترض بانها حقيقة فى التقاء البشرتين الصادق بالجماع وفيه نظر قال فى الصحاح اللمس المس باليد ويكنى به عن الجماع انتهى لكن عبر فى القاموس بقوله لمسه مسه بيده والجارية جامعها والملامسة المماسة والجامعة انتهى وبالجملة فالشارح تابع لهم فى هذا التمثيل فلو فرض عدم تمامه لم يضر لان المثال يكفيه الاحتمال (قوله وقد قال الشافعى رضى الله تعالى عنه بدلالتها عليهما) نازع فيه الكمال بأن ظاهر كلام الام خلاف ذلك وهو بتقدير تسليم منازعته لا يقدح لعدم انحصار كلام الشافعى فى الام (قوله الكناية لفظ استعمل فى معناه مرادا منه لازم المعنى) فيه كلامان * الاول قال شيخنا العلامة قوله مرادا حال من الضمير فى استعمل وضمير منه عائد الى اللفظ لا الى معناه والا لقال مرادا منه لازمه ومعنى استعمال اللفظ فى معناه ارادته به كما يدل عليه قوله فان لم يرد المعنى فمعنى الحد حينئذ لفظ اريد به معناه الوضعى حال كون ذلك اللفظ مرادا منه أيضا لازم المعنى وحاصله لفظ اريد به معناه ولازمه فتكون الكناية مجازا لا حقيقة كما هو ظاهر انتهى أى وذلك ينافى قول المصنف فهى حقيقة (واقول) هو اعتراض ساقط لا منشأ له الا اهمال ملاحظة القواعد ورد النكات المشهورة والمسامحات الشائعة المذكورة المجمع بين أهل العلم واللسان على قبولها وارتكابها وعدم القدح بها بل على استحسانها وذلك لان من القواعد المقررة فى المعانى جواز الاظهار فى موضع الاضمار لنكات قرروها ومثلوا ذلك بنحو قوله
تريدين قتلى قد ظفرت بذلك * أى بقتلى ولم يقل به وقوله تعالى قل هو الله احد الله الصمد ولم يقل هو الصمد وقوله تعالى وبالحق انزلناه وبالحق نزل ولم يقل وبه نزل وحينئذ فيجوز عود ضمير منه الى قوله معناه ولا ينافيه قوله لازم المعنى لانه من باب الاظهار فى موضع الاضمار لاحد نكاته المقررة فى محالها والتقدير حينئذ لفظ استعمل فى معناه مرادا من معناه لازم معناه فظهر منع الملازمة فى قوله والا لقال مرادا منه لازمه وانه لا منشأ لهذا الاستدلال الا الغفلة عن هذه القاعدة ويجوز أيضا عود الضمير المذكور الى اللفظ بمسامحة مشهورة شائعة والمعنى مرادا من اللفظ أى بواسطة معناه والانتقال منه أى من معناه الى ذلك اللازم لا بواسطة استعمال اللفظ فى نفس ذلك اللازم أيضا وبهذا التقدير يظهر سقوط قوله وحاصله لفظ اريد به الخ وبطلان ما فرعه عليه من قوله فتكون الكناية مجازا لا حقيقة بل انما حاصل الحد لفظ استعمل فى معناه مرادا من معناه لازم معناه بمعنى انه اطلق على معناه لينتقل من معناه الى لازمه الذى هو المقصود بالذات أو لفظ استعمل فى معناه مرادا من ذلك اللفظ بواسطة معناه والانتقال منه الى لازمه ذلك اللازم ويجوز عود ضمير منه الى الاستعمال المفهوم من قوله استعمل أى مرادا من استعماله فى معناه اى الغرض من ذلك لازم معناه بواسطة الانتقال منه اليه وعلى التقادير فتكون الكناية حقيقة مما لا اختفاء معه بوجه فتأمل ولا تكن من الغافلين واعلم انه قال فى التلخيص الكناية لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته اى ارادة ذلك المعنى مع لازمه قال السعد فى المطول وههنا بحث وهو ان المفهوم من التعريف المذكور ان المراد فى الكناية

وان قامت قرينة على ارادة الجماع أيضا بناء على الراجح انه يصح أن يراد باللفظ حقيقته ومجازه معا دلت على مسئلة الاجماع أيضا وقد قال الشافعى رضى الله تعالى عنه بدلالتها عليهما حيث حمل الملامسة فيها على الجس باليد والوطء * (مسئلة الكناية لفظ استعمل فى معناه مرادا منه لازم المعنى) نحو زيد طويل النجاد مرادا منه طويل القامة اذ طولها لازم لطول النجاد أى حمائل السيف (فهى حقيقة) لاستعمال اللفظ فى معناه وان اريد منه اللازم (فان لم يرد المعنى) باللفظ (وانما عبر بالملزوم عن اللازم فهو) أى اللفظ حينئذ (مجاز) لانه استعمل فى غير معناه أى الاول (والتعريض لفظ استعمل فى معناه ليلوح) بفتح الواو أى التلويح (بغيره)

هو لازم المعنى وارادة المعنى جائزة لا واجبة ثم قال وهذا هو الحق لان الكناية كثيرا ما تخلو عن
ارادة المعنى الحقيقى وان كانت جائزة للقطع بصحة قولنا فلان طويل النجاد وان لم يكن له نجاد
قط ثم قال وفى موضع آخر من المفتاح تصريح بان المراد فى الكناية هو المعنى ولازمه جميعا لانه
قال المراد بالكلمة المستعملة اما معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها معا
والاول الحقيقة والثانى المجاز والثالث الكناية والحقيقة والكناية يشتركان فى كونهما
حقيقتين ويفترقان فى التصريح اى فى الحقيقة وعدم التصريح اى فى الكناية انتهى وقال
قبل ذلك فى الكلام على الحقيقة عقب كلام ذكره فان قيل معنى كلامه انه خرج عن تعريف
الحقيقة المجاز دون الكناية فانها ايضا حقيقة كما صرح به السكاكى حيث قال الحقيقة فى
المفرد والكناية يشتركان فى كونهما حقيقتين ويفترقان فى التصريح وعدمه قلنا هذا ايضا
يعنى ما قاله السكاكى من اشتراكهما فيما ذكر غير صحيح لان الكناية لم تستعمل فى الموضوع
له بل انما استعملت فى لازم الموضوع له مع جواز ارادة الملزوم ومجرد جواز ارادة الملزوم
لا توجب كون اللفظ مستعملا فيه انتهى لكنه خالف ذلك فى بحث تعريف المسند اليه بالعلمية
فذكر ان الكناية مستعملة فى الموضوع له لينتقل الى لازمه واجاب القسترى بانه ذكر فى شرح
المفتاح ان لهم فى تقرير الكناية طريقين احدهما انه استعمال اللفظ فى غير الموضوع له مع
جواز ارادة الموضوع له وثانيهما انه استعمال اللفظ فى الموضوع له لكن لا يكون مقصودا
بل لينتقل منه الى غير الموضوع له اللازم المقصود فما ذكره فى البيان مبنى على المذهب الاول
وما ذكره فى تعريف المسند اليه مبنى على الثانى وبه يظهر ان كلام المصنف بناء على ما حررناه
فى معناه خلافا لما توهمه الشيخ منه مبنى على المذهب الثانى وانه ليس مخالفا لاصطلاح البيانيين
مطلقا بل هو موافق لاحد المذهبين فى اصطلاحهم لا يقال يمكن أن يبنى ما توهمه الشيخ من
عبارة المصنف من ارادة الملزوم واللازم جميعا من لفظ الكناية على ما تقدم عن المفتاح فى أحد
الموضعين من انها اريد بها الامران وانها حقيقة لانا نقول اما أولا فلا يخفى اشكال كونها
حقيقة على هذا لان مجموع المعنى ولازمه ليس معنى وضعيا اذ المركب من الوضعى وغير الوضعى
غير وضعى وأما ثانيا فكلام المفتاح المذكور ليس معناه ما فهمه الشيخ من عبارة المصنف
كما سيعلم من كلام التلويح الآتى مبسوطا ثم رأيت حاشية اخرى للشيخ فيها رجوعه الى الحق
الواضح ونصها وانما قال ما ذكره ولم يقل استعمل فى معناه ولازمه اشارة الى ان المقصود باللفظ
هو المعنى والغرض من استعماله فيه هو الدلالة على اللازم فاستعمال اللفظ فى معناه وسيلة
الى اللازم ولافادة هذا المعنى خص اللازم بذكر الارادة تنبيها على انه المراد الاهم والمقصود
بالذات وبهذا ظهر توجيه قوله فهى حقيقة ولا يخفى ان هذا الاصطلاح لا يوافق اصطلاح
البيانيين ثم ان كون الكناية والتعريض مستعملين فى معنييهما مبنى على ان استعمال اللفظ
فى معناه هو قصده وارادته سواء كان المعنى ثابتا موجودا أو لم يكن كما فى قولك طويل النجاد
وان لم يكن له نجاد قط وكقوله تعالى بل فعله كبيرهم هذا وان لم يكن الكبير فاعلا انتهى لكن
قوله ولا يخفى ان هذا الاصطلاح لا يوافق اصطلاح البيانيين ممنوع لما علمت من انه احد المذهبين
لهم لكن عذر الشيخ انه لم يقف على ما تقدم عن شرح المفتاح وغيره فظن انه ليس للكناية عندهم

الا معنى واحد وبنى على ذلك الجازم بالاعتراض وامثال ذلك من الامر الصعب الذى لا يليق بالعلماء * والكلام الثانى قال الكورانى لما كان مدار الحقيقة والمجاز هو الاستعمال لا الدلالة والارادة حكم المصنف بان الكناية لفظ مستعمل فى المعنى الموضوع له مرادا من ذلك الاستعمال لازم المعنى الموضوع له فتكون الكناية من قبيل الحقيقة لان الاستعمال انما هو فى الموضوع له وان اريد به غيره وفيه نظر من وجوه لان الاستعمال لا يفارق المراد من اللفظ قطعا قال السكاكى واعلم انا لا نقول فى عرفنا استعملت الكلمة فى كذا حتى يكون المقصود الاصلى طلب دلالتها على المستعمل فيه فقد صرح بان كون المستعمل فيه مرادا فى الجملة لا يكفى بل شرطه ان يكون مقصودا اصليا وكلام المصنف يخالفه صريحا انتهى (وأقول) يستفاد من قوله مرادا من ذلك الاستعمال ماذكرناه آنفا من جواز رجوع ضمير منه فى قول المصنف مرادا منه للاستعمال وذلك وجه آخر فى رد ما فهمه شيخنا العلامة من عبارة المصنف من ارجاع الضمير للفظ حتى يكون مستعملا فى المعنيين على ما تقدم بيانه وأما قوله فى توجيه نظره لان الاستعمال لا يفارق المراد من اللفظ الخ فاستدلاله واضح فلا يرد اما أولا فلان قوله المراد من اللفظ مبنى على رجوع ضمير منه للفظ نفسه وهو خلاف المراد كما حررناه فيما سبق مع انه مخالف لقوله هو مرادا من ذلك الاستعمال لاقتضائه رجوع الضمير للاستعمال والحاصل ان المراد من اللفظ نفسه يقتضى كون اللفظ مستعملا فى ذلك المراد الا ان هذا غير مراد للمصنف وان المراد لا يفيد كونه من اللفظ نفسه لا يقتضى ذلك وهذا هو مراد المصنف كما تبين كل ذلك وأما ثانيا فما استدل به من كلام السكاكى لا يدل له ولا يخالف كلام المصنف لان حاصله كما هو صريح لفظه ان استعمال اللفظ فى المعنى يقتضى كون المقصود الاصلى طلب دلالته على ذلك المعنى وذلك أعم من ان يكون ذلك هو المقصود بالذات وهو الغرض أولا وليس فيه تعرض بوجه لاستلزام الكون مرادا للاستعمال وحاصل كلام المصنف على ما حررناه ان الكناية غير مستعملة فى اللازم ومع ذلك هو المقصود بالذات وهو الغرض وعدم استعمال الكناية فيه لا ينافى انه المقصود والغرض بواسطة المعنى المستعمل فيه ولا تعرض فيه بوجه لكون الاستعمال فى المعنى يقتضى ان المقصود الاصلى طلب دلالته عليه أولا ولا فيه ما ينافى ان المقصود الاصلى ذلك حينئذ فدعوى مخالفة كلام المصنف له صريحا مع ذلك لا منشأ لها الا اهمال التامل بالمرة (قوله كما فى قوله تعالى الخ) قال شيخنا العلامة فى التمثيل بذلك بحث لانه يلزم من استعماله فى معناه الذى هو ارادته به اخبار بغير الواقع فتأمله انتهى (وأقول) قد تأملناه فوجدناه امرا سهلا لا حامل على الوقوع فيه الا عدم مراجعة كلام الائمة المزيل للاشكال والتعويل على مجرد ما خطر بالبال الموجب للاختلال قال فى التلويح وأما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له أى لفظ استعمل فى معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفى ويرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفى ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقى كما فى قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله الرحمن على العرش استوى وامثال ذلك فان هذه كلها

كما فى قوله تعالى حكاية عن الخليل صلى الله عليه وسلم بل فعله كبيرهم هذا نسب الفعل الى كبير الاصنام المتخذة آلهة كأنه غضب أن تعبد الصغار معه تلويحا لقومه العابدين لها بانه لا تصلح أن تكون آلهة لما يعلمون اذا نظروا بعقولهم من عجز كبيرها عن ذلك الفعل أى كسر صغارها فضلا عن غيره والاله لا يكون عاجزا

كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وحينئذ لا حاجة الى ما قيل ان الكناية مستعملة فى المعنى الثانى لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو فى محل آخر وباستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط فى الكناية امكان المعنى الحقيقى لانه ذكر فى قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز عن الاستهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا أسند الى من يجوز عليه النظر ومجازا اذا أسند الى من لا يجوز عليه النظر وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح فى المفتاح وغيره (فان قيل) قد ذكر فى المفتاح ان الكلمة المستعملة اما أن يراد بها معناها وحده أو غير معناها وحده أو معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة فى المفرد والثانى المجاز فى المفرد والثالث الكناية وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما (قلنا) اراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها فى مقابلة الكناية وتصريحه عقب ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان فى كونهما حقيقتين ويفترقان بالتصريح وعدمه (لا يقال) فاذا أريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له الا ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا لانا نقول الممتنع انما هو ارادتهما معا بالذات وفى الكناية اريد المعنى الحقيقى للانتقال منه الى المعنى المجازى وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل فى غير ما وضع له على انه مراد قصدا وبالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ فى غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافى ارادة الموضوع له لان ارادته حينئذ لا تكون للانتقال الى المعنى المجازى الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية بل لكونه مقصودا بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا بالذات وهو ممتنع وبهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال فى غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له أيضا منافيا لارادة غير الموضوع له لذلك انتهى كلام التلويح سقناه مع طوله لكثرة فوائده ولا يخفى عليك ان قوله من غير لزوم كذب الخ يدل على ان الاخبار بغير الواقع انما يكون كذبا اذا لم يكن المقصود به الانتقال الخ وهذا جار فى التعريض بلا فرق كما هو ظاهر بل الظاهر انه لم يقصد الاخبار بالنسبة للمعنى الاصلى وانما قصد بمجرده وبره لينتقل منه الى المعنى الآخر وبذلك تعلم سقوط البحث المذكور فتامله كما يعلم به سقوط قول شيخنا الشهاب فيه حزازة لعصمة الانبياء من الصغائر ولو سهوا على الراجح انتهى وذلك لانه اذا لم يتحقق الكذب فلا صغيرة لا عمدا ولا سهوا وقوله فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقى مع قوله وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط فى الكناية امكان المعنى الحقيقى الخ ومع قوله عقبه وبالجملة كون الكناية من قبيل الحقيقة صريح فى المفتاح وغيره الخ يفيد ان الكناية على الاول حقيقة مع انتفاء المعنى الحقيقى واستحالته وكان وجهه ان تحقق المعنى وعدم تحققه أمر خارج عن مدلول اللفظ بناء على انه موضوع للمعنى الذهنى لا الخارجى وهذا جار فى التعريض أيضا بلا فرق كما هو ظاهر وبه يندفع ما قد يتوهم انه اذا لم يتحقق المعنى كيف يكون حقيقة نعم هذا يشكل على ما مشى عليه المصنف من وضع اللفظ للمعنى الخارجى دون الذهنى اللهم الا ان يخص

ذالك بغير الكناية والتعريض أو يكون ما عرف به الكناية والتعريض مبنيا على قول غيره من وضع اللفظ للذهني دون الخارجي فليتأمل (قوله فهو اى التعريض حقيقة أبدا) قال شيخنا العلامة فيه نظر لان الحكم عليه بالحقيقة أبدا اما بالنظر الى المعنى الذى استعمل فيه اللفظ واما بالنظر الى المعنى المعرض به وأيا ما كان فلا يصح اما الاول فقد نقل السيد فى حاشية المطول عن صاحب الكشف ما نصه والتحقيق ان اللفظ المستعمل فيما وضع له فقط هو الحقيقة المجردة ويقابله المجاز لانه المستعمل فى غير الموضوع له فقط والكناية اللفظ المستعمل بالاصالة فيما لم يوضع له والموضوع له مراد تبعا وفى التعريض هما مقصودان الموضوع له من نفس اللفظ حقيقة أو مجازا أو كناية والمعرض به من السياق الى آخر ما أطال به (وأقول) لا يخفى على عاقل فساد هذا النظر وذلك لانا نختار الشق الاول ولا يعارضه هذه التهويلات التى هول بها وذلك لان هذه الاسامى اصطلاحيات والاصطلاحيات لا يجب فيها التوافق ولا يلزم من تحقيق صاحب الكشف انحصار الاصطلاح فيه ولا يظن عاقل بالمصنف انه اخترع هذا من غير سلف ولا مستند والاعتراض عليه بمجرد مخالفته لتحقيق صاحب الكشاف والحكم بعدم صحته مما لا وجه له ولا حامل عليه الا مجرد العصبية ولو صح هذا الاعتراض لزم بطلان كل كلام ذكره أحد اذا ذكر غيره خصوصا من هو اعظم منه ما يخالفه بمجرد ذكر ما يخالفه وهذا مما لا يتوهمه عاقل بل كلام صاحب الكشاف موافق لما ذكره المصنف كما افاده صاحب الكشف نفسه قبل ان يذكر تحقيقه المذكور فقد قال السيد فى حاشيته المذكورة بعد حكايته كلام صاحب الكشاف ما نصه قال صاحب الكشف المقصود بيان الفرق بينهما ثم قال وحاصل الفرق انه اعتبر فى الكناية استعمال اللفظ فى غير ما وضع له وفى التعريض استعماله فيما وضع له مع الاشارة الى ما لم يوضع له من السياق والتحقيق الخ فانه عين ما ذكره المصنف فى تعريف التعريض وحكمه بانه حقيقة أبدا وبذلك يتعجب من تعصب الشيخ حيث حكم بعدم صحة قول المصنف فهو حقيقة أبدا بمجرد مخالفته لما حققه صاحب الكشف من غير ابداء معنى يمنع مما قاله المصنف مع ان ذلك امر اصطلاحى وقد اشتهر انه لا مشاحة فى الاصطلاح وان لكل احد ان يصطلح على ما شاء ومع ان صاحب الكشاف وناهيك بامامته فى هذه الفنون كما هو معلوم قد ذهب الى عين ما قاله المصنف كما رأيت ولو لم يكن للمصنف سند الا كلام صاحب الكشاف كان كافيا مع انا نقطع بان له سندا من غيره وان لم نقدر الآن على تعيينه وأعجب من ذلك استدلاله على عدم الصحة بحكاية ذلك التحقيق مع اسقاطه ما قبل ذلك التحقيق مما هو عين ما قاله المصنف مما يقطع كل عاقل بصحة الاستناد اليه مع كون هذا التحقيق وما قبله فى كلام واحد فى كتاب واحد نقل عنه وهلا حكم الشيخ بعدم صحة كلام صاحب الكشاف واستدل عليه بمخالفته لتحقيق صاحب الكشف فان كان معتقدا عدم صحته أيضا فهو جزاف صريح أو صحته فكيف رد كلام المصنف مع انه عينه فنعوذ بالله من شرور انفسنا واذا علمت ذلك علمت ما فى قول الكمال واعلم ان هذا أى ما ذكره المصنف من ان التعريض حقيقة أبدا خلاف ما فى المفتاح وما حققه صاحب كشف الكشاف ولا خفاء فى التعريض بالحقيقة والمجاز فانه فى الاول ان يستعمل اللفظ فى معناه الحقيقى ليلوح بغيره وفى الثانى ان يستعمل فى معناه المجازى

(فهو) أى التعريض (حقيقة أبدا) لان اللفظ فيه لم يستعمل فى غير معناه

بذلك وأما فى الكناية فبان يستعمل اللفظ فى معناه الحقيقى مثلا مرادا منه لازمه ليلوح بغيره
بقى ههنا شئ لم اره فليراجع وهو ان ما افاده تحقيق صاحب الكشف فى التعريض من انه قد
يكون مجازا هل يجرى نظيره فى الكناية الذى ذكره المصنف فيكون من افرادها مالو استعمل
اللفظ فى لازم المعنى مجازا لينتقل منه الى لازم آخر هو المراد وقد يدل ظاهر ما تقدم من ان اهم
فى تقرير الكناية طريقين على انتفاء هذا القسم لكنه لا باس به وهو غير ما اختاره الشيخ الامام
لان اللفظ فيما اختاره استعمل فى اللازم المراد لا فى غيره لينتقل منه اليه (فان قلت) فما الفرق
على مختار الشيخ الامام بين الكناية والمجاز (قلت) هو ان الكناية مجاز مخصوص وهو ما استعمل
فى اللازم بخلاف مطلق المجاز فانه شامل لما استعمل فى غيره اذ المعنى المجازى لا يجب ان يكون
لازما كما يعلم من تفصيل العلاقات السابقة وان امكن التكلف فى اعتبار اللزوم فى الجميع
فليتأمل (قوله بخلاف الكناية كما تقدم) أقول أى فى قول المصنف فان لم يرد المعنى وانما
عبر بالملزوم عن اللازم فهو مجاز وهذا الكلام من الشارح تصريح بان هذا القسم أعنى المذكور
بقوله فان لم يرد المعنى الخ من الكناية وقد نقله الزركشى عن المصنف ووالده فقال بعد ان ذكر كلاما
للناس فيها ما نصه وأما المصنف فتابع والده فى انقسامها الى حقيقة ومجاز فانك اذا قلت زيد كثير
الرماد فان اردت معناه ليستفاد منه الكرم فان كثرة الرماد الطبخ لازم له غالبا فهذا حقيقة
لانك استعملت لفظها فيما وضع له والحقيقة كذلك سواء كان ذلك الوضع مقصودا لذاته
أم لغيره وان لم ترد المعنى وانما عبرت بالملزوم واردت اللازم كما اذا استعملت كثرة الرماد وأردت
الكرم فهو مجاز لاستعماله فى غير ما وضع له وحاصله ان الحقيقة فيها ان تستعمل اللفظ فيما
وضع له ليفيد غير ما وضع له والمجاز فيها ان تريد به غير موضوعه استعمالا وافادة او نقول تارة
يراد بها المعنى الحقيقى ليدل على المعنى المجازى فيكون حقيقة وتارة يراد بها المعنى المجازى
لدلالة المعنى الحقيقى الذى هو موضوع اللفظ عليه فيكون من اقسام المجاز انتهى ونقله أيضا
السيوطى فى اتقانه عن والد المصنف حيث قال وفيها أى الكناية أربعة مذاهب احدها انها
حقيقة قال ابن عبد السلام وهو الظاهر لانها استعملت فيما وضعت له واريد بها الدلالة على غيره
الثانى انها مجاز الثالث انها لا حقيقة ولا مجاز واليه ذهب صاحب التلخيص لمنعه فى المجاز
ان يراد المعنى الحقيقى مع المجازى وتجويز ذلك فيها الرابع وهو اختيار الشيخ تقى الدين
السبكى انها تنقسم الى حقيقة ومجاز فان استعمل اللفظ فى معناه مرادا منه لازم المعنى أيضا
فهو حقيقة وان لم يرد المعنى بل عبر بالملزوم عن اللازم فهو مجاز لاستعماله فى غير ما وضع له
والحاصل ان الحقيقة منها ان يستعمل اللفظ فيما وضع له ليفيد غير ما وضع له والمجاز منها ان
يريد به غير موضوعه استعمالا وافادة انتهى وهذا ما يشعر به اشعارا قويا تقييد المصنف
بالابد فى قوله فى التعريض فهو حقيقة أبدا فان المتبادر منه ارادته به التفرقة بينه وبين الكناية
بانه حقيقة دائما بخلافها فانها قسمان حقيقة ومجاز ولعل هذا هو الملجئ للشارح الى هذا
الكلام اعنى قوله بخلاف الكناية كما تقدم لكن نازع شيخ الاسلام فى نسبة ذلك الى المصنف
فقال الرابع أى من المذاهب فى الكناية وهو اختيار المصنف تبعا لوالده انها تنقسم الى حقيقة
ومجاز كذا قيل والمعروف ما اقتصر عليه المحققون ومنهم السكاكى وصاحب التلخيص انها

بخلاف الكناية كما تقدم

حقيقة غير صريحة وأما نسبة الرابع الى المصنف فتوهم اذ قوله فهو مجاز عائد الى اللفظ لا الى
الكناية كما صرح به الشارح انتهى لكن استدلاله بذلك لا يخلو عن ضعف لجواز أن يكون
تصريح الشارح بما ذكر لدفع استشكال تذكير الضمير مع عوده للكناية مع تأنيثها بدليل
قول المصنف فهى حقيقة لا للاشارة الى عدم عوده لها معنى مع ان هذا التصريح معارض
بما هو أقوى منه وهو قول الشارح بخلاف الكناية كما تقدم الظاهر فى الاشارة به الى ان قيد
الابد فى التعريض مقابل للتفصيل فى الكناية وقد اوله اعنى قول الشارح المذكور شيخنا العلامة
حيث قال قوله بخلاف الكناية أى فان اللفظ فيها قد يستعمل فى غير معناه وان كان مجازا الا كناية
انتهى ولا يخفى ما فيه فان مجرد هذا لا يقتضى صحة قوله بخلاف الكناية كما تقدم قصدا الى الفرق
بينها وبين التعريض فان التعريض أيضا كذلك اذ يصح ان يقال ان اللفظ فيه قد يستعمل
فى غير معناه وان كان مجازا لا تعريضا أى على طريقة المصنف التى الكلام فى تقريرها ويشكل
على انقسامها انه يلزم كون التعريض الذى ذكره المصنف انها غير جامع الا ان يكون
تعريفا لقسم منها أو فيه بعد لا يخفى لان ذلك غير مفهوم من العبارة ولا قرينة عليه ويمكن ان
يجاب بان الاشعار القوى من قوله فهو حقيقة أبدا يصلح ان يجعل قرينة على ذلك معارضة لما
يتبادر من أول الكلام من ان القسم الثانى مجاز لا كناية وبهذا يندفع ما ادعاه الكمال من
ان حمل الشارح عبارة المصنف على ان القسم الثانى من الكناية يخالف ظاهرها فتأمل وأيضا
فقسم المجاز منها على الوجه المتقدم عن الزركشى وغيره لم يظهر وجه عده منها اذ مجرد استعمال
اسم الملزوم فى اللازم ليس فيه معنى الكناية الا ان يوجه بان فيه انتقالا من الملزوم الى اللازم
ضرورة ان اللزوم هو العلاقة وان كان اللفظ مستعملا فى نفس اللازم فهو بمنزلة ذكر الملزوم
مع ارادة اللازم فيقرب فى الجملة معنى الكناية ولو فسر هذا القسم باللفظ المستعمل فى لازم
معناه لينتقل منه الى لازمه اعنى لازم اللازم كلفظ كثير الرماد اذا استعمل مجازا فى كثرة
الاحراق لينتقل منه الى الكرم ظهر فيه معنى الكناية وكان أقرب فلينظر عبارة الشيخ الامام
فان قبلت الحمل على ذلك حملت عليه بل لا مانع من حمل عبارة المصنف على ما ذكر وان لم تقبله
عبارة الشيخ الامام اذ ليس فى كلام المصنف ما يعين انه اراد فى هذا الكتاب مذهب الشيخ الامام
وقد قال أخو المصنف البهاء فى شرح التلخيص بقى قسم وهو مجاز مقصود لغيره مثل ان يستعمل
كلمة فى غير موضوعها ولا يكون ذلك المعنى المجازى مقصودا لذاته بل لما يلزمه فهذا القسم قد
يقال بامتناعه لان فيه الخروج عن موضوع اللفظ الى التجوز بحسب الاستعمال ثم الخروج عن
ذلك المعنى المجازى بحسب القصد بالذات ويدل عليه قول الجمهور الكناية حقيقة خلافا للمصنف
يعنى صاحب التلخيص فى قوله انها ليست حقيقة ولا مجازا ولو ثبت هذا القسم لانقسمت الكناية
الى حقيقة ومجاز وقد يقال بجوازه ويحمل قولهم الكناية حقيقة لفظ استعمل فى موضوعه
مرادا به غيره على قسم منها انتهى فيمكن حمل عبارة المصنف على هذا القسم الرابع فقوله وانما
عبر بالملزوم عن اللازم أى مرادا من ذلك اللازم لازمه وهذا هو الموافق لقوله الآتى ابدا
وقول الشارح بعده بخلاف الكناية كما تقدم فيكون ذلك الآتى قرينة على ارادة هذا المعنى
وعلى ان اقتصاره فى التعريف على الحقيقة اقتصار على أحد قسميها لانه الواقع فى كلام الجمهور

(الحروف) أى هذا مبحث الحروف التى يحتاج الفقيه الى معرفتها ومعرفة معانيها الكثرة وقوعها فى الادلة لكن تسامح منها اسماء فى التعبير بها تغليبا للاكثر وفى خط المصنف عدها بالقلم الهندى اختصارا فى الكتابة ١٦٩ وفى بعض النسخ بالقلم المعتاد ولنمش عليه لوضوحه (أحدها اذن) وهى من نواصب المضارع (قال سيبويه للجواب والجزاء) قال الشلوبين دائما او) قال (الفارسى غالبا) وقد تتمحض للجواب فاذا قلت لمن قال أزورك اذن أكرمك فقد أجبته وجعلت اكرامك جزاء زيارته أى ان زرتنى أكرمتك واذا قلت لمن قال أحبك اذن أصدقك فقد أجبته فقط عند الفارسى ومدخول اذن فيه مرفوع لانتفاء استقباله المشترط فى نصبها ويتكلف الشلوبين فى جعل هذا مثالا للجزاء أيضا أى ان كنت قلت ذلك حقيقة صدقتك وسيأتى عدها من مسالك العلة لان الشرط علة للجزاء (الثانى ان) بكسر الهمزة وسكون النون (للشرط) أى لتعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون أخرى نحو ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف (والنفى) نحو ان الكافرون الا فى غرور ان أردنا الا الحسنى أى ما (والزيادة) نحو ما ان زيد قائم ما ان رأيت زيدا (الثالث أو) من حروف العطف (للشك) من المتكلم نحو قالوا لبثنا يوما أو بعض يوم (والابهام) على السامع نحو أتاها أمرنا ليلا أو نهارا (والتخيير) بين المعطوفين سواء امتنع الجمع بينهما نحو خذ من مالى ثوبا أو دينارا أم جاز نحو جالس العلماء أو الوعاظ وقصر ابن مالك وغيره التخيير على الاول وسموا الثانى بالاباحة (ومطلق الجمع) كالواو نحو

مع الاستدلال عليه بهذا القسم وبالجملة فكلام المصنف والشارح لا يخلو عن اضطراب أى من حيث اللفظ أما من حيث المعنى فعلى تقدير ان يريد مذهب والده فى الكناية أو يريد ما ذكره أخوه البهاء فلا اشكال عليه لان هذا من الاصطلاحات التى اشتهر انه لا مشاحة فيها فقول الكوراني مانصه وقول المصنف وهو أى التعريض حقيقة أبدا تقييده بالابد حشو اذ مقصوده الاحتراز عن الكناية على ما صرح به فى بعض شروحه والكناية لم يقل أحد بانها حقيقة فى وقت دون وقت حتى يحترز عنها بل هى دائما حقيقة على ما هو المشهور أو واسطة بين المجاز والحقيقة على ما تقدم تحقيقه ولو قال حقيقة من كل وجه لكان له وجه لا يخفى انتهى ممنوع ويكفى فى منعه بطلان ما استند اليه من قوله والكناية لم يقل أحد بانها حقيقة فى وقت دون وقت حتى يحترز عنها لما علمت من المذهب الرابع المنسوب لوالد المصنف من انقسامها الى الحقيقة والمجاز وكذا ما تقدم عن أخى المصنف البهاء فان رجع الى منازعة والد المصنف أو أخيه لم يلتفت اليه خصوصا مع ما تقرر انه لا مشاحة فى الاصطلاحات وبهذا يظهر منع قول شيخنا الشهاب فى قول الشارح بخلافه فى الكناية مانصه فيه ان الكناية فى حال كونها كناية ليست مجازا اه فليتأمل فى المقام

(الحروف)

(قوله أى هذا مبحث الحروف) المبحث اسم مكان البحث والبحث حمل المحمولات على الموضوعات أى هذا محل لاثبات أحوال الحروف لها وحملها عليها (قوله التى يحتاج الفقيه الى معرفتها ومعرفة معانيها) لعل هذا الوصف من الوصف اللازم لان سائر الحروف بل سائر الكلمات بصدد احتياج الفقيه الى معرفتها لوقوعها فى الادلة وحينئذ فنكتة التصريح به بيان العذر فى ذكرها فى هذا الفن (قوله لكثرة وقوعها فى الادلة) بيان لوجه الاحتياج الى ذكرها وقد يتطرق فيه بان احتياج الفقيه لما ذكر لا يتوقف على كثرة الوقوع بل يكفى فيه الوقوع ويمكن أن يجاب بان التقييد بالكثرة لانه الواقع واشارة الى مزيد الاحتياج ففيه تأكيد العذر فى ذكرها (قوله تغليبا) قد يستغنى عن دعوى التغليب بدعوى أن اطلاق الحروف على الكلمات مطلقا اطلاق آخر لهم فقد وقع فى كلامهم اطلاق الحروف على ما يشمل الاسماء والافعال كما قال صاحب الآجرومية وحروف الاستثناء ثمانية وذكر منها أسماء وأفعالا (قوله عدها بالقلم الهندى) المراد بعدها ذكرها بالعبارة عنها (فان قلت) القلم الهندى ليس عبارة عنها بل هو رمز العبارة عنها (قلت) ممنوع بل هو عبارة عنها لان تلك الاشكال تدل على لفظ وهو قولك واحد اثنان الخ مثلا كما ان الاشكال العربية تدل على اللفظ وهو قولك واحد اثنان الخ مثلا (قوله للجواب والجزاء) المراد بكونها للجواب انها لا تقع الا فى كلام يجاب به من تكلم بكلام آخر اما تحقيقا واما تقديرا فلا تقع فى كلام مقتضب ابتداء من غير أن يكون هناك ما يقتضى الجواب لا لفظا ولا تقديرا والجواب فى الحقيقة هو الجملة التى وقعت اذن فيها لا اذن وحدها والمراد بالجزاء ما يكون جزاء الشرط (قوله المشترط فى نصبها) وكذا فى الجزائية بها (قوله وسيأتى عدها من مسالك العلة) تنبيه على فائدتها وعلى انه يمكن الاستغناء عما هنا بما يأتى وقوله لان الشرط علة للجزاء توجيه لعدها من مسالك العلة وتنبيه على تضمن جملتها معنى الشرط

وقد زعمت ليلى بأنى فاجر * لنفسى تقاها أو عليها فجورها أى وعليها (والتقسيم) نحو الكلمة اسم أو فعل أو حرف أى مقسمة
الى الثلاثة تقسيم الكلى الى جزئياته ١٧٠ فتصدق على كل منها (وبمعنى الى) فينصب بعدها المضارع بأن مضمرة نحو لألزمنك
أو تقضينى حقى أى الى ان
تقضيه (والاضراب كبل)
نحو وأرسلناه الى مائة ألف
أو يزيدون أى بل يزيدون
(قال الحريرى والتقريب
نحو ما أدرى أسلم أو ودع)
هذا يقال لمن قصر سلامه
كالوداع فهو من تجاهل
العارف والمراد تقريب
السلام لقصره من الوداع
ونحوه ما أدرى أأذن أو
أقام يقال لمن أسرع فى
الاذان كالاقامة (الرابع أى
بالفتح) للهمزة (والسكون)
للياء (للتفسير) بمفرد نحو
عندى عسجد أى ذهب
وهو عطف بيان أو بدل
أو بجملة نحو
وترميننى بالطرف أى أنت
مذنب
وتقليننى لكن اياك لا أقلى
فأنت مذنب تفسير لما قبله
اذ معناه تنظر الى نظر
مغضب ولا يكون ذلك الا
عن ذنب واسم لكن ضمير
الشان وقدم المفعول من
خبرها لافادة الاختصاص
أى لا أتركك بخلاف غيرك
(ولنداء القريب أو البعيد
أو المتوسط أقوال) ويدل
للاول ما فى حديث الصحيحين
فى آخر أهل الجنة دخولا
وأدناهم منزلة فيقول أى
رب أى رب وقد قال تعالى
فانى قريب وقيل لا يدل لجواز نداء القريب بما للبعيد توكيدا (الخامس أى) بالفتح و(بالتشديد) اسم (للشرط) نحو وبدلا
أيما الاجلين قضيت فلا عدوان على (والاستفهام) نحو أيكم زادته هذه ايمانا (وموصولة) نحو لننزعن من كل شيعة أيهم أشد

والجزاء والله أعلم (قوله للشرط) أى موضوعة للشرط وقد فسره بقوله أى لتعليق حصول مضمون جملة الخ فلا حاجة لما ذكره شيخ الاسلام بل الكلام فى صحته بظاهره (قوله والزيادة) فيه مسامحة مشهورة فان الزيادة ليست معنى لها بل معناها التأكيد (قوله للشك) هل المراد به المعنى الاصولى او مطلق التردد فيه نظر واعلم ان التحقيق ان أو لاحد الشيئين أو الاشياء وهذه المعانى المذكورة لها انما يفيدها السياق والقرائن واعلم أيضا انه لا تنافى بين نسبة هذه المعانى الى أو ونسبة التخيير أو الاباحة فيها الى صيغة الامر لان كلا منهما له دخل فيهما لان الامر يستعمل للتخيير أو الاباحة مجازا لكن لا بد من قرينة تصرفه الى ذلك وتعلق الفعل المذكور باحد الشيئين أو الاشياء الذى يوصف بالتخيير أو الاباحة انما تفيده أو ولا مجرد الامر وصيغة الامر أو ما قام مقامها بدون أو لا تفيد التعلق بأحد الشيئين أو الاشياء وأو بدون صيغة الامر وما قام مقامها لا تفيد معنى التخيير أو الاباحة أى المعنى الذى يمكن أن يوصف بالتخيير أو الاباحة (قوله وبمعنى الى) بقى كونها بمعنى الا نحو لاقتلن الكافر أو يسلم قال شيخ الاسلام وكان المصنف استغنى عن هذا بذكر كونها بمعنى الى بناء على قول الرضى وغيره ان المعنيين يرجعان الى شئ واحد اه وزاد بعضهم كونها بمعنى كى نحو لاطيعن الله أو يغفر لى فان هذه لا تصلح لواحد من المعنيين بل هى بمعنى كى التعليلية (قوله هذا يقال لمن قصر سلامه كالوداع الخ) قال الكمال منتقد والصواب أن يقال لمن قصر الزمن بين وداعه وسلامه وبهذا صرح الحريرى فى شرح الملحة وعبارته الخامس من معانى أو ان تكون للتقريب كقولك ما أدرى أسلم أو ودع فدخول أو فيها لتقريب الزمان ما بين السلام والوداع اه الخ وتبعه شيخ الاسلام (وأقول) ما ادعيا من تصريح الحريرى بما ذكر ممنوع فان عبارة الحريرى المذكورة غير صريحة فيه بل هى محتملة لما قاله الشارح بأن يكون المراد من تقريب الزمان ما بين السلام والوداع كون ذلك الزمان
قريبا من زمان كل منهما لاحتمال زمان كل منهما القصر بقصر السلام والتقدير لتقريب الزمان
قريبا من زمان كل منهما لاحتمال زمان كل منهما القصر بقصر السلام والتقدير لتقريب الزمان مترددا بين زمان السلام وزمان الوداع محتملا لكل منهما ويؤيد هذا الاحتمال ان المقصود اظهار اشتباه أحدهما بالآخر ومجرد قصر الزمان بينهما لا يوجب ذلك الاشتباه حتى يتأتى اظهار التردد فى أيهما الموجود لانه اذا أتى بكل منهما على العادة الغالبة فيه لا يتصور اشتباه بينهما سواء قصر الزمان بينهما أم طال كما هو ظاهر بخلاف ما اذا قصر زمان السلام فانه يشتبه حينئذ بالوداع لان شأنه القصر كما ان شأن السلام الطول فلعل الشارح حمل عبارته على ما قاله لانه المناسب للمعنى فليتأمل (قوله وقيل لا يدل لجواز نداء القريب بما للبعيد توكيدا) أقول يجوز أن يوجه عدم الدلالة أيضا بأن البعد فى النداء أعم من بعد المسافة وبعد الرتبة كما هنا (قوله فى أى للشرط) ينبغى اعرابه حالا معطوفا عليه قوله وموصولة ويجوز اعرابه خبر مبتدا فترفع المعطوفات عليه (قوله ومفعولا به وبدلا من المفعول به) بقى العطف على المفعول به أو البدل وينبغى أن لا يمتنع أخذا مما ذكر لان العطف على المفعول به أو البدل مفعول به أو بدل وظاهر انه يجوز التوكيد اللفظى (قوله أى اذكروا حالتكم هذه) أقول ذكر زبدة المقصود وان كان الظاهر أن يقال اذكروا زمن ذلك الا ان ذكر الزمن ليس الا لذكر ما فيه وهى الحالة وكذا يقال فى المثال الآخر لا يقال لكن ما ذكره لا يفيد المضى مع ان كونها مفعولا به

أي الذي هو اشد (ودالة على معنى الكمال) بان تكون صفة لنكرة أو حالا من معرفة نحو مررت برجل أي رجل او بعالم أي عالم
أي كامل في صفات الرجولية والعلم ومررت بزيد أي رجل أو أي عالم أي كاملا ١٧١ في صفات الرجولية أو العلم (ووصلة
لنداء ما فيه أل) نحو يا أيها
الناس (السادس اذا اسم
للماضي ظرفا) نحو جئتك
اذ طلعت الشمس أي وقت
طلوعها (ومفعولا به) نحو
واذكروا اذ كنتم قليلا
فكثركم أي اذكروا حالتكم
هذه وبدلا من المفعول به
نحو واذكروا نعمة الله عليكم اذ
جعل فيكم أنبياء وجعلكم
ملوكا الى آخره أي اذكروا
النعمة التي هي الجعل
المذكور (ومضافا اليها اسم
زمان) نحو ربنا لا تزغ قلوبنا
بعد اذ هديتنا (والمستقبل
في الاصح) نحو فسوف
يعلمون اذ الاغلال في
أعناقهم وقيل ليست
للمستقبل واستعمالها فيه
في هذه الآية لتحقق وقوعه
كالماضي (وترد للتعليل
حرفا) كاللام (أو ظرفا)
بمعنى وقت والتعليل مستفاد
من قوة الكلام قولان نحو
ضربت العبد اذ أساء أي
لاساءته أو وقت اساءته
وظاهر ان الضرب وقت
الاساءة لاجلها (وللمفاجأة)
بان تكون بعد بينا أو بينما
(وفاقا لسيبويه) حرفا كما
اختاره ابن مالك وقيل ظرف
مكان وقال أبو حيان ظرف
زمان واستغنى المصنف
عن حكاية هذا الخلاف
بحكايته مثله في اذا الاصلية في المفاجأة مثال ذلك بينما أو بينا أنا واقف اذ جاء زيد أي فاجأ مجيئه وقوفي أو مكانه أو زمانه وقيل ليست
للمفاجأة وهي في ذلك ونحوه زائدة للاستغناء عنها كما تركها منه كثير من العرب (السابع اذا للمفاجأة) بان تكون بين جملتين

وبدلا منه من أقسام كونها للماضي كما هو صريح عبارة المصنف لانا نقول اما أولا فلو سلم عدم
افادته ما ذكر لكنه لا ينافيه بل يمكن حمله عليه وذلك كاف في التصحيح وأما ثانيا فلا نسلم عدم
افادته ذلك لان المضي يستفاد من الاشارة في قوله حالتكم هذه لان المشار اليه مضمون قوله كنتم
قليلا المقيد للمضي لكون الفعل فيه ماضيا ومن الجعل المذكور في قوله الجعل المذكور واذ
هو اشارة الى مضمون قوله اذ جعل فيكم أنبياء المقيد أيضا للمضي لما ذكر فليتأمل (قوله ومضافا
اليها اسم زمان) ومنه حينئذ ويومئذ والاضافة في ذلك بيانية ويمكن أن يجعل من فوائدها
الاجمال والتفصيل لاجمال الحين والوقت وتفصيل اذ باضافتها لما بعدها (قوله والمستقبل
في الاصح) ينبغي أن يجري فيها حينئذ المفعولية والبدلية ولعله تركهما لعدم تصريحهم بهما
(قوله وترد للتعليل حرفا كاللام أو ظرفا بمعنى وقت والتعليل مستفاد من قوة الكلام
قولان) أقول هذا الذي ذكره الشارح نص عليه أئمة العربية وعبارة المغني وناهيك بكونه حجة
وعمدة في هذا الشان وبتلقي الائمة له بغاية القبول والاذعان وتعويلهم عليه في كل زمان ومكان
ما نصه والثالث أن تكون للتعليل نحو ولن ينفعكم اليوم اذ ظلمتم انكم في العذاب مشتركون
أي ولن ينفعكم اليوم اشتراككم في العذاب لاجل ظلمكم في الدنيا وهل هذه حرف بمنزلة لام
العلة أو ظرف والتعليل مستفاد من قوة الكلام لا من اللفظ فانه اذا قيل ضربته اذ أساء وأريد
الوقت اقتضى ظاهر الحال ان الاساءة سبب الضرب قولان اه وتبعه غيره كالجلال
السيوطي في كتابه جمع الجوامع وناهيك به كتاب جمع فأوعى فقد نص هذا الامام العمدة على
ما ذكره الشارح مصرحا بالقولين موجها الثاني بأمر معقول مقبول للعقول السليمة والطباع
المستقيمة بقوله فانه اذا قيل الخ وخصوصا وقد أقره المحشون عليه مع مزيد فحصهم وشدة في
بحثهم وحينئذ فمنازعة الكوراني في القول الثاني وتوجيهه المذكور حيث قال ما نصه واختلف
في كونها حرفا حينئذ أو ظرفا الاول مروي عن سيبويه وقيل ظرف والتعليل مستفاد من قوة
الكلام لا من اللفظ هذا كلام باطل لا وجه له اذ لا معنى لاذ سوى التعليل في بعض المواطن
فالقول بان التعليل ليس مستفادا عنه قول يأباه الطبع السليم اه من التهور القبيح والجزاف
الصريح والتكثر بالباطل والتقول بما ليس تحته طائل من غير ان يستند فيما افتراه الى شبهة
فضلا عن حجة وياسبحان الله قد نقل هذا القول مع توجيهه المذكور الائمة الذين عليهم
التعويل فكيف يقع من عاقل أن يبالغ في مقابلتهم بالتهور والجزاف بلا دليل خصوصا من
قام القطع على انه ليس من هذا الشأن وليس عليه فيه أدنى تعويل وقوله اذ لا معنى لاذ سوى
التعليل في بعض المواطن من الجزاف بمكان اذ محصله كما ترى هو الاستدلال بمجرد دعوى على
البطلان وبالجملة فهذا القول نقله الائمة ولم تنص العرب على خلافه لان غاية ما عرف منهم
استعمالها في مقام التعليل وهذا لا يستلزم ان معناها هو نفس التعليل بل يحتمل انه هو الظرفية
والتعليل مستفاد من سياق الكلام كما نص عليه هؤلاء الاعلام فمع ذلك لا تكون دعوى
البطلان الا من صريح البهتان وكانه لقلة اطلاعه توهم اختراع الشارح لذلك التوجيه
فحمله انحرافه منه على الوقوع فيما وقع فيه وقد ظهر بما قررنا انها على الظرفية ليست للتعليل
وانه في نسبته اليها مسامحة فليتأمل (قوله حرفا كما اختاره ابن مالك الخ) قال في المغني وعلى

ثالثها أنها ابتدائية (حرفا وفاقا للأخفش وابن مالك وقال المبرد وابن عصفور ظرف مكان والزجاج والزمخشري ظرف زمان)
مثال ذلك خرجت فاذا زيد واقف أي فاجأ وقوفه خروجي أو مكانه أو زمانه ومن قدر على القولين الاخيرين في ذلك
المكان أو الزمان وقوفه
اقتصر على بيان معنى
الظرف وترك معنى المفاجأة
وهل الفاء فيها زائدة لازمة
أو عاطفة قولان (وترد ظرفا
للمستقبل مضمنة معنى
الشرط غالبا) فتجاب بما
يصدر بالفاء نحو اذا جاء
نصر الله الآية والجواب
فسبح الى آخره وقد لا تضمن
معنى الشرط نحو آتيك
اذا احمر البسر أي وقت
احمراره (وندر مجيئها
للماضي) نحو واذا رأوا
تجارة أو لهوا الآية فانها
نزلت بعد الرؤية والانفضاض
(والحال) نحو والليل اذا
يغشى فان الغشيان مقارن
لليل (الثامن الباء للالصاق
حقيقة) نحو به داء أي
الصق به (ومجازا) نحو
مررت بزيد أي الصقت
مروري بمكان يقرب منه
(والتعدية) كالهمزة نحو
ذهب الله بنورهم أي أذهبه
(والاستعانة) بأن تدخل
على آلة الفعل نحو كتبت
بالقلم (والسببية) نحو
فكلا أخذنا بذنبه
(والمصاحبة) نحو وقد
جاءكم الرسول بالحق أي
مصاحبا له (والظرفية)
المكانية أو الزمانية نحو
ولقد نصركم الله ببدر نجيناهم
بسحر (والبدلية) كما في قول عمر رضي الله عنه استأذنت رسول الله صلى الله عليه وسلم في العمرة فاذن وقال لا تنسنا والترتيب
يا أخي من دعائك فقال كلمة ما يسرني ان لي بها الدنيا أي بدلها رواه أبو داود وغيره وأخي ضبط بضم الهمزة مصغر التقريب المنزلة

القول بالظرفية فقال ابن جني عاملها الفعل الذي بعدها لانها غير مضافة اليه وعامل بينا وبينما محذوف يفسره الفعل المذكور وقال الشلوبين اذ مضافة للجملة فلا يعمل فيها الفعل ولا في بينا وبينما لان المضاف اليه لا يعمل في المضاف ولا فيما قبله وانما عاملهما محذوف يدل عليه الكلام واذ بدل منهما والمعنى حين أنا قائم حين جاء زيد اه وفي شرح التسهيل للدماميني فاذا قلت بينا أو بينما أنا قائم اذ اقبل عمرو فعلى القول بزيادة اذ يكون الفعل الواقع بعدها هو العامل في بينا كما يكون كذلك لو كانت اذ غير موجودة وعلى القول بأنها حرف مفاجأة فالعامل في بينا وبينما فعل محذوف يفسره ما بعد اذ وهو أقبل في المثال المذكور وعلى القول بالظرفية فقال ابن جني عاملها الفعل الذي بعدها لانها غير مضافة اليه وعامل بينا وبينما محذوف يفسره الفعل المذكور وقال الشلوبين اذ مضافة للجملة ولا يعمل فيه الفعل ولا في بينا أو بينما لان المضاف اليه لا يعمل في المضاف ولا فيما قبله وانما عاملها محذوف يدل عليه الكلام واذ بدل منها أي حين أنا قائم حين أقبل عمرو وافقت اقبال عمرو اه وقضيته انه لا يتأتى الابدال على الظرفية الكائنة فينبغي أن تتعلق بالعامل المحذوف (قوله أي فاجأ مجيئه وقوفي) برفع مجيئه ونصب وقوفي او بالعكس ولهذا جوز شيخ الاسلام النصب في قوله أو مكانه أو زمانه عطفا على وقوفي والرفع عطفا على مجيئه لان المفاجأة مفاعلة من الجانبين ثم هذا راجع للحرفية وهو تفسير لما عدا بينا أو بينما من التركيب كما هو ظاهر (قوله كما تركها منه) أي من المثال المذكور وهو بينا أو بينما الخ ولهذا أفرد ضميره منه ولم يثنه ليرجع لقوله ذلك ونحوه (قوله السابع اذا للمفاجأة) أي موضوعة للمفاجأة فقط أو مع معنى المكان أو الزمان ولهذا أطلق المفاجأة وذكر الخلاف في انها حرف أو ظرف مكان أو زمان للمفاجأة (قوله بان تكون بين جملتين) قد يشكل على القول بالظرفية مع اعرابها خبرا المبتدا وقوعها بين الجملتين اذ هي حينئذ جزء الجملة الثانية فليست بين جملتين الا أن يراد بأنها بين جملتين في الجملة وفي المغني فتختص بالجمل الاسمية ولا تحتاج لجواب ولا تقع في الابتداء ومعناها الحال لا الاستقبال اه (قوله حرفا وفاقا للاخفش وابن مالك) قال في المغني ويرجحه قولهم خرجت فاذا ان زيدا بالباب بكسر ان لان ان لا يعمل ما بعدها فيما قبلها اه (قوله والزمخشري ظرف زمان) قال في المغني وزعم أي الزمخشري ان عاملها فعل مقدر مشتق من لفظ المفاجأة قال التقدير ثم اذا دعاكم فاجأتم الخروج في ذلك الوقت ولا يعرف هذا لغيره وانما ناصبها عندهم الخبر المذكور في نحو خرجت فاذا زيد جالس أو المقدر في نحو فاذا الاسد أي حاضر وان قدرت انها الخبر فعاملها مستقر او استقر واذا قلت خرجت فاذا الاسد صح كونها عند المبرد خبرا أي فبالحضرة الاسد ولم يصح عند الزجاج لان الزمان لا يخبر به عن الجثة ولا عند الاخفش لان الحرف لا يخبر به ولا عنه (فان قلت) فاذا القتال صحت خبريتها عند غير الاخفش وتقول خرجت فاذا زيد جالس أو جالسا فالرفع على الخبرية واذا نصب به فالنصب على الحالية والخبر اذا ان قيل انها مكان والا فهو محذوف نعم يصح أن يقدرها خبرا عن الجثة مع قولنا انها زمان اذا قدرت حذف مضاف كأن يقدر في نحو فاذا الاسد أي فاذا حضور الاسد اه (قوله وهل الفاء فيها زائدة) قد توجه الزيادة بتزيين اللفظ (قوله أو عاطفة) فان قلت ما فائدة الفاء على هذا فان ما تفيده من التعقيب

(والمقابلة) نحو اشتريت الفرس بألف (والمجاوزة) كعن نحو ويوم تشقق السماء بالغمام اى عنه (والاستعلاء) نحو ومن اهل الكتاب من ان تأمنه بقنطار أى عليه (والقسم) نحو بالله لافعلن كذا (والغاية) كالى نحو وقد أحسن بى أى الى والتوكيد نحو كفى بالله شهيدا وهزى اليك بجذع النخلة والاصل كفى الله شهيدا وهزى جذع (وكذا التبعيض) كمن (وفاقا للاصمعى والفارسى وابن مالك) نحو عينا يشرب بها عباد الله أى منها وقيل ليست للتبعيض ويشرب فى الآية بمعنى يروى أو يلتذ مجازا والباء للسببية (التاسع بل للعطف) فيما اذا وليها مفرد سواء أوليت موجبا أم غير موجب ففى الموجب نحو جاء زيد بل عمرو واضرب زيدا بل عمرا تنقل حكم المعطوف عليه فيصير كأنه مسكوت عنه الى المعطوف وفى غير الموجب نحو ما جاء زيد بل عمرو ولا تضرب زيدا بل عمرا تقرر حكم المعطوف عليه وتجعل ضده للمعطوف (والاضراب) فيما اذا وليها جملة (اما للابطال) لما وليته نحو أم يقولون به جنة بل جاءهم بالحق فالجائى بالحق لا جنون به (أو للانتقال من غرض الى آخر) نحو ولدينا كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون بل قلوبهم فى غمرة من هذا ولهم أعمال من دون ذلك هم لها عاملون فما قبل بل فيه على حاله (العاشر بيد) اسم ملازم للنصب والاضافة الى ان وصلتها (بمعنى غير) ذكره الجوهرى وقال انه يقال كثير المال بيد أنه بخيل (وبمعنى من أجل) ذكره ابو عبيدة وغيره (وعليه) حديث أنا أفصح من نطق بالضاد (بيد أنى من قريش) أى الذين هم أفصح من

والترتيب مستفاد من المفاجأة (قلت) الظاهر ان المفاجأة أخص من التعقيب لانه يعتبر فيها الفور والسرعة وذلك غير لازم للتعقيب لصدقه مع عدم السرعة بل مع التراخى اذا كان تعقيبا عرفيا بخلاف الفور والسرعة ألا ترى انه يصح تزوج زيد فولد له اذا كان بينهما أقل مدة الحمل ولا يصح تزوج زيد فاذا هو ولد له فقد أفادت اذا تعقيبا لم تفده الفاء (قوله مضمنة معنى الشرط غالبا) قالوا انها معمولة للجواب فانظره حيث صدر الجواب بالفاء لان فاء السببية لا يعمل ما بعدها فيما قبلها (قوله فيجاب بما يصدر بالفاء) أقول معناه كما هو ظاهر ان هذا الحكم من فروع تضمنها معنى الشرط وليس فى هذه العبارة حصر جوابها فيما يصدر بالفاء فقول شيخ الاسلام ان هذا قيد مضر ممنوع اذ لم يذكر على وجه القيدية بل على وجه التفريع (قوله وندر مجيئها للماضى) هذا من محترز قوله للمستقبل فقوله غالبا راجع اليه أيضا فعلم ان المصنف صرح بمحترز قوله للمستقبل دون قوله غالبا (قوله نحو والليل اذا يغشى) أقول فى كون هذا للحال نظر لان الليل لم يرد به ليل موصوف بحال ولا بغيره فكذا اذا يغشى ولانه ان أريد بالحال وقت النزول فالظاهر بتقدير ان النزول كان ليلا انه لم يرد ذلك الوقت بعينه وأما قول الشارح فان الغشيان مقارن لليل فلا يظهر به معنى الحال الذى هو أحد الازمنة الثلاثة كما هو المراد بدليل مقابلته بالاستقبال والماضى واعلم ان اذا هنا تتعلق بمحذوف أى وعظمة الليل اذا يغشى لا بفعل القسم لفساد المعنى كما لا يخفى أو بدل من الليل كما قاله السعد ومع ذلك يشكل دعوى حاليتها على هذا أيضا فليتأمل (قوله أى الصقت مرورى بمكان يقرب منه) أقول ليس المراد ان فى الكلام مقدرا وان التقدير مررت بمكان يقرب من زيد والا فلا تجوز فى الالصاق لان المقدر كالمذكور وبالنظر لهذا المقدر لا تجوز فيه بل المراد بيان الاصل والحقيقة والمراد الحكم بالصاق المرور بزيد مجازا لان الالصاق بما يقرب منه الصاق به مجازا لا بالصاقه بما يقرب منه (قوله أى اذهبه) فيه امران الاول ان هذا اشارة الى ان فاعل نحو ذهب اذا تعدى بحرف الجر لا يجب ان يكون مصاحبا للمفعول فى الفعل ولا صادرا منه ذلك الفعل بل قد يستحيل منه ذلك كما هنا كما قرر ذلك فى محله والثانى ان التعدية بان يراد بها الخ (قوله والمجاوزة كعن) لم يبين معنى المجاوزة وفى شرح الكافية للفاضل الجامى أى مجاوزة الشئ وتعديته عن شئ آخر وذلك اما بزواله عن الشئ الثانى ووصوله الى ثالث نحو رميت السهم عن القوس الى الصيد أو بالوصول وحده نحو أخذت عنه العلم أو بالزوال وحده نحو أديت عنه الدين اه والخص منها فى نحو فاسأل به خبيرا (قوله والاضراب) عطف على العطف وقد يقتضى المتن ان الاضراب ثابت لها مع العطف وهو صحيح على قول ابن مالك ان بل تعطف الجمل دون قول الجمهور وانها للاضراب سواء وقعت بين الجمل أو المفردات وهو صحيح أيضا كما بينه شيخ الاسلام لكن قول الشارح فيما اذا وليها جملة قد يقتضى خلافه الا ان يجاب بما قاله شيخ الاسلام انما قيد بذلك لان انقسام الاضراب الى الابطالى والانتقالى خاص بالجمل اه وفيه نظر لان ذلك لا يقتضى التقييد على انه يمكن اجراء ذلك الانقسام فى المفردات أيضا نظرا الى انها فيها فى الاثبات لابطال الحكم أى حكم المتكلم لا المحكوم به فليتأمل (قوله اما للابطال الخ) قال شيخ الاسلام فيه رد الخ (قوله فى بيد اسم ملازم للنصب) هو كالصريح

نطق بها وانا أفصحهم وخصها بالذكر لعسرها على غير العرب والمعنى انا أفصح العرب وبهذا اللفظ الى آخر ما تقدم أورده أهل الغريب وقيل ان بيد فيه بمعنى غير وانه من تأكيد المدح بما يشبه الذم (الحادى عشر ثم حرف عطف للتشريك) فى الاعراب والحكم (وللمهلة على الصحيح وللترتيب خلافا للعبادى) تقول جاء زيد ثم عمرو اذا تراخى مجىء عمرو عن مجىء زيد وخالف بعض النحاة فى افادتها الترتيب كما خالف بعضهم فى افادتها المهلة قالوا لمجيئها لغيرهما كقوله تعالى هو الذى خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها والجعل قبل خلقنا وكقول الشاعر

كهز الردينى تحت العجاج جرى فى الانابيب ثم اضطرب

واضطراب الرمح يعقب جرى الهز فى الانابيب وأجيب بأنه توسع فيها بايقاعها موقع الوا وفى الاول والفاء فى الثانى وتارة يقال انها فى الاول ونحوه للترتيب الذكرى وأما مخالفة العبادى فمأخوذة من قوله كما فى فتاوى القاضى الحسين عنه فى قول القائل وقفت هذه الضيعة على أولادى ثم على أولاد أولادى بطنا بعد بطن انه للجميع كما قال هو وغيره فيما لو أتى بدل ثم بالوا وقائلين ان بطنا بعد بطن فيه بمعنى ما تناسلوا أى للتعميم وان قال الاكثر انه للترتيب (الثانى عشر حتى لانتهاء الغاية غالبا) وهى حينئذ اما جارة لاسم صريح نحو سلام هى حتى مطلع الفجر أو مصدر مؤول من ان والفعل نحو لن نبرح عليه عاكفين حتى يرجع الينا موسى أى الى رجوعه واما عاطفة لرفيع أو دنى نحو مات الناس حتى العلماء وقدم الحجاج حتى المشاة واما ابتدائية لا ترتيب

فى ثبوت الاسمية والنصب على الوجهين كونها بمعنى غير وكونها بمعنى من أجل ولم يتعرض لوجه نصبه وذكر الكمال ان نصبه فى الوجه الاول على الاستثناء لان غيرا المستثنى بها تعرب اعراب المستثنى بالا ثم قال ولم يتعرض فى المغنى لكون بيد الذى بمعنى من أجل ملازما للنصب وعلى ما ادعاه الشارح من ملازمة النصب أيضا لا يتجه نصبه على الاستثنائية ولا يبعد أن يقال فيه والحالة هذه انه حرف تعليل مبنى على الفتح اه (قوله بمعنى غير) أقول هذا لا يستلزم أن يثبت لها سائر أحكام غير فانها ملازمة للنصب والاضافة بل يصدق بكونها بمعناها وان لم يثبت سائر أحكامها ويوضح عدم الاستلزام ان القضايا فى كتب التصانيف كثيرا ما يراد بها الاهمال وان كانت بصورة الكلية (قوله وبمعنى من أجل) أقول فيه أمران الاول ان كان التفسير بذلك لجريان عادتهم به والا فكان يمكن أن يقول وللتعليل أو بمعنى التعليل أو بمعنى لام التعليل والثانى لم يتعرض الشارح لوجه نصبها لا فى هذا الوجه ولا فى الوجه السابق وصرح الكمال بان نصبها فى الوجه الاول على الاستثناء قال لان غيرا المستثنى بها تعرب اعراب المستثنى بالا اه (قوله وعليه بيد أنى من قريش) نظر الكورانى فى تخريج هذا الحديث عليه حيث قال ويكون علة نحو أنا أفصح من نطق بالضاد بيد انى من قريش وهذا فيه نظر قوى وهو ان كونه من قريش لا يقتضى أن يكون أفصح من قريش والحق انه من قبيل المدح بما يشبه الذم وهو نوع من المحسنات البديعية كما فى حديث جارية عائشة رضى الله عنها حين سألها النبى صلى الله عليه وسلم كاشفا عن أخبار عائشة رضى الله عنها فقالت لا عيب فيها غير انها جارية حديثة سن تنام عن عجين أهلها فتأكله الداجن وقوله

ولا عيب فيهم غير ان سيوفهم * بهن فلول من قراع الكتائب

اه (وأقول) حاصل نظره ان التعليل حينئذ لا يثبت المعلل لان المعلل قوله أنا أفصح من نطق بالضاد وهذا لا يثبت بمجرد كونه من قريش لان كونه منهم لا يقتضى انه أفصح منهم مع انهم من جملة المفضل عليه وهو من نطق بالضاد وهذا النظر ضعيف منشؤه الغفلة عن ان هذا التمثيل مبنى على مقدمة محذوفة معلومة أشار اليها المحقق المحلى ولم يتنبه هو لها من كلامه بقوله وأنا أفصحهم فحاصل التعليل حينئذ لاجل انى من قريش الذين هم أفصح من نطق بها وانى أفصحهم وهذا بلا ريب يثبت كونه أفصح من نطق بها مطلقا وحذف بعض المقدمات للعلم به كثير مشهور وغير منكور وقوله كما فى حديث الخ مما يتعجب منه فان المستثنى فى الحديث ليس صفة مدح حتى يكون الاستثناء فيه من تأكيد المدح بما يشبه الذم فان النوم عن العجين حتى تأكله الداجن ليس مدحا قطعا وكان الموقع له فى هذا الوهم قوله فى الحديث جارية حديثة سن وما درى ان هذا ليس هو المقصود بالاستثناء بل وقع كالتعليل للمقصود به وهو جملة تنام على ان هذا ليس مدحا اذ حداثة السن التى ينشأ عنها هذا النوم ليست مدحا (قوله فى ثم وأجيب بأنه توسع فيها بايقاعها موقع الواو فى الاول والفاء فى الثانى وتارة يقال انها فى الاول ونحوه للترتيب الذكرى) قال الكورانى والمصنف قيد المهلة بالاصح والترتيب بمخالفة العبادى وشبهة الفريقين فى نفى المهلة والترتيب أشياء مؤولة عند الجمهور نحو قوله تعالى خلقكم من نفس واحدة ثم جعل منها زوجها ولا شك ان الجعل قبل خلق سائر المخلوقات فلا ترتيب وحيث

بأن يبتدأ بعدها جملة اسمية نحو فمازالت القتلى تمج دماءها * بدجلة حتى ماء دجلة اشكل أو فعلية نحو مرض زيد حتى لايرجونه (والتعليل) نحو أسلم حتى تدخل الجنة اى لتدخلها (وندر للاستثناء)

نحو ليس العطاء من الفضول سماحة * حتى تجود ومالديك قليل أى الا ان تجود وهو استثناء منقطع ويؤخذ من صنيع المصنف ان مجيئها للتعليل ليس بغالب ولا نادر (الثالث عشر رب للتكثير) نحو ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين فانه يكثر منهم تمنى ذلك يوم القيامة اذا عاينوا حالهم وحال المسلمين (وللتقليل) كقوله

ألا رب مولود وليس له أب
وذى ولد لم يلده أبوان

أراد عيسى وآدم صلى الله عليهما وسلم (ولا تختص بأحدهما خلافا لزاعم ذلك) زعم قوم انها للتكثير دائما وكأنه لم يعتد بهذا البيت ونحوه وآخر انها للتقليل دائما وقرره فى الآية بان الكفار تدهشهم أهوال يوم القيامة فلا يفيقون حتى يتمنوا ماذكر الا فى أحيان قليلة وعلى عدم الاختصاص قال بعضهم التقليل أكثر وابن مالك نادر (الرابع عشر على الاصح انها قد تكون) أى بقلة (اسما بمعنى فوق) بأن تدخل عليها من نحو غدوت من على السطح أى من فوقه (وتكون) بكثرة (حرفا للاستعلاء) حسا نحو كل من عليها فان أو معنى نحو فضلنا بعضهم على بعض (والمصاحبة) كمع نحو وآتى المال على حبه أى مع حبه (والمجاوزة) كعن نحو رضيت عليه أى عنه (والتعليل) نحو ولتكبروا الله على ماهداكم أى لهدايته اياكم (والظرفية) كفى نحو ودخل المدينة على حين غفلة من

لا ترتيب لامهلة بالطريق الاولى الجواب ان معنى الآية انه تعالى خلقكم من نفس واحدة وكأنه قيل كيف بدأ الخلق أجاب بأنه خلقها ثم جعل منها زوجها ثم ذرأكم على التعاقب على ماتشاهدون الآن بينكم أمة بعد أمة فالفظة ثم عاطفة جعل على خلق المقدر صفة للنفس فهى على الترتيب والمهلة هذا تحقيق الجواب على الوجه المرضى وبعض الشارحين لما لم يصل الى هذا التدقيق اضطرب وأجاب أولا بان ثم بمعنى الواو وثانيا بانها للترتيب الذكرى اه (وأقول) ما أحرصه على تلفيق الباطل الذى يتكثر به عند العوام ويفتضح به عند الخواص الكرام فانظر كيف نمق هذا الجواب الذى هو مشهور فى كلام الائمة فى جملة أجوبة خمسة غير جواب الشارح الاول وأوهم انه لنفسه وتبجح بوصفه بالتحقيق والتدقيق وبانه هو الجواب المرضى ثم بالغ فى الافتراء حيث زعم ان الشارح لم يصل الى هذا مع كونه مطروقا فى كلام الائمة مشهورا بين آحاد الطلبة وبانه اضطرب فى الجواب فأى اضطراب فى جوابه وكأنه توهم لضعف نظره وفساد تصوره انه من عنديات الشارح وان قوله وتارة يقال للتردد وهذا أدل دليل على انه قليل المعرفة بمعانى التراكيب وانه لا يعرف انه اذا قيل أجيب كان الجواب منقولا للائمة ليس من عنديات القائل وانه اذا قيل وتارة يقال كذا كان اشارة الى نقل جواب آخر بل يتوهم مع هذا التعبير انه من عندياته وان قوله وتارة للتردد (فان قلت) فلم عدل الشارح عن هذا الجواب الذى تبجح به الكورانى وأوهم انه لنفسه مع ان ابن هشام رجحه على الجواب الثانى فى كلام الشارح بانه يصحح الترتيب والتراخى بخلاف الجواب الثانى المذكور فانه لا يصحح الا الترتيب ذلا تراخى بين الاخبارين (قلت) هذا شئ آخر ويمكن أن يوجه بامرين أحدهما افادة جواز هذين الاستعمالين اللذين أفادهما الجواب الاول والثانى اذ قد يتوهم امتناعهما وافادة استعمالات الحرف من المقاصد المهمة والثانى مافى الجواب الذى تبجح به الكورانى وأوهم انه له من التكلف الذى ليس فى الجواب الثانى المذكور لانه ضم الى التكلف لفظا بالتقدير الذى هو خلاف الاصل والظاهر التكلف معنى باقتضائه كون جعل زوج تلك النفس منها ليس مقصودا بالاخبار لذاته بل لتبيين تلك النفس بناء على انه مع المحذوف صفة لها كما صرح به كلام الكورانى والصفات انما تقصد لبيان غيرها الا للاخبار بها مع ان الظاهر ومقتضى السياق القرآنى ان ذلك مقصود بالاخبار لذاته وأما ماحكاه الشارح فى الجواب فليس فيه ذلك التكلف اما الاول فغاية مافيه تسمح لفظى باستعمال حرف بمعنى آخر من غير خروج عن ظاهر المعنى وسياقه وأما الثانى فغاية مافيه مخالفة ظاهر الترتيب وهو أسهل من مخالفة أصل المعنى الظاهر الاوفق بالسياق وأما ما أورده ابن هشام عليه فيجاب بان ارتكاب ذلك على تقدير تسليمه أسهل من مخالفة أصل المعنى كما تقرر على انه يمكن منعه بانه كما أشير بثم الى تأخر رتبة أحد الاخبارين يصح أن يشار بها الى تراخى رتبته أيضا باعتبار المخبر به فليتأمل (قوله الثانى عشر حتى لانتهاء الغاية) لا يخفى صراحة صنيع الشارح فى ان كونها لانتهاء الغاية شامل لقسم الابتدائية وفى كلام المغنى مايشعر به فانه كذا (قوله وندر للاستثناء) أقول ينبغى انها هنا ليست للغاية لان الغاية صالحة للدخول ولذا ذكر السيوطى ان الغاية داخلة مع حتى الجارة على الاصح والعاطفة اتفاقا دون الى عند عدم القرينة اه والاستثناء

أهلها أى فى وقت غفلتهم (والاستدراك) كلكن نحو فلان لايدخل الجنة لسوء صنيعه على انه لا ييأس من رحمة الله أى لكنه (والزيادة) نحو حديث الصحيحين لا أحلف على يمين أى يمينا وقيل هى اسم أبدا لدخول حرف الجر عليها وقيل حرف أبدا ولا مانع من دخول حرف جر على آخر (أما علا يعلو فقعل) ومنه ان فرعون علا فى الارض فقد استكملت على فى الاصح أقسام الكلمة (الخامس عشر الفاء العاطفة للترتيب المعنوى والذكرى وللتعقيب فى كل شئ بحسبه) تقول قام زيد فعمرو اذا عقب قيام عمرو قيام زيد ودخلت البصرة فالكوفة اذا لم تقم فى البصرة ولا بينهما وتزوج فلان فولد له اذا لم يكن بين التزوج والولادة الا مدة الحمل مع لحظة الوطء ومقدمته والتعقيب مشتمل على الترتيب المعنوى وانما صرح به ليعطف عليه الذكرى وهو فى عطف مفصل على مجمل نحو انا أنشأناهن انشاء فجعلناهن ابكارا عربا أترابا فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة

يقتضى الاخراج من الحكم فليتأمل (قوله الثالث عشر رب للتكثير وللتقليل) قال الكورانى بعد ان نسب كونها للتكثير الى بعض النحاة خلافا للجمهور ومانصه وليس لهم فى ذلك دليل الا انهم رأوا ظاهر قوله تعالى ربما يود الذين كفروا لو كانوا مسلمين اذ وداتهم يوم القيامة كونهم مسلمين فى الدنيا كثير بلا ريب الجواب انها فى الآية المذكورة للتقليل لانهم مستغرقون فى العذاب مدهوشون فربما حانت منهم افاقة فتمنوا الاسلام اه (وأقول) لا يخفى أن استدلالهم لم ينحصر فى الآية الكريمة حتى يكفيه الاقتصار على الجواب عنها بل لهم أدلة كثيرة مبسوطة فى كتبهم فعليه تتبع جميعها والجواب عنها ان أراد اتمام ما زعمه على انه حيث سلم ان ظاهر الآية ماذهبوا اليه لا يفيد ذلك الجواب شيأ لان المسئلة ظنية يكتفى فيها التمسك بالظاهر وقد قال ابن هشام فى مغنيه بعد ان أورد مع هذه الآية حديثا ومثالا وبيتين مانصه ووجه الدليل ان الآية والحديث والمثال مسوقة للتخويف والبيتان مسوقان للافتخار ولا يناسب واحدا منها التقليل اه وبالجملة فمنازعته لا أثر لها ولا يقاوم ما قرره أئمة النحو ولولا خوف الاطالة مع سهولة أمر هذا النزاع بسطنا الكلام على ذلك لكن يكفينا الآن انه لا شبهة لعاقل له اطلاع انها وردت فى غير ما موضع لا يناسب الا التكثير وهذا كاف فى اثبات التكثير لا يقال لعله مجاز والمجاز خير من الاشتراك لانا نقول هذا لا يفيد لان الاشتراك كما يندفع بمجازية التكثير يندفع بمجازية التقليل فتعيين الاول تحكم لا وجه له لا يقال بل له وجه وهو ان استعمالها فى التقليل أكثر لانا نمنع ذلك فليتأمل (قوله الرابع عشر على الاصح انها قد تكون اسما الخ) قال الكورانى ولو قدم المصنف كونها حرفا على كونها اسما لكان أولى كما لا يخفى اه (وأقول) كأنه لحظ أن كونها حرفا هو أصلها فهو أحق بالتقديم وغفل عن السر الذى لحظه المصنف وهو أمران قلة الكلام على الاسمية وقد نص الائمة على ان من وجوه تقديم الشئ قلة الكلام عليه كما هو مشهور وكون الاسمية أهم بالبيان لغرابة اسميتها وأما ان كان لحظ ان المبحث للحروف فاندفاع ايراده أظهر لان المراد بالحروف فى الترجمة ما يشمل الاسماء كما أشار اليه الشارح المحقق (قوله الخامس عشر الفاء العاطفة) لقائل أن يقول كان المناسب ذكرها عقب ذكر ثم لتمام المناسبة بينهما بكون كل حرف عطف للترتيب بل كان يمكن جمعهما فى بيان حكمهما كأن يقول ثم والفاء للعطف والترتيب فيهما والتراخى فى ثم والتعقيب فى الفاء مع ذكر الخلاف عقب كل ما يتعلق به ويجاب عن هذا الثانى بان افراد كل بالبيان أوضح وأبلغ فى الاستقلال وقد ينشأ من هذا جواب الاول فليتأمل (قوله وللتعقيب) قضية كلامه انها للتعقيب مع الترتيب معنويا كان أو ذكريا وقد يستشكل ذلك فى الذكرى اذ المفهوم من الترتيب الذكرى ان المقصود ترتيب المذكور فى الذكر بان يذكر بعضه أولا وبعضه ثانيا وهذا القدر لازم للذكر مع اسقاط الفاء اذ من لازم ذكر الشيئين فى وقت ان يتقدم أحدهما وان يتأخر الآخر اذ لا يتصور ذكرهما معا وان يكون أحدهما عقب الآخر فلا فائدة فى ذكر الفاء وقد يجاب بان المقصود من الترتيب الذكرى ليس مجرد الترتيب فى الذكر بل ترتيب مراتب المذكور بان يتبين ان المذكور أولا حقه أن يتقدم لتقدم رتبته على رتبة المتأخر ولعل معنى التعقيب حينئذ بيان ان رتبة المتأخر قريبة من رتبة المتقدم غير متراخية عنها كثيرا فليتأمل (قوله والتعقيب مشتمل على الترتيب المعنوى وانما صرح به الخ) قضيته انه

انما

انما صرح به للعطف المذكور وانه يمكن الاستغناء عن ذكره وفيه نظر لانه مع السكوت عنه لايعلم انه معنى وضعى للفاء اذلا يلزم بل ولا يتبادر من كونه لازما لمعناها أنها موضوعة له أيضا (قوله والسببية) هذا مع قول الشارح فى محترز قيد العاطفة وقد لا يتسبب عن الشرط يقتضى ان العاطفة للسببية دائما لكن فى المغنى خلافه حيث قال الخ مافى هامش شيخ الاسلام فانقله وأثبته (قوله ويلزمها التعقيب) فيه أمران أحدهما انه ان أراد بذلك الاشارة الى الاستغناء بذكر السببية عن ذكر التعقيب ففيه نظر اذ مجرد استلزام السببية له لايدل على أنه معنى وضعى للفاء ويحتمل انه أشار به الى ماذكره شيخ الاسلام حيث قال اشار به الى تحرير ما أطلقه ابن الحاجب الخ مافى حاشيته فراجعه وانقله وعقبه بقولنا وبه يعلم اندفاع قول شيخنا الشهاب قد اشتهر ان الشرط سبب للجواب الخ مانقلناه فى هامش شيخ الاسلام فانقله والثانى قال شيخ الاسلام وقوله ويلزمها التعقيب اقتصر عليه مع استلزامها الترتيب أيضا لاستلزام التعقيب له وانماذكرهما المصنف الخ كلامه فأثبته (وأقول) قضيته انه انماذكرهما للخلاف وأنه يمكن الاستغناء عن ذكرهما باستلزام السببية لهما وفيه نظر لان مجرد استلزامهما لهما لايدل على وضع الفاء لهما ولان السببية غالبة فى معنى الفاء لا كلية كماذكرناه فحيث لاسببية تفوت الدلالة على معنى الترتيب والتعقيب (قوله وقد لايتسبب عن الشرط) نحو ان تعذبهم فانهم عبادك قال شيخ الاسلام صحيح الى آخر كلامه فانقله وعقبه بقولنا ومقتضى كلام الشارح انه لاحاجة لغة الى التقدير (قوله نحو ان يسلم فلان فهو يدخل الجنة) لايقال لايصح هذا التمثيل لان الجواب فيه بمعنى فهو يستحق دخول الجنة والاستحقاق لايتراخى عن الاسلام لانا نقول المثال مبنى على ارادة الدخول بالفعل وارادة ذلك بهذه الشرطية صحيحة لغة كمافهمه الائمة من اللغة فاستقام التمثيل (قوله السادس عشر فى للظرفين) قال الكورانى ولو قال فى للظرفية كماذكره المحققون لشمل المكان والزمان ثم قال والظرفية استقرار الشئ فى الشئ والنحاة يذكرون أنها على قسمين حقيقية نحو الماء فى الكوز ومجازية نحو العز فى القناعة ولو حمل معنى الاستقرار على مايعم الحسى والمعنوى كان أولى كما تقدم فى على لان أهل اللغة لم تقيده بأن يكون حسيا واذا حمل على ذلك المعنى الاعم يشمل جميع الاقسام التى ذكرها المصنف كما لايخفى على المتامل اه وقوله كما تقدم فى على اشارة الى قوله فيها وهى حرف وضع للاستعلاء مطلقا حسيا نحو زيد على الفرس أو عقليا نحو لزيد على عمرو دين اه (وأقول) أما قوله ولو قال فى للظرفية لشمل المكان والزمان فيجاب عنه بانه أراد التصريح بالمقصود والاحتراز عما قد يتوهم خلافه لانه لو قال فى للظرفية ربما يوهم اختصاصها بأحد القسمين والتصريح بالمقصود والاحتراز عن توهم خلافه من المقاصد المعتبرة والاغراض المشتهرة نعم تشكل عبارة المصنف بان الظاهر المتبادر ان فى للظرفية لا للظرف الا أن يجاب بانها على حذف المضاف أى لظرفية الظرفين وأما قوله والظرفية استقرار الشئ فى الشئ ففيه نظر وقضيته حيث أضاف الاستقرار الى الشئ المظروف انها صفة للمظروف دون الظرف والظاهر أن الظرفية التى هى معنى فى انما هى صفة الظرف لا صفة المظروف فالوجه تفسيرها بما يطابق ذلك كأن يقال هى كون الشئ بحيث يستقر فيه شئ أو كون الشئ زمانا أو مكانا لشئ وأما قوله والنحاة يذكرون انها على قسمين الخ فظاهره

(والسببية) ويلزمها التعقيب نحو فوكزه موسى فقضى عليه فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه واحترز بالعاطفة عن الرابطة للجواب فقد يتراخى عن الشرط نحو ان يسلم فلان فهو يدخل الجنة وقد لا يتسبب عن الشرط نحو ان تعذبهم فانهم عبادك (السادس عشر فى للظرفين) المكانى والزمانى نحو وأنتم عاكفون فى المساجد واذكروا الله فى أيام معدودات (والمصاحبة) كمع نحو قال ادخلوا فى أمم أى معهم (والتعليل) نحو لمسكم فيما أفضتم فيه عذاب عظيم أى لاجل ما (والاستعلاء) نحو ولاصلبنكم فى جذوع النخل أى عليها (والتوكيد) نحو قال اركبوا فيها والاصل اركبوها (والتعويض) عن أخرى محذوفة نحو زهدت فيما رغبت والاصل زهدت ما رغبت فيه (وبمعنى الباء) نحو جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الانعام أزواجا يذرؤكم فيه

أن لفظة فى حقيقة فى القسمين وأما قوله ولو حمل معنى الاستقراء الى قوله يشمل جميع الاقسام التى ذكرها المصنف فانما يصح لو كانت المسئلة عقلية وليس كذلك بل هى من النقليات التى لا مدخل للرأى فيها وقد نص الائمة المتبعون فى هذا الشان أخذا من استقراء موارد اللغة على انها موضوعة لهذه المعانى المخصوصة فارجاعها لمعنى واحد يشمل الجميع والغاء اعتبار تلك الخصوصيات بعينها فى معناها بمجرد الرأى مما لا يلتفت اليه ولا يعول عليه بل لا منشأ له الا الغفلة القبيحة فليحذر (قوله أى يكثركم بسبب هذا الجعل) يفيد انها للسببية التى هى معنى الباء الى آخر ما كتبناه بهامش شيخ الاسلام فانقله مع التلخيص والتحرير (قوله السابع عشر كى للتعليل وبمعنى أن المصدرية) قال الكورانى مانصه من تلك الحروف كلمة كى ومعناها التعليل نحو أسلمت كى ادخل الجنة وهى ناصبة للفعل المضارع بنفسها هو المختار وقيل حرف جر مقدر أن بعدها ومنعه الشيخ ابن الحاجب وأسنده بصحة قولك أسلمت لكى ادخل الجنة اذ لو كانت حرف جر لم تدخلها اللام وهو كلام قوى والمصنف جعل كونها بمعنى أن المصدرية منافيا لكونها للتعليل على ماذكره شارحو كلامه واستدل بعضهم على التنافى بدخول اللام عليها فى قوله تعالى لكى لا تأسوا على ما فاتكم فانها لو كانت للتعليل لم تدخل عليها اللام وهذا ليس بشئ لان كون الحرف مصدريا معناه راجع الى اللفظ وتصرفه انما هو فى لفظ الفعل اما بنصبه أو بجعله فى حكم المصدر وكونه لكذا أى للتعليل راجع الى المعنى فلا تنافى بين المعنيين الا ترى الحروف الجارة كلها مشتركة فى عمل الجر مع اختلاف معانيها وأما الاستدلال بدخول اللام على عدم كونها للتعليل فسقوطه ظاهر لان اللام هنا للتأكيد الا ترى لو حذفت اللام كان التعليل بحاله مع أن الحرف قد يجرد عن معناه بحسب المقامات اه (وأقول) هذا الكلام لم يصدر عن تأمل صحيح وما أكثر مفاسد قلة التأمل فاما قوله ومعناها التعليل الى قوله وقيل حرف جر مقدر أن بعدها فكذا فى النسخة الواقعة لى وهو كلام فاسد لا يوافق ما تقرر فى العربية كما لا يخفى على من له عربية ففيه سقم قطعا اما فى هذه النسخة واما فى تقريره هو وبالله المستعان وأما قوله والمصنف جعل كونها بمعنى أن المصدرية منافيا لكونها للتعليل ففيه انه لا شبهة لذى معرفة فى التنافى بينهما لغة بحسب الواقع لان الواضع جعلها تارة لمجرد المصدرية وأخرى لمجرد التعليل ولم يجعلها لمجموع الامرين كما هو صريح كلام أئمة العربية ونقلة اللغة فالتوقف فى ذلك والتعريض بانكاره لا منشأ له الا القصور التام وعدم معرفة كلامهم على وجهه وكانه توهم ان المراد المنافاة عقلا فاستنكرها وذلك خطأ بلا شبهة وأما قوله وهذا ليس بشئ لان كون الحرف مصدريا الى قوله فلا تنافى بين المعنيين فهو فى غاية الفساد وانما يصح لو أريد المنافاة عقلا وليس كذلك وانما المراد المنافاة لغة كما تبين فامكان اجتماعهما عقلا لا ينافى تنافيهما لغة بمعنى ان الواضع لم يضعها للمجموع بل لكل واحد منفردا عن الآخر فبينهما تناف لغة وكانه ظن أن النقليات جارية مجرى العقليات وأنه يمكن استفادتها باقيال ما قال وهو ظن باطل بل قد يكون للنقليات ما ليس للعقليات ولا يمكن استفادتها بمجرد القانون العقلى كما لا يخفى وأما قوله الا ترى الخ فلا التفات اليه لان هذا ليس نظير ما نحن فيه ولو سلم فلا تلازم بينه وبين ما نحن فيه وانما يفيد الاستدلال به لو كان المدعى المنافاة عقلا وليس كذلك كما

أى يكثركم بسبب هذا الجعل (والى) نحو فردوا أيديهم فى أفواههم أى اليها ليعضوا عليها من شدة الغيظ (ومن) نحو هذا ذراع فى الثوب أى منه يعنى فلا يعيبه اقلته (السابع عشر كى للتعليل) فينصب المضارع بعدها بأن مضمرة نحو جئت كى أتعلم أى لأن (وبمعنى أن المصدرية) بان تدخل عليها اللام نحو جئت لكى تكرمنى أى لان

تبين بل المدعى المنافاة لغة بحسب الوانع فتأمل (وأما قوله وأما الاستدلال الخ) ففساد ما أورده فيه في غاية الوضوح وذلك لان وجه الاستدلال بدخول اللام على عدم كونها للتعليل انها اذا كانت للتعليل كانت حرف جر لان من لازم كونها للتعليل بحسب اللغة كونها حرف جر ولو كانت حرف جر لم تدخل عليها اللام التى هى حرف جر أى دخولا كثيرا شائعا كما هو ظاهر معلوم لان حرف الجر لا يدخل على حرف الجر كذلك لكن اللام تدخل عليها كذلك فلا يكون حينئذ حرف تعليل وجر وهذا استدلال فى غاية الصحة والحسن لمن أحسن التأمل ووقف على حقيقة الحال لا ينافيه كون اللام للتأكيد لان دخول حرف الجر على حرف الجر للتأكيد ليس كثيرا شائعا كما لا يخفى حتى على بعض طلاب العربية وأنت خبير بان هذا الاستدلال على هذا الوجه الذى بيناه موافق لما تقدم عن ابن الحاجب من قوله اذ لو كانت حرف جر لم تدخل عليها اللام وقد قال فيه انه كلام قوى كما تقدم فكيف خالف فى هذا مع انه بمعناه وكأنه توهم المغايرة بينهما لعدم معرفته وجه ذلك الاستدلال (قوله الثامن عشر كل) قال الكورانى وفى بعض الشروح هنا عن والد المصنف كلام غريب وهو انه استشكل كون كل فى الجمع المعرف قبل دخول كل يفيد هذه الفائدة لانه يستغرق عند المحققين واختار فى الجواب أن اللام تفيد العموم فى مراتب ما دخلت عليه وكل تفيد العموم فى أجزاء كل من تلك المراتب فاذا قلت كل الرجال أفادت اللام استغراق كل مرتبة من مراتب الجمع للرجال وأفادت كل استغراق الآحاد وبعد ركاكة عبارته فيه انظر أما أولا فلان ما اختاره من أن الجمع المحلى باللام يفيد مراتب الجمع قول مردود ذكره صاحب المفتاح فى تفسير قوله تعالى رب انى وهن العظم منى ورده المحققون اذ لا ريب فى أن قوله تعالى والله يحب المحسنين معناه كل فرد لا كل جمع وأما ثانيا فلان ما ذكره يدل على عدم جواز استثناء زيد فى مثل جاءنى الرجال الا زيدا لانه لم يتناوله لفظ الجمع قال صاحب التلويح لا يقال المستثنى فى مثل جاءنى الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد لانا نقول الحكم فى الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الآحاد لا على الجمع بشهادة الاستقراء والاستعمال فان قلت فما الجواب عن ذلك الاشكال قلت الجواب أن هذا الجمع المعرف قبل دخول كل ظاهر فى الاستغراق فاذا دخل عليه كل صار نصا لم يختلف فيه هكذا أحقق المقام وجانب الاباطيل والاوهام اه (وأقول) قد أطنب مولانا العلامة التفتازانى فى تحقيق أن الجمع المعرف يفيد تعلق الحكم بكل فرد فرد لا بكل جماعة بما من ينقه ٢ ما تشبع به الكورانى ونظر به فى كلام والد المصنف لكنه غير تلك العبارات البالغة الى النهاية فى الفصاحة والجزالة الى هذه العبارات التى هى فى غاية الركة والسماجة المشتملة مع ذلك على ما لا يخفى من الفساد ونحن لا نخالف فى أن الوجه ما حققه المولى التفتازانى بما يرد ما بنى عليه والد المصنف جواب اشكاله ولا فى أن الاوجه فى جوابه ما تطفل فيه الكورانى على غيره وتبجح به لكن مبالغته على والد المصنف بما لا محل لها لانه ان أراد المبالغة على المبنى عليه الجواب فقد سبق والد المصنف اليه غيره من الاكابر بل سبقه اليه ترجمان القرآن ومالك زمام اللغة حبر الامة عبد الله بن عباس رضى الله عنهما فانه روى عنه ان الكتاب أكثر من الكتب وبينه فى الكشاف بما ملخصه ان الحكم فى الجمع يتعلق بكل جمع لا بكل فرد بخلاف المفرد كما قاله فى

(الثامن عشر كل اسم

٢ هكذا فى النسخ وهى غير ظاهرة فلتحرر

المطول فكيف يصح من عاقل نسبة قول قال به هذا الحبر خصوصا ولم يقم قاطع على خلافه الى أنه من الاباطيل والاوهام بل نسبته الى الاباطيل والاوهام من جملة الاباطيل والاوهام وان أراد المبالغة على الجواب فلا شبهة فى صحته بناء على القول المذكور فكيف تصح نسبته الى ماذكر على انه تعدى الى صريح الافتراء ورمى غيره بما فيه هو حيث نسب عبارته الى الركاكة مع القطع بسلامتها من ذلك وباشتهاره بفصاحة التعبير وجزالته ومع القطع بان الركاكة والسماجة غالبة على عبارته هو كما لا يخفى على الناظر فيها وقد نبهنا عليها فى مواضع من كتابنا هذا ولكن كل اناء بالذى فيه ينضح ثم انظر أين قوله ورده المحققون اذ لا ريب فى أن قوله تعالى والله يحب المحسنين معناه كل فرد لا كل جمع وما عليه من السماجة والركاكة من قول المطول بل الجمع المحلى بلام الاستغراق يشمل الافراد كلها مثل المفرد كما ذكره أئمة الاصول والنحو ودل عليه الاستقراء وصرح به أئمة التفسير فى كل ما وقع فى التنزيل من هذا القبيل نحو أعلم غيب السموات والارض وعلم آدم الاسماء كلها واذ قلنا للملائكة اسجدوا والله يحب المحسنين وما هى من الظالمين ببعيد الى غير ذلك اه وما عليه من الطلاوة والحلاوة والجزالة وتأمل ما بينهما من البون البائن وبعده عن الغرض وعدم احسانه اختصار كلام الائمة والمحققون لم يردوه لمجرد هذه الآية ولا لمجرد أن معناها كذا لجواز أن تكون خرجت عن الاصل لدليل وانظر قوله وأما ثانيا فلان ماذكره يدل على عدم جواز استثناء زيد فى مثل جاء الرجال الا زيدا لانه لم يتناوله لفظ الجمع وما فيه من الفساد والتحريف لكلام الائمة من حيث لا يدرى لان ماذكره والد المصنف لا يدل على عدم جواز استثناء زيد فى المثال المذكور على الاطلاق كيف والاجماع على جواز جاء القوم الا حمارا وقد أراد اختصار قول المطول ولهذا أى ولاجل أن الجمع المحلى بلام الاستغراق يشمل الافراد كلها صح بلا خلاف نحو جاء القوم أو العلماء الا زيدا أو الا الزيدين مع امتناع قولك جاء فى كل جماعة من العلماء الا زيدا على سبيل الاستثناء المتصل اه فلم يهتد الى اختصاره وأبدله بهذه العبارة الفاسدة المعنى مع انه لم يدر ما فى كلام المطول هذا فقد قيل عليه ان المحققين من النحاة جعلوا قوله له على عشرة الا واحدا وقوله ضربت زيدا الا رأسه من الاستثناء المتصل وبه يظهر انه لا يشترط فى الاستثناء المتصل كون المستثنى من افراد المستثنى منه بل يكفى كونه من أجزائه فلا يدل صحة استثناء الواحد عن الجمع المعرف باللام الاستغراقية على ارادة كل واحد واحد وان امتناع جاء فى كل جماعة من العلماء الا زيدا ممنوع والا فلا بد من الفرق بينه وبين المثالين المذكورين الا أن يفرق بان الحكم اما بالنظر الى أجزاء المستثنى منه أو الى جزئياته فالاستثناء المتصل فى الاول بالنسبة الى كون المستثنى جزأ وفى الثانى بالنسبة الى كونه جزئيا فقولك له على عشرة بالنظر الى الاجزاء فيصح أن يقال الا واحدا على الاستثناء المتصل وقولك جاء فى كل جماعة بالنظر الى الجزئيات فلا يصح الا زيدا على الاستثناء المتصل لان جزئى الجماعة جماعة والله أعلم (قوله لاستغراق افراد المنكر) فيه أمور * الاول انه شامل للجمع المنكر وقد يدل عليه تمثيل الشارح بقوله تعالى كل حزب بما لديهم فرحون * الثانى أن ظاهره أن استغراق الافراد مدلول لكل دون المضاف اليه وهو الموافق لما يأتى فى مبحث العموم من عد كل من صيغ العموم فيكون مدلول المضاف اليه نفس الحقيقة ومدلول كل

لاستغراق افراد) المضاف اليه (المنكر) نحو كل نفس ذائقة الموت كل حزب بما لديهم فرحون (والمعرف المجموع) نحو كل العبيد جاء وكل الدراهم صرف ومنه ان كل من فى السموات والارض الا آتى الرحمن عبدا وكلهم آتيه يوم القيامة فردا (و) لاستغراق (اجزاء) المضاف اليه (المفرد المعرف) نحو كل زيد أو الرجل حسن أى كل أجزائه (التاسع عشر اللام) الجارة (للتعليل) نحو وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس أى لاجل أن تبين لهم (والاستحقاق) نحو النار للكافرين (والاختصاص) نحو الجنة للمؤمنين (والملك) نحو لله ما فى السموات وما فى الارض (والصيرورة أى العاقبة) نحو فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا فهذا عاقبة التقاطهم لا علته اذ هى التبنى

(والتمليك) نحو وهبت لزيد ثوبا أى ملكته اياه (وشبهه) نحو والله جعل لكم من أنفسكم ازواجا وجعل لكم من أزواجكم بنين وحفدة (وتوكيد النفى) نحو وما كان الله ليعذبهم وأنت فيهم لم يكن الله ليغفر لهم فهى فى هذا ونحوه لتوكيد نفى الخبر الداخل عليه المنصوب فيه المضارع بان مضمرة (والتعدية) نحو ما أضرب زيدا لعمرو ويصير ضرب بقصد التعجب به لازما يتعدى الى ما كان فاعله بالهمزة ومفعوله باللام (والتاكيد) نحو ان ربك فعال لما يريد والاصل فعال ما يريد (وبمعنى الى) نحو فسقناه لبلد ميت أى اليه (وعلى) نحو يخرون للاذقان سجدا أى عليها (وفى) نحو ونضع الموازين القسط ليوم القيامة أى فيه (وعند) نحو بل كذبوا بالحق لما جاءهم بكسر اللام وتخفيف الميم فى قراءة الجحدرى أى عند مجيئه اياهم (وبعد) نحو أقم الصلاة لدلوك الشمس أى بعده (ومن) نحو سمعت له صراخا اى منه (وعن) نحو وقال الذين كفروا للذين آمنوا لو كان خيرا ما سبقونا اليه أى عنهم وفى حقهم والايمان كانت للتبليغ لقيل ما سبقتمونا وضمير كان واليه للايمان أما اللام غير الجارة فالجازمة نحو لينفق ذو سعة من سعته وغير العاملة كلام الابتداء نحو لانتم أشد رهبة

(العشرون لولا حرف معناه فى الجملة الاسمية امتناع جوابه لوجود شرطه) نحو لولا زيد أى موجود لاهنتك

استغراق افرادها نعم المناسب لطريق المنطقيين ان يكون الاستغراق مدلولا للمضاف اليه لانهم يجعلون كلا لمجرد السور والمحكوم عليه هو المضاف اليه كل * الثالث قال فى المغنى فاذا قلت أكلت كل رغيف لزيد كانت لعموم الافراد فان أضفت الرغيف الى زيد صارت لعموم أجزاء فرد واحد ومن هنا وجب فى قراءة غير أبى عمرو وابن ذكوان كذلك يطبع الله على كل قلب متكبر جبار بترك تنوين قلب تقدير كل بعد قلب ليعم افراد القلوب كما عم كل أجزاء القلب اه وقوله فان أضفت الرغيف الخ أى بان قلت أكلت كل رغيف زيد وقوله لعموم أجزاء فرد واحد قد يخالفه ما يأتى من أن المفرد المضاف الى معرفة يفيد العموم فان قضية ذلك عموم رغيف المضاف الى زيد فى المثال وان المعنى أكلت كل فرد من افراد الرغيف المنسوبة الى زيد والفرق بين نحو هذا المثال وما فى الآية ظاهر لان القلب فيها لم يضف الى معرفة حتى يعم فليتامل (قوله فى معانى اللام) والتمليك) قال الكورانى والحق أن التمليك داخل فى الاختصاص وكذا الملك فتأمل ثم قال فى شبه الملك وهذا أيضا راجع الى الاختصاص (وأقول) قد سبقه غيره الى ذلك لكن الاقتصار على مجرد دعوى أن ذلك هو الحق فى مقابلة كلام أئمة العربية وغيرهم مع ظهور المنافاة لان من يثبت هذه المعانى للام يجعلها لتلك الخصوصيات بعينها او ينقل ذلك عن تتبع اللغة بخلاف من يردها للاختصاص من غير ابداء سند صحيح مما لا يلتفت اليه ولا يعول عليه (قوله وتوكيد النفى) قال فى المغنى ووجه التاكيد فيها عند الكوفيين أن أصل ما كان ليفعل ما كان يفعل ثم أدخلت اللام زيادة لتقوية النفى كما أدخلت الباء فى ما زيد بقائم لذلك فعندهم انها حرف زائد مؤكد غير جار ولكنه ناصب ولو كان جارا لم يتعلق عندهم بشئ لزيادته فكيف وهو غير جار ووجهه عند البصريين أن الاصل ما كان قاصدا للفعل ونفى قصد الفعل أبلغ من نفيه وعلى هذا فهى عندهم حرف جر متعد متعلق بخبر كان المحذوف وان النصب بان مضمرة وجوبا اه وبه يعلم أن كونها للتاكيد النفى ثابت على المذهبين وعلى زيادة اللام وعدم زيادتها لكن قد يقال قضية توجيه التاكيد عند البصريين أن المفيد له تقدير القصد دون اللام (قوله والتاكيد) أى أعم من تأكيد المعنى ومن تأكيد العامل بمعنى تقويته كما يستفاد من كلام المغنى المنقول فى حاشية الكمال وغيرها وقوله فيه فى يا بؤس للحرب والاصل يا بؤس الحرب فاقحمت اللام تقوية للاختصاص وقوله ومنها اللام المسماة لام التقوية وهى المزيدة لتقوية عامل ضعف فليتامل (قوله فى لولا) معناه فى الجملة الاسمية أى معها فنى للمصاحبة أو التقدير فى حال دخول الجملة الاسمية أى دخوله عليها ومعلوم أنه اذا دخل على الاسمية احتاج لجملة أخرى بعدها هى الجواب والحاصل أنه تقرر فى العربية أنه تارة يدخل على الجملة الاسمية فتحتاج الى أخرى بعدها وتارة يدخل على الجملة الفعلية وان له مع كل معنى فبين المصنف معناه ولم يتعرض لتفصيل دخوله واستعماله فكأنه قال اذا وجد دخوله على الاسمية المبين فى النحو فمعناه كذا واذا وجد دخوله على الفعلية المبين فيه أيضا فمعناه كذا (قوله أى موجود) قال شيخنا العلامة اشارة الى تقدير الوجود الذى أضافه المتن الى شرط لولا فزيد هو ذو الوجود فهو الشرط وقد زاده تنصيصا بقوله فزيد الشرط وقد يقال الشرط هو الجملة ومعنى وجودها حصول مضمونها سواء كان الخبر فيها كونا مطلقا كما مثل او خاصا كقولك لولا زيد

أمس هلك الناس وما قاله الشارح ان صح فانما هو فى الكون العام الذى أوجبه الجمهور دون الخاص الذى جوزه محققو المتأخرين وعبارة المغنى لربط امتناع الثانية بوجود الاولى وهو نص فيما قلناه اه (وأقول) فى قوله ان صح اشارة الى التوقف فيما قاله الشارح ولا وجه للتوقف فى صحته لا بحسب المعنى ولا بحسب اللفظ اما الاول فلان حاصل كلامه ان وجود المبتدا فى الجملة الاولى سبب لامتناع الجملة الثانية ولا شبهة فى صحة ذلك بل ولا فى انه المراد من هذا التركيب لانا نقطع بان القائل لولا زيد هلك عمرو انما أراد أن امتناع هلاك عمرو بسبب وجود زيد وانه لم يلاحظ قط أن سبب الامتناع تحقق ثبوت الوجود لزيد وان صح من جهة المعنى أيضا وأما الثانى فلان غاية ما يستغرب من كلامه اطلاق لفظ الشرط على المفرد الذى هو زيد ولا اشكال فى ذلك بوجه حيث كانت التسمية هنا بالشرط والجواب من الاصطلاحات التى اشتهر أنه لا مشاحة فيها فاى مانع من الاصطلاح على تسمية المبتدأ وحده كزيد فى المثال بالشرط وأى محذور فى ذلك كما فى سائر الاصطلاحات ومن الواضح أن حقيقة الشرطية غير مرادة بل ولا متصورة هنا اذ مضمون الجملة الاولى لا يترتب عليه مضمون الثانية كما هو مقتضى الشرطية بل انما يترتب عليه انتفاء مضمون الثانية مع أن الاسمية لا تكون شرطا الا فى باب اذا على قول فظهر أن التسمية بالشرط هنا ليس الا مجرد اصطلاح وحينئذ فلا شبهة لعاقل فى صحة الاصطلاح على تسمية المفرد بذلك فالتوقف فيها لا منشأ له الا التعصب الذى لا يلتفت اليه على أن الشارح لم ينفرد بذلك بل ذكره غيره أيضا ولهذا لما قال صاحب اللباب والاخيران أى لولا ولوما يكونان أيضا لامتناع الثانى أى وهو جوابهما لوجود الاول اه فسر شارحه السيد الاول بقوله وهو المبتدأ الواقع بعدهما اه وأما قوله فانما هو فى الكون العام الذى أوجبه الجمهور فجوابه انه لا محذور بوجه يلحق أحدا فى متابعة الجمهور خصوصا فى أمر نقلى استنباطى لم يأت الشيخ بقاطع على رد مذهبهم فيه وأما قوله وعبارة المغنى الى قوله وهو نص فيما قلناه فجوابه انه لم يقم برهان نقلى أو عقلى على انه يمتنع على الائمة مخالفة نص المغنى وخصوصا فيما يرجع لمجرد الاصطلاح كما فيما نحن فيه مع أن الاعتراض عليه بمجرد مخالفته عبارة المغنى مع القطع بانه اطلع عليها ولم يبال بقصد مخالفتها مما لا ينبغى صدوره عن عاقل وانما الذى ينبغى هو التماس بيان الحامل للشارح على العدول عنها ويمكن أن يكون من أسباب العدول عنها انه يلزم عليها الاستدراك باعتبار ما لا حاجة الى اعتباره وذلك للقطع بانه يكفى فى نحو لولا زيد لاهنتك انتفاء الاهانة لوجود زيد كما هو حاصل ما قاله الشارح ولا حاجة فيه الى اعتبار حصول ذلك الوجود فى ذلك الانتفاء كما هو حاصل كلام المغنى لان مضمون الجملة الاولى وجود زيد وقد أضاف اليها الوجود حيث قال بوجود الاولى فيكون السبب فى انتفاء الثانية وجود مضمون الاولى ومضمونها وجود زيد فيكون السبب فى الانتفاء وجود وجود زيد فيكون اعتبار هذا الوجود المضاف الى الاولى مما لا حاجة اليه لكفاية اعتبار وجود زيد كما تبين فيلزم الاستدراك واعتبار ما لا حاجة اليه فى الاعتبار على أنا لا نسلم أن عبارة المغنى نص فيما قاله لان قوله بوجود الاولى يجوز تجوزا قريبا أن يكون معناه بالوجود الكائن فى الاولى وهو وجود المبتدا ويؤيده تأييدا قريبا أن شارح اللباب السيد لما فسر الاول فى قوله لامتناع الثانى لوجود الاول بقوله وهو

امتنعت الاهانة لوجود زيد فزيد الشرط وهو مبتدأ محذوف الخبر لزوما (وفى التنادعة التحضيض) أى الطلب الحثيث نحو لولا تستغفرون الله أى استغفروه ولا بد (والماضية التوبيخ) نحو لولا جاؤا عليه بأربعة شهداء وبخهم الله على عدم المجىء بالشهداء بما قالوه من الافك وهو فى الحقيقة محل التوبيخ (قيل وترد للنفى) كآية فلولا كانت قرية آمنت أى فما آمنت قرية أى أهلها عند مجىء العذاب فنفعها ايمانها الا قوم يونس والجمهور لم يثبتوا ذلك وقالوا هى فى الآية للتوبيخ على ترك الايمان قبل مجىء العذاب وكأنه قيل فلولا آمنت قرية قبل مجيئه فنفعها ايمانها والاستثناء حينئذ منقطع فالا فيه بمعنى لكن

المبتدأ الواقع بعدهما أى بعد لولا ولوما قال ما نصه وحاصل معناهما ارتباط الجملتين على معنى أن الثانية امتنع مضمونها لحصول مضمون الاولى اه فليتأمل (قوله لوشرط) أى أداة شرط وعبارة التلخيص ولو للشرط فى الماضى مع القطع بانتفاء الشرط اه وقوله للشرط قال السعد أى لتعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فرضا فى الماضى اه وقوله فى الماضى متعلق بحصول لا بفرضا وقوله مع القطع بانتفاء الشرط قال السعد فيلزم انتفاء الجزاء اه اى فانتفاء الجزاء بطريق اللزوم (قوله لما كان سيقع الخ) أى للدلالة على ان الشئ كان يقع فى الماضى لوقوع غيره فيه أى كان فى الماضى بحيث لو وقع غيره فى الماضى وقع هو فيه (قوله حرف امتناع لامتناع) أى حرف دال على امتناع الثانى لامتناع الاول وهذه العبارة يحتمل أن المراد انها تدل على امتناع الثانى بامتناع الاول بطريق الاستدلال بامتناع الاول على امتناع الثانى وهو ما فهمه ابن الحاجب واعترضه ويحتمل أن المراد انها تدل على امتناع الثانى لامتناع الاول بمعنى أنها تدل على أن علة امتناع الثانى فى الخارج هى انتفاء الاول وهو ما قال السعد انه المراد ورد به اعتراض ابن الحاجب وحاصله كما قاله السيرامى انها تستعمل فى شرط لم يبق من الامور التى يتوقف عليها وجود الجزاء الا هو فيكون انتفاء الجزاء فى الخارج معللا بانتفاء الشرط فسببيته من حيث الخارج لا من حيث العلم (قوله ومرادهم الخ) قال شيخ الاسلام اشار به الى أن هذا القول صحيح نظرا للاصل فلا ينافيه ما خرج عنه مما قاله أى فتضعيف المصنف له بتصحيح ما يشمل الامرين منتقد مع أن فى لفظ ما صححه تفكيكا اذ قوله امتناع ما يليه انما يكون باعتبار لو وقوله واستلزامه لتاليه انما يكون بدونه اه (وأقول) يمكن أن يجاب عن الانتقاد المذكور بان المصنف لم يرد بتضعيف هذا القول أنه خطأ مطلقا بل أن ما ذكره أولى منه لعدم خروج شئ عنه وعدم الاحتياج الى النظر فى تصحيحه الى الاصل وعن التفكيك المذكور بمنعه بل يجوز أن يكون الاستلزام باعتبار لو أيضا بناء على انها وضعت للدخول على ما يكون مستلزما لما بعده أو سببا فيه ولو بالجعل ولو سلم فلها دلالة على الاستلزام (قوله والصحيح وفاقا للشيخ الامام امتناع ما يليه) اى الصحيح أن مدلولها امتناع ما يليه لان الصحيح صفة للقول والقول هو أن مدلولها الامتناع لا نفس الامتناع واستلزامه لتاليه الخ قال الكورانى واختيار المصنف وفاقا لوالده أنها لامتناع الشرط واستلزام التالى سواء كان التالى مثبتا أو منفيا ثم ينتفى التالى ان كان بين التالى والمقدم مناسبة عرفية أو عقلية ولم يكن للمقدم خلف عما صدقات التالى ليحصل التالى فى ضمنه نحو لو كان انسانا لكان حيوانا اذ لا يلزم من انتفاء الانسان انتفاء الحيوان لوجود الخلف من سائر أنواع الحيوان بخلاف ما اذا لم يكن له خلف نحو لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ونحن نقول فى هذا المختار نظر من وجوه الاول أنه لا يمكن وضع لو لما ذكره لانها اذا وضعت لامتناع الشرط لا يعقل أن تدل على استلزام الشرط نفسه الجزاء لانك اذا قلت لو جئتنى لاكرمتك فدلت على امتناع المجئ واذا كان المجئ ممتنع الوجود فكيف يستلزم وجوده وجود الجزاء الثانى قوله ثم ينتفى التالى ان كان بينه وبين المقدم مناسبة غير سديد لانه جعل وجود الشرط ملزوم الجزاء ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم وان كان اللازم عقليا فكيف بالمناسبة المذكورة (فان قلت) قال المصنف ان انتفاء

(الحادى والعشرون لو شرط للماضى) نحو لو جاء زيد لاكرمته (ويقل للمستقبل) نحو أكرم زيدا ولو أساء أى وان وعلى الاول الكثير (قال سيبويه) هى (حرف لما كان سيقع لوقوع غيره) أى الشرط فقوله سيقع ظاهر فى أنه لم يقع فكأنه قال لانتفاء ما كان يقع (وقال غيره) ومشى عليه المعربون (حرف امتناع لامتناع) أى امتناع الجواب لامتناع الشرط وكلام سيبويه السابق ظاهر فى هذا أيضا فان انتفاء ما كان يقع وهو الجواب لوقوع غيره وهو الشرط ظاهر فى أنه لانتفاء الشرط ومرادهم أن انتفاء الشرط والجواب هو الاصل فلا ينافيه ما سيأتى فى أمثلة من بقاء الجواب فيها على حاله مع انتفاء الشرط (وقال الشلوبين) هو (لمجرد الربط) للجواب بالشرط كان واستفادة ما ذكر من انتفائهما أو انتفاء الشرط فقط من خارج (والصحيح) فى مفاده نظرا الى ما ذكر من القسمين (وفاقا للشيخ الامام) والد المصنف (امتناع ما يليه) مثبتا كان أو منفيا

التالى يكون لازما اذا لم يوجد خلف المقدم (قلت) وجود الخلف وعدمه لادخل له فى دلالة الكلمة والاستدلال بها الا ترى أن المنطقيين اجمعوا على عدم جواز الاستدلال بانتفاء المقدم على انتفاء التالى لانها موضوعة لامتناع الشرط الذى وجوده مستلزم لوجود الجزاء مع عدم دلالته على ثبوت الجزاء وانتفائه وترتب انتفاء الجزاء ناشئا من المناسبة المذكورة يكون مخالفا الاجماع أهل العربية لاجماعهم على انها الامتناع الجزاء لامتناع الشرط فامتناع الشرط علة لامتناع الجزاء وأهل المنطق كلهم مطبقون على انها لانتفاء الشرط لانتفاء الجزاء أى انتفاء الجزاء علة لانتفاء الشرط لان ما اختاره لا يوافق شيأ من المذهبين الرابع لاريب عند من يعتديه ان لو وضعت لتعليق أمر بآخر مع الجزم بانتفاء المعلق عليه فى الماضى فتستلزم انتفاء المعلق أيضا وعلى ما اختاروه لا تعليق اذ لو موضوعة لانتفاء الشرط الذى وجوده مستلزم لوجود الجزاء وأما الانتفاء المذكور انما حصل من المناسبة فلا ربط بين الانتفاءين فتأمل اه ما رأيته فى النسخة الواقعة لى وفيه سقم لا يخفى فانه لم يتحرر منها ثالث الانظار كما ترى فلنتكلم على ما تحرر منها ويقاس به غيره فان الامثال يستدل بعضها على بعض فنقول اذا أحسنت التأمل فى هذه الانظار مع تامل معنى الكلام وجدتها مجرد خيالات وأوهام لامنشأ لها الا الاغلاط الفاحشة وعدم الاحاطة بحاصل المقام فاما قوله الاول انه لا يمكن أن يكون وضع لو لما ذكر فمفهوم دعوى باطلة يتضح بطلانها من اتضاح بطلان ما احتج به عليها من قوله لانها اذا وضعت لامتناع الشرط الخ لان الشجرة تنبئ عن الثمرة لكن هذا الدليل مع بطلانه لا يخلو عن اضطراب لان قوله لانها اذا وضعت لامتناع الشرط لا يعقل أن تدل على استلزام الشرط نفسه للجزاء ظاهر كما ترى فى أن حاصل هذا الدليل أن وضعها لامتناع الشرط ينافى دلالتها على استلزام الشرط للجزاء فلا يمكن أن تكون موضوعة لذلك الامتناع مع دلالتها على ذلك الاستلزام وقوله لانك اذا قلت لو جئتنى أكرمتك الخ ظاهر كما ترى فى أن حاصله ان دلالتها على ذلك الامتناع ينافى نفس ذلك الاستلزام وعلى التقديرين فبطلان هذا الدليل فى غاية الظهور لوضوح بطلان المنافاة التى ادعاها عليهما أما على الاول فلان غاية ما يلزم منه دلالتها على ذلك الامتناع وعلى ذلك الاستلزام وهذه الدلالة لا محذور فيها بوجه لان غاية ما يترتب عليها تحقق مدلولها الذى هو ذلك الامتناع بان يتحقق امتناع الشرط أى انتفاؤه وذلك الاستلزام بان يكون الشرط بحيث لو وجد وجد الجزاء لان معنى استلزام شئ آخر عدم انفكاك الآخر عن ذلك الشئ اذا وجد وهذا صادق حال انتفاء ذلك الشئ الذى هو الملزوم الا ترى أن طلوع الشمس يتصف حال عدمه بانه مستلزم لوجود النهار بمعنى أن وجود النهار لا ينفك عن وجوده ولعمر الله ان هذا مما لا شبهة فيه لمن تصور معنى الاستلزام وأما على الثانى فلان غاية ما يلزم منه دلالتها على امتناع الشرط مع كون الشرط فى نفسه مستلزما للجزاء ولا محذور فى ذلك بوجه لان غاية الامر أنه اذا تحقق مدلولها اتصف الشرط بالانتفاء وعدم الوجود وبكونه بحيث لو وجد وجد الجزاء كما هو معنى الاستلزام ولا اشكال فى صحة اتصافه بهذين الامرين الا ترى الى صحة الشرطية فى نحو قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وقولك مشيرا الى حجر مثلا لو كان هذا انسانا كان حيوانا مع اتصاف الشرط فى الاول وهو تعدد الآلهة بالامتناع أى الانتفاء

(واستلزامه) أى ما يليه (لتاليه) مثبتا كان أو منفيا فالاقسام اربعة (ثم ينتفى التالى) أيضا (ان ناسب) المقدم بان لزمه عقلا أو عادة أو شرعا (ولم يخلف المقدم غيره كلو كان فيهما آلهة الا الله) أى غيره (لفسدتا) أى السموات والارض ففسادهما أى خروجهما عن نظامهما المشاهد مناسب لتعدد الاله للزومه له على وفق العادة عند تعدد الحاكم من التمانع فى الشئ وعدم الاتفاق عليه

المفهوم من لو الصادق بالاستحالة وباستلزامه هو لفساد السموات والارض وفى الثانى وهو
كونه انسانا بالامتناع أى الانتفاء وباستلزامه لكونه حيوانا كما يتضح على ذلك كلامهم كما
هو معلوم لمن له أدنى خبرة به فان كان حاصل هذا الوجه أن الشئ حال عدمه لا يمكن أن يتصف
باستلزامه لغيره فقد ظهر بطلانه بما لا مزيد عليه ومن هنا ينظر فى قول شيخ الاسلام ما نصه مع
أن فى لفظ ما صححه أى المصنف تفكيكا اذ قوله امتناع ما يليه انما يكون باعتبار لو وقوله
واستلزامه لتاليه انما يكون بدونه اهـ وفى قول شيخنا الشهاب قوله واستلزامه لتاليه أى مع
قطع النظر عما اقتضته لو من امتناع ما يليه فاذا دخلت على شئ كانت مقتضية لامتناع ما يليها
وكان ما يليها بدون امتناعه المفاد بلو مستلزما التاليه فان المتبادر من عبارتهما كما ترى ارادتهما
حاصل هذا الوجه فان أرادا شيأ آخر فليبين لنتكلم عليه وان كان حاصله ان المراد هنا
بالامتناع هو الاستحالة واستحالة الشئ تنافى استلزامه لغيره فهو غلط فاحش اما أولا فكون
المراد بالامتناع الاستحالة ينافى نحو مثال لو لم يخف الله لم يعصه اذ الشرط فيه لا استحالة فيه اذ
ثبوت عدم الخوف المذكور ممكن قطعا فليس المراد بالامتناع هنا الا مجرد الانتفاء أعم من أن
يصحبه استحالة أولا كما سبقت الاشارة اليه وأما ثانيا فلو سلمنا أن المراد به الاستحالة لكن استحالة
الشئ لا تنافى اتصافه بالاستلزام لغيره كما هو ظاهر من التمثيل بنحو لو كان فيهما آلهة الا الله
ويكفيك شاهدا على ذلك ما اشتهر وشاع فيما بينهم من قولهم ان استحالة الملزوم تدل على
استحالة اللازم اذ فيه غاية التصريح بان استحالة الشئ لا تنافى أن يكون ملزوما لشئ آخر وما
قرروه فى صفات الله السلبية نحو انه تعالى ليس بجسم الخ واحتجاجهم عليها باستلزام تلك
المنفيات لتلك اللوازم الباطلة نفسه غاية التصريح أيضا بان كونه جسما الخ مع استحالته
مستلزم للمحالات التى بينوها وان كان حاصله أن كلام المصنف يقتضى ثبوت الجزاء مع امتناع
الشرط مع عدم امكان ذلك فبطلان هذا أظهر من أن يحتاج للتنبيه عليه اذ ليس فى عبارة
المصنف ما يدل على ذلك بل ولا يحتمله بوجه اذ حاصلها كما هو جلى أن القول الصحيح هو أن
مدلولها امتناع الشرط أى انتفاؤه وكون ذلك الشرط المنفى ملزوما للجزاء وليس فى هذا دلالة
ولا احتمال لثبوت الجزاء مع انتفاء الشرط وأما قوله الثانى قوله ثم ينتفى التالى ان كان بينه وبين
المقدم مناسبة غير سديد فيتضح بطلانه من ايضاح بطلان ما استدل به عليه من قوله لانه جعل
وجود الشرط ملزوم الجزاء ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم أى لجواز كون اللازم أعم
ووجه بطلان هذا الدليل فى غاية الظهور وذلك لان المصنف لم يحكم بان مجرد انتفاء الملزوم يدل
على انتفاء اللازم حتى يورد عليه انه لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم فلا يدل انتفاء الملزوم
على انتفاء اللازم وانما حكم بان انتفاء الملزوم اذا لم يخلف ذلك الملزوم غيره فى الاستلزام بان
انحصرت الملزومية فيه يدل على انتفاء اللازم لانه قال ثم ينتفى التالى أى الذى هو اللازم ان
ناسب المقدم أى لزمه ولم يخلف المقدم غيره أى فى استلزامه لذلك التالى ولا شبهة فى صحة ذلك
حينئذ لانه اذا لم يخلف المقدم غيره كان لازمه لازما مساويا اذ لا ملزوم له الا ذلك الملزوم المعين
ولا شبهة لعاقل فى أن انتفاء الملزوم المساوى يستلزم انتفاء اللازم المساوى فلا منشأ لهذا
الايراد الا الغفلة وعدم التأمل

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

فتفطن لذلك وأما قوله فكيف بالمناسبة المذكورة فقضيته أن المراد بالمناسبة غير اللزوم العقلي وهو خطأ بل المراد بها اللزوم مطلقا عقليا أو غيره وما أغفله عن قول المحلي تفسيرا لقول المصنف ناسب المقدم ما نصه بأن لزمه عقلا أو عادة أو شرعا وأما قوله في جواب السؤال الذي أورده قلت وجود الخلف وعدمه لا دخل له في دلالة الكلمة فقد ظهر فساده مما قررناه وذلك لأن عدم الخلف يقتضي المساواة بين اللازم والملزوم لأنه إذا انحصرت الملزومية فيه فقد ساواه اللازم ومن البديهي أنهما إذا تساويا دل انتفاء الملزوم على انتفاء اللازم لأنه يلزم حينئذ من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم فدعواه عدم المدخلية غلط صريح فإن أراد أن وجود الخلف وعدمه لا دخل له في دلالة لفظة لو قلنا المصنف لم ينسب الدلالة على انتفاء التالي للو بل المفهوم من كلامه أن الدال على ذلك هو مجموع انتفاء المقدم المدلول للو وعدم خلف المقدم كما يصرح به قوله ثم ينتفي التالي الخ دون أن يقول لم تدل لو على انتفاء التالي الخ مثلا فتفطن لذلك وأما استدلاله على هذا الجواب الباطل بقوله ألا ترى أن المنطقيين الخ فهو حقيق بإنشاد قول القائل

سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

لأن كلام المنطقيين المذكور في مجرد انتفاء المقدم ووجه عدم جواز الاستدلال المذكور حينئذ احتمال وجود الخلف وكلام المصنف في مجموع انتفاء المقدم مع عدم الخلف ولا شبهة في أن مجموعهما يدل على انتفاء التالي كما تبين بما لا مزيد عليه فأين أحدهما من الآخر وأما ما ذكره بعد ذلك إلى الرابع ففيه سقم في هذه النسخة التي بيده لا يخفى عليك وكان وجه هذا النظر الثالث المقصود بهذا الكلام ما ذكره بقوله ورتب انتفاء الجزاء ناشئا من المناسبة المذكورة الخ وحاصله أنه جعل انتفاء الجزاء مسببا عن انتفاء المناسبة وهذا مخالف لإجماع أهل العربية على أنه لامتناع الشرط كما أن ما ذكره مخالف لإطباق أهل المنطق على أنها لانتفاء الشرط لانتفاء الجزاء فإن كان هذا هو وجه هذا النظر كما هو ظاهر هذه العبارة فلا منشأ له إلا عدم التأمل أما بالنسبة لدعوى مخالفته لإطباق أهل المنطق على ما ذكر فلأن ما ذكره أهل المنطق استعمال آخر للو غير ما كلام النحويين فيه كما بينه الأئمة كالعلامة السعد التفتازاني وغيره فلا يضر مخالفة ما ذكره المصنف له وأما دعوى مخالفته لما ذكره أهل العربية المذكور فأما أولا فالمصنف في هذا الكتاب تبع والده قدس سرهما في لو كما أوضحه في غير هذا الكتاب وعدل عنه إلى ما نقله هنا عن والده فلا وجه مع ذلك للاعتراض عليه بمجرد أنه مخالف لما ذكره أهل العربية إذ لا يسوغ لعاقل أن يعترض على من رد قول غيره وصحح خلافه بمجرد أنه مخالف لقول الغير المذكور كما لا يخفى فإن كان وجه الاعتراض أنهم أجمعوا على ما ذكر ومخالفة ما أجمعوا عليه ممتنعة فجوابه منع كونهم أجمعوا على ذلك ثم منع أنه يمتنع مخالفة إجماعهم ومن تأمل طريقة ابن مالك والرضي ونحوهما حيث خالفوا النحاة في مواضع بل صرح الرضي في غير موضع بأن مذهب النحاة كذا وأنه هو يقول كذا علم أنهم يجوزون مخالفة إجماعهم لمن له أهلية تتبع اللغة والتأمل في أساليبها كوالد المصنف الذي اعترفوا ببلوغه رتبة الاجتهاد المطلق وإن

صرح بعضهم بامتناع خرق اجماعهم وأما ثانيا فلانسلم انه جعل انتفاء الجزاء بسبب المناسبة كما توهمه الكوراني بل انما جعله بسبب انتفاء الشرط مع عدم ما يخلفه في الاستلزام كما يصرح بذلك قوله والصحيح امتناع ما يليه مع قوله ثم أي بعد ان أفادت امتناع ما يليه يفتني التالي ان ناسب المقدم أي لزمه كما هو الفرض ولم يخلف المقدم غيره أي في استلزام التالي أي لاجل انتفاء المقدم مع انتفاء ما يخلفه في الاستلزام فقد وافق النحويين في ان انتفاء الجزاء بسبب انتفاء الشرط غاية الامر انه بين ان مجرد انتفاء الشرط لا يكفي في سببية انتفاء الجزاء بل لابد معه من انتفاء ما يخلف الشرط ايضا أخذا من مواضع لا تحصى يثبت فيها الجزاء مع انتفاء الشرط لاجل وجود ما خلف الشرط في الاستلزام فالحاصل انه وافق النحويين وزاد قيدا لم يصرحوا بنفيه وقد دل الدليل والتتبع على اعتباره ومثل ذلك مما لا غبار عليه عند من ألقى السمع وهو شهيد ثم قول المصنف ان ناسب المقدم قد يقال لا حاجة اليه لانه لا يكون الا مناسبا الا ان المراد بمناسبته لزومه كما تقدم وهذا اللزوم ثابت له مطلقا وقد استفيد من قوله واستلزامه لتاليه فانه اذا كان مدلوله استلزام المقدم للتالي لزم ان التالي لا يكون الا لازما وان كان لزومه له تارة باعتبار نفسه وأخرى باعتبار ما تضمنه كما بينه شيخنا العلامة في حواشيه فليتأمل وأما قوله الرابع لا ريب عند من يعتد به الى قوله وعلى ما اختاره لا تعليق اذ لو موضوعة لانتفاء الشرط الخ ففساده واضح أما قوله وعلى ما اختاره لا تعليق اذ لو موضوعة لانتفاء الشرط الذي وجوده مستلزم لوجود الجزاء فهو ادل دليل على عدم فهمه المتن وذلك من العظائم اذ كيف يتصدى انسان لشرح هذا الكتاب والرد على مصنفه وشراحه قبل أن يفهم معانيه وذلك لانه توهم ان قول المصنف امتناع ما يليه الخ هو تمام هذا القول الذي اختاره في هذا الكتاب تبعا لوالده وليس كذلك بل من جملة هذا القول التعليق في الماضي الذي أفاده قول المصنف لو شرط للماضي لان قوله قال سيبويه الى آخر الاقوال التي حكاها واختار منها ثالثها متفرعة على قوله شرط للماضي فكونها شرطا للماضي قدر متفق عليه بين الاقوال الثلاثة واختلاف الاقوال انما هو في الزيادة على ذلك كما أشار الى ذلك الشارح العلامة المحقق المحلي بقوله وعلى الاول الكثير قال سيبويه الخ فافادان الاقوال الثلاثة مشتركة في القول بكونها شرطا للماضي واختلافها فيما زاد على ذلك وبهذا يظهر سقوط اعتراضه بانها موضوعة للتعليق وعلى ما اختاره المصنف لا تعليق وانه لا منشأ لهذا الاعتراض الا عدم فهم المتن وذلك لما تبين من اعتبار التعليق على مختار المصنف أيضا فتدبر واما قوله واما الانتفاء المذكور انما حصل من المناسبة فهو ممنوع لما بيناه فيما سبق ان انتفاء الجزاء مسبب على مختار المصنف عن انتفاء الشرط مع انتفاء خلفه وكان منشأ هذا الاعتراض توهمه ان قول المصنف ان ناسب شرط في انتفاء التالي وليس كذلك وانما ذكره زيادة ايضاح في تصوير المسئلة باللزوم بين الشرط والجزاء والا فلا ربط بين الانتفاءين فتأمل انتهى هذا واعلم ان المصنف في منع الموانع رجع عن اختيار هذا القول الى القول الاول وأطال الكلام جدا في ذلك مما من جملته قوله فيه وذهب قوم الى انها حرف امتناع لامتناع وهي عبارة المعربين وردها جماعة من المحققين منهم الشيخ أبو العباس القرافي والشيخ الامام الوالد وغيره ما قال الوالد رحمه الله دعوى دلالتها على الامتناع مطلقا منقوضة

بما لا قبل به ثم نقض هو وغيره بمثل قوله تعالى ولو أن ما في الارض من شجرة أقلام والبحر يمده
من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله قالوا فلو كانت حرف امتناع لامتناع لزم نفاد الكلمات
مع عدم كون كل ما في الارض من شجرة أقلاما يكتب الكلمات وكون البحر الاعظم بمنزلة
الدواة وكون السبعة الابحر مملوأة مدادا وهي تمد ذلك البحر وقول عمر رضي الله عنه نعم العبد
صهيب لو لم يخف الله لم يعصه قالوا فيلزم ثبوت المعصية مع ثبوت الخوف وهو عكس المراد ثم قال
بعد ما أطال واعلم انا كنا هذا ونحن نوافق الوالد اذ ذاك على ما رآه ولذلك عبرنا عنه بلفظ
الصحيح وأما الذي أراه الآن وادعي ارتداد عبارة سيبويه اليه وانطباق كلام العرب عليه فهو
قول المعربين وأما قول الوالد انه منقوض بما لا قبل به مما لا يظهر الى ان قال فأقول مدلول
لو الشرطية امتناع التالي لامتناع المقدم مطلقا وهذا هو المفهوم من قوله تعالى ولو شئنا لآتينا
كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم فالمعنى والله أعلم ولكن حق القول فلم
نشأ أو لم نشأ لحق القول ولو أراكهم كثيرا لفشلتم ولتنازعتم في الامر ولكن الله سلم أي فلم
يريكموهم كذلك وأطال في ذكر الامثلة وفي تقريرها الى ان قال فهذه الاماكن وامثالها
صريحة في انها للامتناع لانها عقبت بحرف الاستدراك داخلا على فعل الشرط منفيا لفظا
أو معنى فهي بمنزلة وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فاذا كانت دالة على الامتناع ويصح
تعقيبها بحرف الاستدراك دل على ان ذلك عام في جميع مواردها والا يلزم الاشتراك وعدم
صحة تعقيبها بالاستدراك وذلك هو ظاهر أو صريح كلام سيبويه فلم يخرج عنه وقول الشيخ
الامام ان ذلك منتقض بما لا قبل به نقول عليه لا نراه منتقضا بشيء وقوله قد قال تعالى ولو ان
ما في الارض الآية وقال عمر لو لم يخف الاثر وقال النبي صلى الله عليه وسلم لو لم تكن ربيبتي في
حجري لما حلت لي قلنا يمكن رد ذلك كله الى الامتناع ونحن نوضح لك هذا قائلين اذا قلنا امتنع
طلوع الشمس لوجود الليل فليس معناه انتفاء طلوع الشمس رأسا بل انتفاؤه لوجود الليل
وفرق بين انتفائه لذلك وانتفائه المطلق فان الاول أخص من الثاني ولا يلزم من ارتفاع الخاص
ارتفاع العام فاذا قلنا لو حرف امتناع لامتناع كان المعنى به ان التالي يمتنع امتناعا مضافا الى
امتناع المقدم وليس المعنى به انه يمتنع مطلقا ثم قال اذا عرفت هذا فنقول قد يؤتى بلو مسلطة
على ما يحسبه العقل كونه اذا وجد مقتضيا لوجود شيء آخر مرادا بها ان ذلك لا يلزم
تحقيقا لاستحالة وجود ذلك الشيء الآخر الذي ظن انه يوجد عند وجود ما يحسبه العقل
مقتضيا كما تقول لعابد الشمس لو عبدتها ألف سنة ما أغنت عنك من الله شيئا فان مرادك ان
عبادتها ألف سنة لا تغني وفي الحقيقة الازدياد من عبادتها ازدياد من عدم الاغناء ولكن لما
كان الكلام خطابا لمن يعتقدها مغنية حسن اخراجه في هذا القالب وكذلك تقول للسائل
اذا أحكمت أمر منعه لو تضرعت الي بألف شفيع ما قضيت لك سؤالا وكذلك اذا جاء بصيغة ان
الشرطية لم يكن له مفهوم عند المعترفين بمفهوم الشرط كما في قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين
مرة فلن يغفر الله لهم لان المراد قطع الاياس فالاتيان بصيغة لو فيما ضربناه مثلا لتحقيق
الامتناع لا للمقابلة اذا فهمت هذا جئنا بك الى ما أورده نقضا قولهم يلزم نفاد الكلمات عند
انتفاء كون ما في الارض من شجرة أقلاما وهو الواقع فيلزم النفاد وهو مستحيل جوابه ان

عدم النفاد انما يلزم انتفاؤه لو كان المقدم مما لا يتصور العقل انه مقتض للانتفاء اما اذا كان مما قد يتصوره العقل مقتضيا فانه لا يلزم عنده انتفاؤه أولى وأحرى وهذا لان الحكم اذا كان لا يوجد مع وجود المقتضى فان لا يوجد عند انتفائه أولى فمعنى لو فى الآية انه لو وجد المقتضى لما وجد الحكم لكن لم يوجد فكيف يوجد وليس المعنى لكن لم يوجد فوجد لامتناع وجود الحكم بلا مقتض فالحاصل ان ثم أمرين أحدهما امتناع الحكم لامتناع المقتضى وهو مقرر فى بداية العقول وثانيهما وجوده عند وجوده وهو الذى أتت لو للتنبيه على انتفائه مبالغة فى الامتناع فلولا تمكنها فى الدلالة على الامتناع مطلقا لما أتى بها فمن زعم انها والحالة هذه لا تدل عليه فقد عكس ما يقصده العرب بها فانها انما تأتى بالرحمنا للمبالغة فى الدلالة على الانتفاء لما للزومن التمكن فى الامتناع وأنت اذا فهمت ما ألقيت اليك فى الآية من المعنى نقلته الى الاثر وغيره فنقول لو لم يخف صهيب لم يعص لما عنده من اجلال الله تعالى المانع من وقوع المعصية فكيف اذا خاف فانه اذا خاف يجتمع مانعان الاجلال والخشية واذا لم يخف يكون المانع واحدا وهو الاجلال فالمعصية منتفية على التقديرين وجىء بلو تنبيها على الامتناع بالطريقة التى قدمناها الا على مطلق الامتناع وقد كان يمكن رد كلام الشيخ الامام ومن معه اليها ولا تصريح بهم بانها تدل على خلاف الامتناع فى مثل ما ذكرناه انتهى كلام المصنف فليتأمل فيه (وأقول) ما ذهب اليه الشيخ الامام وتبعه عليه فى جمع الجوامع لعله مبنى على انه فهم من قولهم فى لو انها لامتناع الجواب لامتناع الشرط ما فهمه منه ابن الحاجب من ان معناه انه يستدل بامتناع الشرط على امتناع الجواب ثم اعترض عليه بان الشرط سبب والجواب مسبب وانتفاء السبب لا يدل على انتفاء المسبب لجواز ان يكون للشئ أسباب متعددة قال بل الامر بالعكس أى انها تدل على امتناع الشرط لامتناع الجواب لان انتفاء المسبب يدل على انتفاء جميع أسبابه بدليل قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه انما سيق ليستدل بامتناع الفساد على امتناع تعدد الآلهة دون العكس واستحسن غيره ذلك وعبر فى توجيهه بان الشرط ملزوم والجواب لازم وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم من غير عكس لجواز أن يكون اللازم اعم ومما يدل على ان الشيخ الامام فهم ذلك قوله دعوى دلالتها على الامتناع مطلقا منقوضة بما لا قبل به ولما فهم ذلك ورأى انتقاضه بما ذكره ضم الى امتناع الشرط ان لا يخلفه غيره فجعل الدال على الامتناع مجموع انتفاء الشرط وانتفاء خلفه كما أشرنا اليه فى الكلام مع الكورانى كما تقدم وحينئذ يرد عليه ما بسط المولى سعد الدين فى مطوله ومختصره الرد به على ابن الحاجب من انه ليس المعنى ما فهمه بل انها للدلالة على ان انتفاء الجواب فى الخارج انما هو بسبب انتفاء الشرط وحاصله كما قال السيرامى فى حواشى المطول ان لو تستعمل فى شرط لم يبق من الامور التى يتوقف عليها وجود الجزاء الا الشرط فيكون انتفاء الجزاء فى الخارج حينئذ معللا بانتفاء الشرط فسببيته من حيث الخارج لا من حيث العلم مثلا هداية الجميع لم يبق مما يتوقف عليه تحققها الا تعلق مشيئته تعالى بها وقد انتفى فتنتفى الهداية فى الخارج بسبب انتفاء تعلق المشيئة لا انه يستدل بانتفائه على انتفائها فيكون سببا للعلم لان انتفاءهما معلوم للسامع وانما الكلام فى السبب الخارجى وكذا فى قوله لو جاءنى زيد اكرمته

انتفاء المجيء والاكرام كلاهما معلوم للسامع وانما المقصود بيان سبب انتفاء الاكرام في الخارج فمقصود القوم من قولهم لو لانتفاء الثاني لانتفاء الاول ان سبب انتفاء الثاني في الخارج انتفاء الاول لا ان انتفاء الاول يدل على انتفاء الثاني ويفيد العلم به كما ظنه ابن الحاجب فاعترض بان انتفاء السبب او الملزوم لا يستلزم انتفاء المسبب واللازم فلا يدل عليه ولا يفيد العلم به انتهى وعلى هذا فالشيخ الامام موافق لابن الحاجب في الاعتراض الا ان ابن الحاجب عدل الى انها على العكس مما قالوه أي انها تدل على امتناع الشرط لامتناع الجواب لان انتفاء المسبب يدل على انتفاء جميع أسبابه والشيخ الامام عدل الى تقييد دلالة امتناع الشرط على امتناع الجواب بما اذا انضم اليه امتناع خلفه أيضا فالدال على امتناع الجزاء مجموع الامتناعين لا أحدهما وحينئذ يجاب بانه لا حاجة الى هذا التقييد لانه ليس معنى عبارتهم ما فهمه بل ما تقدم بيانه لكن يرد على هذا الجواب ان المعنى الذي تقدم بيانه لا يتأتى في نحو قوله لو لم يخف الله لم يعصه والجواب ان لها استعمالا آخر وهذا النحو وارد عليه ومن ثم قال السيرامي قيل لو تستعمل لمعان ثلاثة بيان سببية أحد انتفاءين معلومين للآخر بحسب الواقع دون العلم فلا يتصور فيه استدلال وهذا هو الكثير المتعارف وقصد لزوم الثاني للاول مع انتفاء اللازم المعلوم ليستدل به على انتفاء الملزوم المجهول كما في قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وبيان استمرار شيء بربطه بابعد النقيضين كقوله لو لم يخف الله لم يعصه انتهى ويحتمل انه مبني على انه فهم من قولهم المذكور ما سبق عن المولى سعد الدين انه مرادهم ولعله على هذا الاعتقاد ان مجرد انتفاء الشرط في الخارج لا يصح ان يترتب عليه انتفاء الجزاء في الخارج لان انتفاء علة معينة لا يوجب انتفاء المعلول لجواز أن يثبت بغيرها بناء على جواز تعدد العلل ضم الى انتفاء الشرط انتفاء خلفه أيضا لان مجموع الانتفاءين اذا ثبت في الخارج أوجب انتفاء المعلول قطعا اذ حاصل ذلك حينئذ انتفاء جميع العلل وجوابه يعلم مما تقدم عن السيرامي في بيان حاصل مرادهم ولعله مبني على امتناع تعدد العلل الا ان هذا الجواب لا يجري في نحو لو لم يخف الله لم يعصه والجواب ان لها استعمالا آخر ورد هذا النحو عليه كما تقدم فليتامل في المقام حق التامل (قوله ولم يخلف التعدد غيره) قال شيخنا الشهاب لك أن تقول بل يخلفه اختيار الصانع المختار للفساد انتهى (وأقول) الفساد انما يترتب على ارادة الفساد بالاختيار أي تعلق الارادة به لا على تحقق الارادة بالاختيار في نفسها والا لوجد كل شيء يصح أن تتعلق به ولم يوجد هنا تعلق الارادة كما هو ظاهر فتأمله وقد توهم هنا أيضا ان عدم الاله يخلف التعدد وفساده ظاهر لان الكلام كله على التقدير الواقع ووجود الاله بل وجوب وجوده كما لا يخفى (قوله أي كان لمخلف الخ) اشارة الى انه ليس المراد بقول المصنف لا ان خلفه تحقق الخلف بل ان يعلم ان هناك خلفا قد يتحقق وقد لا يتحقق فان تحقق ثبت التالي والا لم يثبت وبهذا قال الشارح فلا يلزم انتفاء التالي ولم يقل فلا ينتفي التالي وبهذا يتضح مثال المصنف فان الشيء فيه قد يكون حمارا مثلا فيلزم وجود التالي وقد يكون حجرا مثلا فلا يلزم كما قال الشارح لجواز أن يكون حمارا الخ (قوله اما أمثلة بقية الاقسام فنحو لو لم تجئني ما أكرمتك الخ) يحتمل ان هذه الامثلة ثم المقدم فيه منتف يحتمل أن يوجد في المادة المفروضة وان لا فلا يلزم انتفاء التالي

وذلك

ولم يخلف التعدد في ترتب الفساد غيره فينتفي الفساد بانتفاء التعدد المفاد بلو نظرا الى الاصل فيها وان كان القصد من الآية العكس اى الدلالة على انتفاء التعدد بانتفاء الفساد لانه أظهر (لا ان خلفه) أي خلف المقدم غيره أي كان له خلف في ترتب التالي عليه فلا يلزم انتفاء التالي (كقولك) في شيء (لو كان انسانا لكان حيوانا) فالحيوان مناسب للانسان للزومه له عقلا لانه جزؤه ويخلف الانسان في ترتب الحيوان غيره كالحمار فلا يلزم بانتفاء الانسان عن الشيء المفاد بلو انتفاء الحيوان عنه لجواز أن يكون حمارا كما يجوز أن يكون حجرا اما أمثلة بقية الاقسام فنحو لو لم تجئني ما أكرمتك لو جئتني ما أهنتك لو لم تجئني أهنتك

(ويثبت) التالى بقسميه على حاله مع انتفاء المقدم بقسميه (ان لم يناف) انتفاء المقدم (وناسب) انتفاءه اما (بالاولى كلو لم يخف لم يعص) المأخوذ من قول عمر رضى الله عنه وقيل النبى صلى الله عليه وسلم نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه رتب

عدم العصيان على عدم الخوف وهو بالخوف المفاد بلو أنسب فيترتب عليه أيضا فى قصده والمعنى انه لا يعصى الله أصلا أى لا مع الخوف وهو ظاهر ولا مع انتفائه اجلالا له تعالى عن ان يعصيه وقد اجتمع فيه الخوف والاجلال رضى الله تعالى عنه وهذا الاثر أو الحديث المشهور بين العلماء قال أخو المصنف كغيره من المحدثين انه لم يجده فى شئ من كتب الحديث بعد الفحص الشديد (أو المساواة كلو لم تكن ربيبة لما حلت للرضاع) المأخوذ من قوله صلى الله عليه وسلم فى درة بضم المهملة بنت أم سلمة أى هند لما بلغه تحدث النساء أنه يريد أن ينكحها انها لو لم تكن ربيبتى فى حجرى ما حلت لى انها لابنة أخى من الرضاعة رواه الشيخان رتب عدم حلها على عدم كونها ربيبة المبين بكونها بنت أخى الرضاع المناسب هو له شرعا فيترتب أيضا فى قصده على كونها ربيبة المفاد بلو المناسب هو له شرعا كمناسبته للاول سواء لمساواة حرمة المصاهرة لحرمة الرضاع والمعنى انها لا تحل لى أصلا لان بها وصفين لو

انفرد كل منهما حرمت له كونها ربيبة وكونها ابنة أخى الرضاع والنساء حيث تحدثن لما قام عندهن بارادته نكاحها جوزن أن يكون حلها له من خصائصه وقوله فى حجرى على وفق الآية وقد تقدم الكلام فيها ويجمع بين ما تقدم فى اسمها

وذلك لانه فى الاول خلف عدم المجئ فى ترتب عدم الاكرام عليه الاساءة مثلا وفى الثانى خلف المجئ فى ترتب عدم الاهانة عليه الاحسان اليه والقيام بمهماته مثلا وفى الثالث خلف عدم المجئ فى ترتب الاهانة عليه الاساءة والاخلال بما يليق به الا ان الخلف فى هذه المواضع قد يتحقق وقد لا يتحقق ثم رأيت فى المغنى ما نصه والنوع الاول يعنى وهو ان يعقل بين الجزأين ارتباط مناسب على ثلاثة أقسام ما يوجب فيه العقل انحصار سببية الثانى فى سببية الاول نحو ولو شئنا لرفعناه بها فانه يلزم من امتناع الاول امتناع الثانى قطعا وما يوجب عدم الانحصار المذكور نحو لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجودا وهذا لا يلزم فيه من امتناع الاول امتناع الثانى وما يجوز فيه العقل ذلك نحو لو جاءنى زيد أكرمته فان العقل يجوز انحصار سببية الاكرام فى المجئ ويرجح ان ذلك هو الظاهر من ترتب الثانى على الاول وانه المتبادر الى الذهن واستصحاب الاصل وهذا النوع يدل فيه العقل على انتفاء المسبب المساوى لانتفاء السبب لا على الانتفاء مطلقا ويدل الاستعمال والعرف على الانتفاء المطلق انتهى فيحتمل ان يجرى ما ذكره فى هذا المثال فى أمثلتنا (قوله ويثبت ان لم يناف وناسب الخ) قال الكورانى وقوله ان لم يناف زائد لا فائدة فى ذكره لانه شرط أن يكون مناسبا لنقيض الشرط من باب الاولى أى بقوله وناسب بالاولى فكيف يتصور أن يكون منافيا لانتفاء الشرط أى حتى يحتاج الى اشتراط نفيه انتهى (وأقول) حاصله ان قوله ان لم يناف مستدرك مع قوله واستلزامه لتاليه كما قدمناه بل قوله لا ان خلفه كقولك لو كان هذا انسانا لكان حيوانا لا حاجة اليه مع قوله ويثبت ان لم يناف وناسب بالاولى الخ لان من لازم مناسبته لانتفائه ان يخلف المقدم غيره كما هو ظاهر فحاصل هذا انه يثبت اذا خلف المقدم غيره فى ترتبه عليه بالاولى أو بالمساواة أو بالادونية فمع ذلك أى حاجة الى قوله لا ان خلفه الخ وغاية ما يجاب به عن هذا انه لم يرد بقوله لا ان خلفه حصول الخلف بالفعل بل أن يكون الانتفاء مظنة الخلف كما أشار الى ذلك الشارح بقوله أى كان له خلف وحينئذ فان تحقق الخلف ثبت التالى والا فلا كما أشار اليه بقوله فلا يلزم بانتفاء الانسان عن الشئ الى قوله كما يجوز أن يكون حجرا فيكون الفرق بين قوله لا ان خلفه الخ وقوله ويثبت الخ ان الاول اشارة الى ما يحتمل الثبوت وعدم الثبوت والثانى اشارة الى تفصيل ما يثبت ولا بد فتامله ويمكن ان يجاب عن استدراك قوله ان لم يناف مع قوله بعده وناسب بانه تنبيه على ان التالى قد ينافى انتفاء المقدم اذ لو سكت عن ذلك توهم مناسبته له أبدا فليتامل (قوله ويثبت ان لم يناف الخ) يؤخذ من تقرير هذا القسم وأمثلته تحقق الخلف هنا وعلى هذا يحصل من كلام المصنف ان الخلف قسمان أحدهما ان يعلم وجوده ولا يلزم تحققه فى المادة المفروضة وهذا ما أشار اليه بقوله السابق لا ان خلفه كما تقدم بيانه والثانى ما علم تحققه فى المادة المفروضة وهو المراد فى هذا القسم وأمثلته (قوله ويجمع بين ما تقدم فى اسمها الخ) قال شيخ الاسلام بناه على ان مسمى الاسمين واحد وليس كذلك فان لأم سلمة من ابى سلمة ابنتين زينب ودرة الخ وأقول بعد افادة مجرد هذا يكون الجمع مبنيا على التنزل فتامل (قوله وهذا المثال للاولى انقلب على المصنف سهوا الخ) قرر شيخنا العلامة كلام المصنف بوجه آخر غير ما قرره الشارح ثم استنتج منه رد اعتراض الشارح حيث قال قوله ويثبت التالى بقسميه الخ اعلم ان التالى تارة

يناسب نفس المقدم وفيه قسمان أحدهما ان لا يخلف المقدم غيره وثانيهما ان يخلفه غيره وقد
أشار اليهما بقوله ولم يخلف وقوله لا ان خلفه وتارة يناسب ما تضمنه المقدم لا نفس المقدم وفيه
ثلاثة أقسام أحدها ان يناسب التالى ذلك الامر الذى تضمنه المقدم بالاولوية كلو لم يخف الله لم
يعصه فان المقدم وهو عدم الخوف متضمن للاجلال ومناسبة عدم العصيان له بالاولوية اذ الحياء
ناشئ عن المشاهدة وهى بعدم العصيان أولى منها بالخوف الى آخر ما أطال به وقال فى آخره
فقول المصنف ان لم يناف وناسب الضمير الفاعل فيهما عائد على التالى والمفعول المحذوف هو
المقدم لا انتفاؤه كما قرره الشارح فالمثال الثالث لا قلب فيه فليتأمل مع الانصاف (وأقول)
هذا الذى حمل عليه المتن ودفع به اعتراض الشارح ليس بشئ ههنا اما أولا فلانه مناف لمراد
المصنف الذى صرح به فى منع الموانع كغيره من أئمة النحو وذلك لانه ذكر فيه نقلا عن والده
التابع هوله فى هذا الكلام كما صرح به فيه بقوله بعد كلامه وقد لخصناه نحن فى جمع الجوامع
وقوله واعلم انا كتبنا هذا ونحن نوافق الوالد اذ ذاك على ما رآه انتهى ما يرد هذا الجواب
ويصرح بان المفعول المحذوف هو انتفاء المقدم لا نفس المقدم حيث قال وان لم يكن الترتيب
بين الاول والثانى مناسبا لم يدل على انتفاء الثانى بل على وجوده من باب الاولى مثل نعم العبد
صهيب لو لم يخف الله لم يعصه فان المعصية منتفية عند عدم الخوف فعند الخوف أولى انتهى
فانه صريح كما ترى فى أن مفعول ناسب انتفاء المقدم لانه جعل الاولوية عند الخوف حيث قال
فعند الخوف أولى والخوف هو مضمون انتفاء المقدم لا نفس المقدم ولا ما تضمنه بل نفس المقدم
هو عدم الخوف كما لا يخفى وهو لا يتضمن الخوف وفى المغنى ما نصه والنوع الثانى يعنى وهو ان
لا يعقل بين الجزأين ارتباط مناسب قسمان أحدهما ما يراد فيه تقرير الجواب وجد الشرط
أو فقد ولكنه مع فقده أولى وذلك كالاثر عن عمر فانه يدل على تقرير عدم العصيان على كل حال
وعلى أن انتفاء المعصية مع ثبوت الخوف أولى اه فانظر قوله وجد أو فقد ولكنه مع فقده أولى
وقوله وعلى ان انتفاء المعصية مع ثبوت الخوف أولى فانه صريح فى موافقة ما قاله الشارح واذا
علمت ذلك علمت ان الشارح شرح كلامه على وفق مراده ومراد القوم ثم اعترضه وان شيخنا حمل
كلامه على ما ينافى مراده ومراد القوم لعدم اطلاعه على كلامه فى غير متنه وعدم مراجعة
مراد القوم أو قصد مخالفتهم ليتوصل بذلك الى رد اعتراض الشارح لشغفه بمنازعته وأما ثانيا
فلان هذا الحمل لا يصح فى مثال أول الاقسام كلو لم يخف الله لم يعص لان عدم العصيان لا يناسب
عدم الخوف بالاولى من الخوف بل الامر بالعكس وأما قوله فى تقريره فان المقدم وهو عدم
الخوف متضمن للاجلال ومناسبة عدم العصيان له بالاولوية اذ الحياء ناشئ عن المشاهدة وهى
بعدم العصيان أولى منها بالخوف انتهى فلا يصح لانه ان أراد بتضمن عدم الخوف للاجلال
استلزامه له أو دلالته عليه فليس بصحيح للقطع ضرورة بان عدم الخوف لا يستلزم الاجلال
ولا يدل عليه والمنازع فى ذلك مكابر مباهت قطعا فلا يلتفت اليه وان أراد به مصاحبة الاجلال
لعدم الخوف بحسب الواقع على سبيل الاتفاق فالاجلال أيضا مصاحب للخوف بحسب الواقع
بل الخوف يزيد بانه يستلزمه ويدل عليه كما لا يخفى ثم الخوف والاجلال مانعان من المعصية وهما نفس
الخوف والاجلال ومع عدم الخوف مانع واحد وهو الاجلال وقد تقدم التصريح بذلك فى

من المبادرة وبين ما فى مسلم
عنها كان اسمى برة فسمانى
رسول الله صلى الله عليه
وسلم زينب وقال لا تزكوا
أنفسكم الله أعلم باهل البر
منكم بان اسمها اسمين قبل
التغيير (أو الادون كقولك)
فيمن عرض عليك نكاحها
(لو انتفت أخوة النسب)
بينى وبينها (لما حلت) لى
(للرضاع) بينى وبينها بالاخوة
وهذا المثال الاولى انقلب
على المصنف سهوا

كلام المصنف المنقول عن منع الموانع ولا خفاء فى ان ما يتضمن مانعين من العصيان أولى بعدم
العصيان مما يتضمن مانعا واحدا على انا لو تنزلنا وسلمنا ان عدم الخوف يتضمن الاجلال بمعنى
انه يستلزمه أو يدل عليه لم يفد مذلك شيأ لان الخوف يتضمن أيضا بهذا المعنى بالاولى كما لا يخفى
فمع الخوف مانعان دون عدم الخوف كما تقرر والحاصل انه ان نظر الى الموجود فى اللفظ
فالموجود عدم الخوف ومقابله وهو الخوف أولى بعدم العصيان وان نظر الى الواقع وهو
الاجلال فهو موجود مع الخوف وعدمه ولا شك ان وجوده مع الخوف أولى بعدم العصيان
من وجوده مع عدمه واما ثالثا فلان هذا الحل يوجب الاستدراك فى قول المتن ان لم ينافِ
وناسب وكونه لغوا وذلك لانه فرض أولا بقوله واستلزامه لتاليه ان الجزاء لازم للشرط ولزومه
له هو المراد بالمناسبة فى هذا المقام بل يوجب الفساد لاشعاره اشتراط عدم المنافاة بامكان المنافاة
والا فلا حاجة لاشتراطه ومعلوم انه مع اللزوم والمناسبة لا تتصور منافاة لا لنفس المقدم ولا لما
تضمنه فاى معنى مع ذلك لاعتبار عدم المنافاة ولاعتبار المناسبة بخلاف ما اذا جعل مفعول
الفعلين أعنى ينافِ وناسب انتفاء المقدم كما سلكه الشارح فانه يحتاج الى اعتبار ما ذكر لان
وجود التالى قد ينافى انتفاء المقدم وقد لا وقد يناسبه أى يلزمه لوجود خلف المقدم وقد
لا فينتفى الاستدراك واللغوية (لا يقال) لا نسلم ان المراد بالمناسبة اللزوم الاترى الى ما تقدم من
قول منع الموانع وان لم يكن الترتيب بين الاول والثانى مناسبا فقد نفى المناسبة مع اعتباره
فى أصل المسئلة استلزام المقدم للتالى وهذا موافق لقول المغنى والنوع الثانى أى أن لا يكون
بين الجزأين اعتبار مناسب قسمان لانا نقول المنفى فى هذا الكلام هو المناسبة الذاتية فلا
ينافى ثبوت المناسبة بمعنى اللزوم ولو بحسب الجعل فليتامل (لا يقال) انما ذكر المناسبة ههنا
ليرتب عليه تفصيلها الى الاولوية وغيرها لانا نقول لا حاجة اليها فى ذلك لامكان التفصيل
بدونها كان يقول لا ان خلفه غيره فيثبت بالاولى الخ مع انه لو صح هذا بقى استدراك قوله ان لم
ينافِ واللغوية بحالهما لا يقال لا نسلم اللغوية لان عدم منافاة التالى للمقدم ومناسبته له مما
لا بد منه فى صحة استعمال لو لان تلك المناسبة المستلزمة لعدم المنافاة معتبرة فى مدلولها كما تقدم
ففى التعرض لاعتبارهما توطئة لبيان ذلك لانا نقول ليس المقام أعنى قوله ويثبت الخ مقام بيان
مدلول لو كما لا يخفى وانما هو مقام بيان ثبوت التالى مع انتفاء المقدم فلا معنى فيه لبيان اعتبار
عدم منافاة التالى لنفس المقدم واعتبار مناسبته له مع ترك بيان ذلك بالنسبة لانتفائه لا يقال
يلزم من بيان اعتبار عدم المنافاة بين التالى والمقدم واعتبار المناسبة بينهما بالاولى أو المساواة أو
الادونية بيان اعتبار ذلك بين التالى وانتفاء المقدم لان اعتبار الاولوية والمساواة والادونية
انما هو بالاضافة الى مناسبة التالى لانتفاء المقدم كما هو ظاهر وكفى هذا فى حصول المقصود
لانا نقول غاية هذا أن يكون اعتبار ما ذكر بين التالى ونفس المقدم مذكورا بالقصد والذات
وأن يكون اعتباره بين التالى وانتفائه مذكورا بالتبع مع ان المقام مقام الثانى دون الاول
فيلزم أن يكون ما لا تعلق له بالمقام مذكورا بطريق القصد والذات وما هو المتعلق به مذكورا
بطريق التبع وفى ذلك من القباحة ما لا يخفى مع لزوم اللغوية أيضا ضرورة ان هذا المذكور
بطريق القصد والذات لا تعلق له بالمقام واذا عرفت ما تقرر حق المعرفة علمت تعين ما سلكه

وصوابه ليكون للادون لو
انتفت أخوة الرضاع لما
حلت للنسب رتب عدم
حلها على عدم أخوتها من
الرضاع المبين بأخوتها من
النسب المناسب هو لها شرعا
فيترتب ايضا فى قصده على
أخوتها من الرضاع المفادة
بلو المناسب هو لها شرعا
لكن دون مناسبته للاولى
لان حرمة الرضاع أدون من
حرمة النسب والمعنى انها
لا تحل لى أصلا لان بها
وصفين لو انفرد كل منهما
حرمت له اخوتها من النسب
واخوتها من الرضاع وانما
قال كقولك كذا فى
الموضعين لانه كما قال لم يجد
نحوه فيما يستشهد به من
القرآن أو غيره ولكنه غير
خارج عن اسلوبه ولو قال
بدل المساواة المساوى لكان
انسب بقسيمه ولو أسقط
لام لما فى الموضعين لوافق
الاستعمال الكثير مع
الاختصار

الشارح وان ماسلكه الشيخ بمراحل عن المقصود وانه لا مشاله الا تعلقه باول مالاح له من غير امعان التأمل ولا اطلاع له على مراد المصنف ولا على كلام القوم فاعجب بعد هذا من أمره بالتأمل مع الانصاف فعليك باحسان التأمل فانه يجرك قهرا الى الانصاف (فان قلت) من أين يستفاد من المتن ان مفعول الفعلين فى قوله ان لم يناف وناسب هو انتفاء المقدم الذى سلكه الشارح (قلت) من سياقه الظاهر فى ذلك ان لم يكن صريحا فيه لان قوله ويثبت عطف على ينتفى المرتب على امتناع المقدم أى انتفائه ولهذا زاد الشارح لفظ أيضا فى قوله ثم ينتفى التالى أيضا أى كما انتفى المقدم فيكون هذا الثبوت على تقدير انتفاء المقدم وحينئذ فالمفهوم من قوله ان لم يناف وناسب ان المراد منافاة ومناسبة انتفاء المقدم لانه الذى رتب عليه ذلك الثبوت وأيضا فانتفاء المقدم هو الذى يتصور فيه التفصيل بين عدم المنافاة مع المناسبة ومقابل ذلك كما دل عليه التقييد بقوله ان لم يناف الخ بخلاف نفس المقدم لان من لازمه أن لا ينافيه التالى بل ان يناسبه اذ الفرض انه لازم له واللزوم هو المراد بالمناسبة فليتأمل (قوله وقد تجردت لو فيما ذكره من الامثلة عن الزمان على خلاف الاصل فيها) أقول يحتمل انها حينئذ مجاز ويحتمل انها حقيقة أيضا لكنه استعمال قليل لها كما انها لو استعملت لمجرد الربط على غير قول أبى على احتمل الامران فليتأمل (قوله ومن الاول فلو أن لنا كرة فنكون من المؤمنين أى ليت لنا) أقول كان وجه التنصيص على هذه الآية ما فى كون لو فيها للتمنى من النزاع فقد قال فى المغنى والرابع أى من أقسام لو أن تكون للتمنى نحو لو تأتينى فتحدثنى قيل ومنه فلو أن لنا كرة أى فليت لنا كرة ولهذا نصب فنكون فى جوابها كما انتصب فافوز فى جواب ليت فى يا ليتنى كنت معهم فافوز فوزا عظيما ولا دليل فى هذا أى فى نصب فنكون على انها للتمنى لجواز أن يكون النصب فى فنكون مثله فى الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا وقول ميسون

ولبس عباءة وتقر عينى * أحب الى من لبس الشفوف

اه أى يجوز ان يكون النصب للمصدر المنسبك من أن والفعل العطف على اسم خالص من التأويل بالفعل لا فى جواب التمنى حتى يدل على ان لو هنا للتمنى فأشار الشارح الى أن احتمال ذلك لا يمنع كون لو للتمنى وان النصب فى جواب التمنى وان التمنى هنا أقرب من حمل لو على غير التمنى كالشرطية والاحتياج الى تكلف تقدير الجواب (قوله وهو فى التحضيض بحث الخ) (فان قلت) لم عكس هنا ترتيب المتن فبدأ بالتحضيض ثم بالعرض ثم بالتمنى (قلت) يحتمل انه لمراعاة مراتب الطلب فى الثلاثة فانه فى التحضيض اقوى منه فى العرض واما فى التمنى فانه مختلف فيه فمنهم من قال ان التمنى لطلب المتمنى ومنهم من قال انه لحالة نفسانية يلزمها الطلب ويحتمل انه لما أراد بيان الطلب بدأ بما يليه حينئذ وهو التحضيض ثم الاقرب الى ذلك فالاقرب (قوله والتقليل نحو ولو بظلف محرق) أقول فيه أمران * أحدهما انه نقل ذلك فى المغنى عن ابن هشام اللخمى وغيره وقال وفيه نظر اه ووجه النظر بان ما قيل فيه ذلك عند التحقيق ليس بخارج عما تقدم صرح بذلك ابن أم قاسم فى الجنى الدانى اه وحاصله ان اثبات هذا المعنى لمناسبته لبعض الامثلة غير قوى مع امكان جريان المعانى المشهورة فى تلك الامثلة * والثانى قال الكورانى والحق ان هذا من قبيل ما استعمل فيه لو مستقبلا اذ معناه الحث على التصديق كما قدمناه فى قوله

وقد تجردت لو فيما ذكره من الامثلة عن الزمان على خلاف الاصل فيها اما أمثلة بقية أقسام هذا القسم فنحو لو أهنت زيدا لاثنى عليك أى فيثنى عليك مع عدم الاهانة من باب أولى لو ترك العبد سؤال ربه لاعطاه أى فيعطيه مع السؤال من باب أولى ولو أن ما فى الارض من شجرة أقلام الى ما نفدت كلمات الله أى فما تنفد مع انتفاء ما ذكر من باب أولى (وترد) لو (للتمنى والعرض والتحضيض) فينصب المضارع بعد الفاء فى جوابها الثلاثة بان مضمرة نحو لو تأتينى فتحدثنى لو تنزل عندى فتصيب خيرا لو تأمر فتطاع ومن الاول فلو أن لنا كرة فنكون من المؤمنين أى ليت لنا وتشترك الثلاثة فى الطلب وهو فى التحضيض بحث وفى العرض بلين وفى التمنى لما لا طمع فى وقوعه (والتقليل نحو) حديث تصدقوا (ولو بظلف محرق)

اطلبوا العلم ولو بالصين والتقليل علم من خصوص المثال ولو قيل زيد صديقك القديم أهل للبر ولو أعطيته جميع ما أعطيته كان المعنى بحاله على الاستقبال اه (وأقول) لا يخفى ما فيه وما استدل به لا دليل فيه لان كون المعنى على الحث على التصدق لا ينافي كون لو للتقليل بالمعنى الذي قرره الشارح المحقق ولو سلم فغاية ما أورده انه مناقشة في مثال فلا أثر لها (قوله نحو ولو بظلف محرق) نقل في المغني تمثيله أيضا بقوله تعالى ولو على أنفسكم وقال الصفاقسي ولو على أنفسكم لو شرطية بمعنى ان وعلى أنفسكم متعلق بمحذوف أي ولو كنتم شهداء على أنفسكم وحذف كان بعد لو كثير وقدره أبو البقاء ولو شهدتم على أنفسكم ودل عليه شهداء وقدره الزمخشري ولو كانت الشهادة وبالا على أنفسكم (قوله والمعنى تصدقوا بما تيسر الخ) أي فقوله ولو بظلف محرق كناية عن هذا التعميم وقوله الى الظلف مثلا أشار بقوله مثلا الى انه ليس المراد المبالغة بخصوص الظلف وقوله فانه خير من العدم أي فان التصدق بما تيسر أو فان التصدق بما بلغ في القلة الى الظلف مثلا خير من العدم أي عدم التصدق رأسا (قوله حرف نفي ونصب واستقبال) أقول لا يخفى ان المراد معناها النفي في المستقبل أي نفي الحدث في المستقبل وان النصب ليس معنى لها بل حكم من أحكامها وليس المراد ان كلا من هذه الامور الثلاثة داخل في معناه كما يتوهم من هذه العبارة (قوله ولا تفيد توكيد النفي ولا تابيده) قال الكوراني والاظهر ان معناها التأبيد مع ان التأبيد هو المتبادر في مواطن الاستعمال الا لقرينة صارفة ألا ترى الى قوله تعالى ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات فما زلتم في شك مما جاءكم به حتى اذا هلك قلتم لن يبعث الله من بعده رسولا اذ لا ريب انهم تقوه على التأبيد وقول موسى صلوات الله وسلامه عليه فلن أكون ظهيرا للمجرمين وقول أخي يوسف فلن أبرح الارض حتى يأذن لي أبي وقوله زعم الذين كفروا أن لن يبعثوا وحيث قارنه التأبيد يكون نصا في التأبيد وبدونه ظاهرا هذه الاستعمالات الكثيرة دعوى القرينة فيها بعيد جدا واما الجواب عن استدلال الكشاف بها في لن تراني واضح اذا قلنا ظاهره في التأبيد يجب صرفها عن ظاهره للدلائل الدالة على وقوع الرؤية ولن تراني في دار التكليف وقولنا يفيد التأبيد معناه مادام التكليف باقيا ألا ترى انه تعالى نفى تمني اليهود الموت على سبيل التأبيد بقوله ولن يتمنوه أبدا مع ان اليهود في جهنم يتمنون الموت كل ساعة اه (وأقول) ما استدل به لا يخفى ما فيه ودعواه ان دعوى القرينة في تلك المواضع التي استدل بها بعيد جدا بعيد جدا اذ القرينة الحالية فيها ظاهرة جدا كما لا يخفى على المتأمل (قوله وهو فيما اذا أطلق النفي) قال الكمال لكن اطلاق قوله وهو فيما اذا اطلق النفي يوهم انه اذا قيد نفي لن بالتأبيد كما في قوله تعالى ولن يتمنوه أبدا يكون للتأبيد قطعا وهو ممنوع فان المفيد للتأبيد في الآية ونحوها على الراجح لفظة ابدا الخ (وأقول) اطلاق هذا الايراد مما لا يصح فانه ألا أثر لهذا الايهام وانه في حكم العدم مع تصريح قول الشارح الآتي كما في ولن يتمنوه ابدا وكون أبدا فيه للتأبيد كما قيل خلاف الظاهر بانه صح التقييد بالتأبيد من محل الخلاف وحق الكلام ان كان ولا بد ان يقال ولا اثر لايهام قوله وهو فيما اذا أطلق النفي الخ مع ما صرح به قوله الآتي الخ فتأمله (قوله مفرقا) يجوز ضبطه على اسم الفاعل حالا من القائل وعلى اسم المفعول حالا من القول (قوله عن الكشاف (وقولك في شئ لن أفعله مؤكد على وجه التابيد) فيه

كذا أورده المصنف وغيره وهو بمعنى رواية النسائي وغيره ردوا السائل ولو بظلف محرق وفي رواية ولو بظلف والمراد الرد بالاعطاء والمعنى تصدقوا بما تيسر من كثيرا وقليل ولو بلغ في القلة الى الظلف مثلا فانه خير من العدم وهو بكسر الظاء المعجمة للبقر والغنم كالحافر للفرس والخف للجمل وقيد بالاحراق أي الشي كما هو عادتهم فيه لان النيء قد لا يؤخذ وقد يرميه آخذه فلا ينتفع به بخلاف المشوي (الثاني والعشرون ان حرف نفي ونصب واستقبال) للمضارع (ولا تفيد توكيد النفي ولا تابيده خلافا لمن زعمه) أي زعم افادتها ما ذكر كالزمخشري قال في المفصل كالكشاف هي لتأكيد نفي المستقبل وفي الانموذج لنفي المستقبل على التأبيد وفي بعض نسخه على التأكيد والتأبيد نهاية التأكيد وهو فيما اذا أطلق النفي قال في الكشاف مفرقا فقولك لن أقيم مؤكد بخلاف لا أقيم كما في أني مقيم وأنا مقيم وقولك في شئ لن أفعله مؤكد على وجه التأبيد كقولك لا أفعله أبدا

والمعنى ان فعله ينافى حالى

كقوله تعالى لن يخلقوا ذبابا أى خلقه من الاصنام مستحيل مناف لاحوالهم اه وفى قول المصنف زعمه تضعيف له كما قال غيره انه لادليل عليه واستفادة التأبيد فى آية الذباب وغيرها نحو ولن يخلف الله وعده من خارج كما فى قوله تعالى ولن يتمنوه أبدا وكون أبدا فيه للتأكيد كما قيل خلاف الظاهر وقد نقل التأبيد عن غير الزمخشرى ووافقه فى التأكيد كثير حتى قال بعضهم ان منعه مكابرة ولا تأبيد قطعا فيما اذا قيد النفى نحو فلن أكلم اليوم انسيا (وترد للدعاء وفاقا لابن عصفور) كقوله

لن تزالوا كذلكم ثم لازلت ... لكم خالدا خلود الجبال

وابن مالك وغيره لم يثبتوا ذلك وقالوا لاحجة فى البيت لاحتمال ان يكون خبرا وفيه بعد (الثالث والعشرون ما ترد اسمية وحرفية) فالاسمية ترد (موصولة) نحو ما عندكم ينفد وما عند الله باق أى الذى (ونكرة موصوفة) نحو مررت بما معجب لك أى بشئ (وللتعجب) نحو ما أحسن زيدا فما نكرة تامة مبتدأ ما بعدها خبره

دلالة ظاهرة على ان صاحب الكشاف أراد بالتأكيد ما يشمل التأبيد الذى هو نهاية التأكيد فما نقل عن المفصل كالكشاف انها لتأكيد لا يتعين حمله على تأكيد لا يشمل التأبيد (قوله والمعنى ان فعله ينافى حالى) فيه اشارة الى أن النفى بلن ليس لمجرد نفى الوقوع بل مع نفى اللياقة (قوله وقد نقل التأبيد عن غير الزمخشرى) أشار الكمال الى الطعن فى النقل عن غير الزمخشرى حيث فسر الغير بابن عطية فقط ونقل عبارته فى تفسير قوله تعالى لن ترانى الدالة على ذلك وعقبها بقوله وهو محتمل لان يكون التأبيد موضوعها لغة وان يكون مستفادا من كون الفعل الواقع بعدها فى معنى النكرة الواقعة فى سياق النفى أى لا يقع منك رؤية لى فيعم النفى كل رؤية ما لم يرد ما يخصصه وهذا أقرب الى كلام ابن عطية اه (وأقول) لا يخفى فساد هذا الطعن لان الشارح لم يخص الغير بابن عطية ومن الجائز ان يريد غيره ممن لا يتوجه على كلامه هذا الطعن ومن حفظ حجة على من لا يحفظ ولا يخفى ان هذا الطعن لو صح لم يرد على الشارح لانه حاك هذا النقل عن غيره غير مباشر له نعم قد يتوجه على المصنف فى منعه افادة التأبيد ان الفعل المنفى للعموم وان العموم فى الاشخاص يستلزم عنده العموم فى الاحوال والازمان فليتأمل (قوله وترد للدعاء) قال الكورانى والحق ان هذا ليس خاصة معناه بل جميع أدوات النفى مشاركة نحو لازلت منصورا على الاعداء اه (وأقول) اما أولا فلا وجه للاعتراض بذلك اذ لم يدع المصنف اختصاصها بهذا المعنى واما ثانيا فقوله بل جميع أدوات النفى ليس بصحيح فيما عدا لا ولهذا قال الجلال السيوطى ما نصه والجمهور على ان الفعل بعد لن لا يخرج عن كونه خبرا كحاله بعد سائر حروف النفى غير لا وذهب قوم الى انه قد يخرج بعد لن الى الدعاء كحاله بعد لا انتهى (قوله وفيه بعد) أى فى هذا الاحتمال بعد قال الكمال لان المعطوف فى البيت بثم دعاء لا خبر وعطف الانشاء على الانشاء هو اللائق للمناسبة والغنى عن التأويل واما ان قيل بامتناع عطف الانشاء على الاخبار فيتعين الحمل على الدعاء وأيضا فقوله لن تزالوا لو كان خبرا لكان للنفى فى الاستقبال ولا معنى له هنا اه (وأقول) لا يخفى ان قوله والغنى عن التأويل اشارة الى أن عطف الانشاء على الخبر بحسب الظاهر يمكن تأويله بحيث يخرج عن صورة الامتناع وحينئذ فهذا ينافى قوله واما ان قيل الى فيتعين الحمل على الدعاء لانه حيث كان التأويل مجوزا لم يتعين ذلك بل يجوز الحمل على الاخبار مع العطف بالتأويل (فان قلت) ما طريق التأويل هنا (قلت) يمكن تقدير القول بعد ثم أى ثم أقول لازلت لكم خالدا الخ أى ثم أسأل الله ذلك فيرجع لعطف الخبر على الخبر ويمكن تقديره أولا أى أقول لن تزالوا الخ فيكون للمعطوف عليه محل فيجوز عطف الانشاء عليه لان محل المنع فيما لا محل له على ان الفراء قائل بجواز الاستئناف بثم فيمكن الحمل هنا على مذهبه وأما قوله ولا معنى له هنا فقد سبقه اليه الشمنى وارادبه على الدمامينى وقد يجاب بان معناه الاخبار ببقائهم على هذه الحالة التى هم عليها الآن بناء على ما عرفه من القرائن المقتضية للبقاء عادة أى أنتم لا يزول عنكم فى المستقبل هذه الحالة الموجودة الآن بل تستمر معكم فى المستقبل وهذا معنى صحيح (قوله وللتعجب) قال الكمال لم يقل وتعجبية تنبيها بتغيير الاسلوب على ان التعجبية قسيمة الموصوفة فكل منهما قسم من النكرة الخ (وأقول) فيه نظر لعدم وفاء التنبيه المذكور لو قال وتعجبية لعطفه حينئذ على موصوفة

(واستفهامية) نحو فما خطبكم أى شأنكم (وشرطية زمانية) نحو فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم أى استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم (وغير زمانية) نحو وما تفعلوا من خير يعلمه الله (و) الظرفية ترد (مصدرية كذلك)

فيفيد القسمية لها (فان قلت) لو قال وتعجبية احتمل العطف على نكرة (قلت) اما أولا فالمتبادر حينئذ انما هو العطف على موصوفة واما ثانيا فقوله وللتعجب يحتمل أيضا العطف على نكرة أى وكائنة للتعجب ويمكن أن يقال انما غير الاسلوب ليشمل جميع الاقوال فى التعجبية فقد قيل انها نكرة تامة خبرية وهو الاصح وهى على هذا مبتدأ خبرها ما بعدها وقيل نكرة موصوفة بما بعدها والخبر محذوف وجوبا وقيل استفهامية دخلها معنى التعجب وقيل موصولة صلتها ما بعدها والخبر محذوف وجوبا وعلى هذا فاقتصار الشارح على قوله فما نكرة تامة الخ لانه الاصح وحينئذ يندفع قول شيخ الاسلام انه أشار به الى ان قول المصنف وللتعجب قسيم لقوله موصوفة اه فليتأمل (قوله وشرطية زمانية وغير زمانية) قال الكورانى والحق ان الزمانية وعدم الزمانية ليس راجعا الى معنى الشرط اذ معنى الشرط تعليق أمر بآخر ولا نظر فى ذلك الى كونه زمانيا أو غير زمانى بل لا يتصور التعليق الا فى الزمان وذلك الذى ذكره بعض النحويين وتبعهم المصنف هو معنى الدوام لا الزمان اه (وأقول) من قال انها تكون زمانية لم يرد ان الزمان راجع الى معنى الشرط فان أحدا لا يقول ذلك بل انها تدل مع الشرط أى التعليق على الزمان فقوله والحق ان الزمانية وعدم الزمانية ليس راجعا الى معنى الشرط مما لا وقع له ولا ملاقاة له للكلام وقوله بل لا يتصور التعليق الا فى الزمان مسلم لكنه لا يفيد شيأ لوضوح الفرق بين كون الزمان مدلولا صريحا وهو محل الكلام وكونه مدلولا التزاميا وقوله وهو معنى الدوام لا الزمان ممنوع منعا فى غاية الوضوح والفرق بين قولنا استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم كما هو مضمون معنى الآية وقولنا استقيموا لهم دائما ضرورى بديهى عند كل عاقل (قوله أى استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم) أقول كذا فى المغنى حيث قال أثبت ذلك أى الشرطية الزمانية الفارسى وأبو البقاء وأبو شامة وابن برى وابن مالك وهو ظاهر فى قوله تعالى فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم أى استقيموا لهم مدة استقامتهم لكم اه وقضيته ان ما معمولة للجزاء وقد يستشكل عمل ما بعد فاء الجزاء فيما قبلها ثم رأيت الدمامينى قال ولحن لا نسلم ظهوره بل هى محتملة للزمانية والمفعول المطلق على حد سواء كما يحتمل التقدير أى زمن استقامتهم أى أى استقامة وقوله أى استقيموا لهم مدة استقامتهم يقتضى انها مصدرية ظرفية لا شرطية زمانية ويحتمل ان يكون هذا تفسير معنى لا تفسير اعراب صناعيا اه قال الشمنى امارة ظهوره الفاء فى فاستقيموا لان المصدرية الزمانية لا تحتاج الى الفاء اه فليتأمل وفى اعراب السمين ما نصه يجوز فى ما ان تكون مصدرية ظرفية وهى فى محل نصب على ذلك أى فاستقيموا لهم مدة استقامتهم لكم ويجوز ان تكون شرطية وحينئذ ففى محلها وجهان أحدهما انها فى محل نصب على الظرف الزمانى والتقدير أى زمان استقاموا لكم فاستقيموا لهم والثانى انها فى محل رفع بالابتداء وفى الخبر الاقوال المشهورة وفاستقيموا جواب الشرط وهذا نحا اليه الحوفى ويحتاج الى حذف عائد أى أى زمان استقاموا لكم فيه فاستقيموا لهم وقد جوز الشيخ جمال الدين بن مالك فى ما المصدرية الزمانية ان تكون شرطية جازمة وانشد على ذلك

فما تحى لا تسأم حياة وان تمت ✱ فلا خير فى الدنيا ولا العيش أجمعا

ولا دليل فيه لان الظاهر الشرطية من غير تأويل بمصدرية وزمان اه (قوله ومصدرية كذلك)

قال الكورانى والكلام فيها كالكلام فى الشرطية وان الزمان ليس راجعا للمعنى المصدرى اه (وأقول) قد علمت فساده مما قبله فلا حاجة الى التصريح به (قوله أى زمانية) قال فى المغنى نحو مادمت حيا أصله مدة دوامى حيا فحذف الظرف وخلفته ما وصلتها ولو كان معنى كونها زمانية انها تدل على الزمان بذاتها الا بالنيابة لكانت اسما ولم تكن مصدرية قال الدمامينى ظاهر كلامه انها تدل على الزمان بطريق النيابة والتحقيق انها لا تدل على الزمان اصلا لا بطريق الاصالة ولا بطريق النيابة وانما الدال على الزمان فى امثال هذه التراكيب ماوضع له وهو المضاف المحذوف وبعد حذفه يفهم بقرينة وقال الشمنى لا معنى لدلالتها على الزمان بطريق النيابة الا انه حذف منها زمان مضاف تدل عليه القرينة وأقيمت هى مقامه اه ثم قال فى المغنى انما عدلت عن قولهم ظرفية الى قولى زمانية ليشمل نحو كلما أضاء لهم مشوا فيه فان الزمان المقدر هنا مخفوض أى كل وقت اضاءة والمخفوض لا يسمى ظرفا اه (قوله كافة عن عمل الرفع) قال فى المغنى ولا تتصل الا بثلاثة أفعال قل وكثر وطال وعلة ذلك شبههن برب ولا يدخلن حينئذ الا على جملة فعلية صرح بفعلها اه (قوله ونافية عاملة وغير عاملة) عبارة المغنى فان دخلت على الجملة الاسمية أعملها الحجازيون والتهاميون والنجديون عمل ليس بشروط معروفة نحو ما هذا بشرا ماهن امهاتهم وعن عاصم انه رفع امهاتهم على التميمية وندر تركيبها مع النكرة تشبيها لها بلا كقوله

وما بأس لو ردت علينا تحية * قليل على من يعرف الحق عابها

وان دخلت على الفعلية لم تعمل نحو وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله اه وابدى الدمامينى فى البيت المذكور ما يخرج به عن تركيب ما فراجعه (قوله أو الرفع والنصب) قال فى المغنى وهى المتصلة بان واخواتها (قوله أو الجر) قال فى المغنى وتتصل باحرف وظروف ثم فصل ذلك وأطال فيه فراجعه (قوله لابتداء الغاية) أقول ليس المراد ظاهره فان ابتداء الغاية معنى اسمى لاستقلاله فلا يكون من معانى الحروف بل المراد ابتداء جزئى اعتبر حالة لغيره بحيث لا يتصور الا تبعا له وكذا يقال فى بقية المعانى (قوله فى المكان) أى بان تكون الغاية مكانا وكذا قوله فى الزمان أى بان تكون الغاية زمانا وقوله وغيرهما أى بان لا تكون الغاية زمانا ولا مكانا واعلم انه ليس المراد بالغاية هنا نهاية المسافة وكذا فى قولهم الى لانتهاء الغاية وانما المراد بالغاية فيهما جميع المسافة كما نبه عليه الرضى قال اذ لا معنى لابتداء النهاية وانتهاء النهاية وقال بعد ذلك فى استدلالهم على مجىء من للابتداء فى الزمان بقوله تعالى لمسجد أسس على التقوى من أول يوم وقوله تعالى اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة ما نصه وانا لا أرى فى الآيتين معنى الابتداء اذ المقصود من معنى الابتداء فى من أن يكون الفعل المتعدى بمن الابتدائية شيأ ممتدا كالسير والمشى ونحوه ويكون المجرور بمن الشئ الذى منه ذلك الفعل نحو سرت من البصرة أو يكون الفعل المتعدى بها أصلا للشئ الممتد نحو تبرأت من فلان الى فلان وكذا خرجت من الدار لان الخروج ليس شيأ ممتدا اذ يقال خرجت من الدار اذا انفصلت عنها ولو باقل من خطوة وليس التأسيس والنداء حدثين ممتدين ولا أصلين للشئ الممتد بل هما حدثان واقعان فيما بعدهما وهذا معنى فى فمن فى الآيتين بمعنى فى انتهى وهو صريح فى أن الابتداء لذلك الفعل الممتد كالسير

أى زمانية نحو فاتقوا الله ما استطعتم أى مدة استطاعتكم وغير زمانية نحو فذوقوا بما نسيتم أى بنسيانكم (ونافية) عاملة نحو ما هذا بشرا وغير عاملة نحو وما تنفقون الا ابتغاء وجه الله (وزائدة كافة) عن عمل الرفع نحو قلما يدوم الوصال أو الرفع والنصب نحو انما الله اله واحد أو الجر نحو ربما دام الوصال (وغير كافة) عوضا نحو افعل هذا اما لا أى ان كنت لا تفعل غيره فما عوض عن كنت ادغم فيها النون للتقارب وحذف المنفى للعلم به وغير عوض للتأكيد نحو فبما رحمة من الله لنت لهم والاصل فبرحمة (الرابع والعشرون من) بكسر الميم (لابتداء الغاية) فى المكان نحو من المسجد الحرام والزمان نحو من أول يوم وغيرهما نحو انه من سليمان (غالبا) أى ورودها لهذا المعنى أكثر من ورودها لغيره

(والتبعيض) نحو حتى تنفقوا مما تحبون أى بعضه (والتبيين) نحو ما ننسخ من آية فاجتنبوا الرجس من الأوثان أى الذى هو الأوثان (والتعليل) نحو يجعلون أصابعهم فى آذانهم من الصواعق أى لأجلها والصاعقة الصيحة التى يموت من يسمعها أو يغشى عليه (والبدل) نحو أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة أى بدلها (والغاية) كالى نحو قربت منه أى اليه

والمثنى وان المجرور هو المكان أو الزمان مثلا الذى ابتدئ منه ذلك الفعل الممتد فالمناسب لذلك أن يراد بالغاية الامر الممتد وهذا قد يخالفه قوله السابق المراد بالغاية جميع المسافة اذ المتبادر من المسافة مكان الفعل الممتد مثلا فاما ان تحمل المسافة على الفعل الممتد واما ان يكون قد بين ابتداء الغاية بابتداء محلها لانه يستلزمه ويعرف منه وينبغى ان يكون الامر الممتد فى انه من سليمان مجىء الكتاب لا نفس الكتاب لانه ليس فعلا ممتدا وعلى ما قررنا يكون تقسيم الغاية الى ما فى المكان وما فى الزمان وما فى غيرهما باعتبار مكانها أو زمانها أو متعلقها فليتأمل (قوله وللتبعيض) قال بعضهم اعلم ان البعضية المعتبرة فى من التبعيضية هى البعضية فى الاجزاء لا البعضية فى الافراد على خلاف التنكير الذى يكون للتبعيض على زعم الفاضل الشريف فان المعتبر فيه هى البعضية فى الافراد لا البعضية فى الاجزاء وبه تفارق من التبعيضية من البيانية على ما صرح به الرضى حيث قال فى شرح الكافية وتعرفها أى تعرف من البيانية بان يكون قبل من أو بعدها مبهم يصلح ان يكون المجرور بمن تفسيرا له ويقع ذلك المجرور على ذلك المبهم كما يقال مثلا الرجس انه الاوثان وللعشرين انها الدراهم وللضمير فى قوله عز من قائل انه القائل خلاف التبعيضية فان المجرور بها لا يطلق على ما هو مذكور قبلها أو بعدها لان المذكور بعض المجرور واسم الكل يقع على البعض فاذا قلت عشرون من الدراهم فان أشرت بالدراهم الى دراهم معينة أكثر من عشرين فمن مبعضة لان العشرين بعضها وان قصدت بالدراهم جنس الدراهم فهى مبينة لصحة اطلاق المجرور على العشرين الى هنا كلامه يعنى الرضى ثم ذكر البعض المذكور ان الشريف فى دعواه ان التبعيض المستفاد من التنكير هو البعضية فى الافراد خالف الشيخ عبد القاهر والزمخشرى فان كلا منهما دل على أن التنكير قد تقصد به الدلالة على البعضية فى الاجزاء وبسط بيان ذلك فراجعه (قوله أى بعضه) اشارة الى ما قاله ابن هشام ان علامتها امكان سد بعض مسدها وقال الرضى وتعرف من التبعيضية بان يكون هناك شئ ظاهر هو بعض المجرور بمن كما فى قوله تعالى خذ من أموالهم صدقة أو مقدر نحو أخذت من الدراهم أى من الدراهم شيأ انتهى (قوله فاجتنبوا الرجس من الاوثان) أشار بهذا المثال الى انها تقع بعد غير ما ومهما وان كانا بها أولى قال فى المغنى وكثيرا ما تقع بعد ما ومهما وهما بها أولى لافراط ابهامهما نحو ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك لها ما ننسخ من آية مهما تأتنا به من آية وهى ومخفوضها فى ذلك فى موضع نصب على الحال ومن وقوعها بعد غيرهما يحلون فيها من أساور من ذهب ويلبسون ثيابا خضرا من سندس واستبرق الشاهد فى غير الاولى فان تلك للابتداء اه وقوله فى موضع نصب على الحال قال الدماميني اما فى ما يفتح الله للناس من رحمة فالحالية ظاهرة وذو الحال ما لانها فى محل نصب مفعول يفتح وكذا فى ما ننسخ من آية واما مهما تأتنا به من آية فالظاهر ان مهما مبتدأ والحال لا تقع منه على الصحيح فيمكن ان يكون ذو الحال ضمير المجرور به أو تجعل مهما من باب المنصوب على الاشتغال لكن هذا متأخر مرجوح اه وأجيب بان مهما وان كان الراجح كونه مبتدأ مفعول فى المعنى والمفعول فى المعنى يصح اتيان الحال منه وانما الممتنع الاتيان بالحال من المبتدا الذى ليس بفاعل ولا مفعول فى المعنى اه وهو حسن (قوله أى بدلها) فيه اشارة الى ما قاله الرضى انه يعرف البدل بصحة قيام بدل مقامها

(وتنصيص العموم) نحو ما فى الدار ٢٠٠ من رجل فهو بدون من ظاهر فى العموم محتمل لنفى الواحد فقط (والفصل) بالمهملة بان تدخل على ثانى المتضادين نحو والله يعلم المفسد من المصلح حتى يميز الخبيث من الطيب (ومرادفة الباء) بفتح الدال أى لمعناها نحو ينظرون من طرف خفى أى به (وعن) نحو قد كنا فى غفلة من هذا أى عنه (وفى) نحو اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة أى فيه (وعند) نحو لن تغنى عنهم أموالهم ولا أولادهم من الله شيأ أى عنده (وعلى) نحو ونصرناه من القوم أى عليهم (الخامس والعشرون من) بفتح الميم (شرطية) نحو من يعمل سوأ يجز به (واستفهامية) نحو من بعثنا من مرقدنا (وموصولة) نحو ولله يسجد من فى السموات والارض (ونكرة موصوفة) نحو مررت بمن معجب لك أى بانسان (قال أبو على الفارسى (ونكرة تامة) كقوله * ونعم من هو فى سر واعلان * تقاعل نعم مستتر ومن تمييز بمعنى رجلا وهو بضم الهاء مخصوص بالمدح راجع الى بشر من قوله وكيف أرهب أمرا أو أراع له * وقد زكات الى بشر بن مروان * ونعم مزكأ من ضاقت مذاهبه * ونعم من الخ وفى سر متعلق بنعم وغير أبى على لم يثبت ذلك وقال من موصولة فاعل نعم وهو بضم الهاء راجع اليها

(قوله وتنصيص العموم) قال فى المغنى وهى الزائدة فى نحو ما جاءنى من رجل فانه قبل دخولها يحتمل نفى الجنس ونفى الوحدة ولهذا يصح ان تقول بل رجلان ويمتنع ذلك بعد دخول من ثم قال الخامس عشر توكيد العموم وهى الزائدة فى نحو ما جاءنى من أحد ومن ديار فان أحدا وديارا صيغتا عموم وشرط زيادتها فى النوعين ثلاثة أمور تقدم نفى أو نهى أو استفهام بهل وزاد الفارسى الشرط والثانى تنكير مجرورها والثالث كونه فاعلا أو مفعولا به أو مبتدأ اه باختصار الامثلة ثم قال تقييد المفعول بقولنا به هى عبارة ابن مالك فتخرج بقية المفاعيل وكان وجه منع زيادتها فى المفعول معه والمفعول لاجله والمفعول فيه انهن فى المعنى بمنزلة المجرور بمع وبفى وباللام ولا يجامعهن من ولكن لا يظهر للمنع فى المفعول المطلق وجه وقد خرج عليه أبو البقاء ما فرطنا فى الكتاب من شئ فقال من زائدة وشئ فى موضع المصدر أى تفريطا ثم قال ولم يشترط الاخفش واحدا من الشرطين الاولين ولم يشترط الكوفيون الاول وأطال فى ذلك (قوله والفصل) تنظر فيه فى المغنى بعد نقله عن ابن مالك بان الفصل مستفاد من العامل وان مازو ميز بمعنى فصل والعلم صفة توجب التمييز ويجاب بان غاية الامر ان العامل قرينة على المراد من المشترك وذلك لا ينافى استعماله فى هذا المعنى على ان هذا التنظر خاص بخصوص هذه الامثلة ونحوها ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بما يوافقه فى معنى ما قبل هذه العلاوة (قوله ومرادفة الباء بفتح الدال) لما كان ظاهر العبارة ان نفس المرادفة بالفتح معنى لمن وهو غير صحيح اذ لم يستعمل فى المرادفة بين الشارح ان المراد انها وردت بمعنى الباء بقوله أى لمعناها أى لمعنى من معانيها وكذا يقال فى قوله وعن وما بعده وكانه ترك التنبيه عليه لفهمه من هذا (قوله نحو ينظرون من طرف خفى) قال فى المغنى قاله يونس والظاهر انها للابتداء اه ويجاب أولا بان هذا مناقشة فى مثال وهى ضعيفة وثانيا بان هذا انما يأتى حيث لم يرد بها هنا معنى الآلة وقد قال الدمامينى ان أريد كون الطرف آلة فبمعنى الباء كما قاله يونس وان أريد ان الطرف وقع ابتداء النظر منه فمن لابتداء الغاية فهما معنيان متغايران موكولان الى ارادة المستعمل اه ثم ان لم يكن اثبات هذا المعنى الا بهذه الآية قوى الاشكال عليه لقوة احتمالها لغير هذا المعنى (قوله نحو لن تغنى عنهم أموالهم الخ) قال فى المغنى قاله أبو عبيدة وقد مضى القول بانها فى ذلك للبدل أى ومعنى من الله بدل طاعة الله أو بدل رحمة الله كما بينه قبل ذلك ويرد عليه ان هذا مناقشة فى مثال فلا يمنع اثبات هذا المعنى فى الجملة (قوله نحو ونصرناه من القوم) قال فى المغنى وقيل على التضمين أى منعناه منهم بالنصر اه وهو غير قادح ان أريد مجرد التمثيل لانه يكفيه الاحتمال أو الاستدلال لان احتمال التضمين خلاف الظاهر فلا يقدح فى اثبات الظنيات (قوله واستفهامية) قال فى المغنى واذا قيل من يفعل هذا الا زيد فهى من الاستفهامية أشربت معنى النفى ومنه ومن يغفر الذنوب الا الله ولا يتقيد جواز ذلك بان يتقدمها الواو خلافا لابن مالك بدليل من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه اه وبين الدمامينى ما حاصله انا لا نعلم ان ابن مالك ذكر المسئلة فى غير التسهيل فان أراد المصنف الاعتراض على ما فى التسهيل لم يصح لان كلام التسهيل لا يقتضى اشتراط الاقتران بالواو وان أراد الاعتراض على كلام له فى غير التسهيل يقتضى ذلك احتاج الى اثباته واعلم انها اذا أشربت معنى النفى فهل يزول معنى الاستفهام فيه نظر

وتضمنه

(٣) قوله فما العلاقة بهامش نسخة الاصل ثم كتب راجع المختصر شرح التلخيص ٢٠١ وتحرر منه كون النفي مجازا وماهي العلاقة اه

وتضمينه المعنى الزوال وعليه فهل استعمالها في النفي مجاز قرينته الاقتران بالا فيه نظر وعليه فما العلاقة ٣ (قوله خبره هو محذوف) قد يستشكل وصف هو بالنكرة وهي لفظ محذوف وقد قال الدماميني في قول المغني قلت ويحتاج الى تقدير هو ثالث يكون مخصوصا بالمدح مانصه فان قلت هو كلمة أريد بها لفظها فهي علم فكيف وصفت بقوله ثالث وهو نكرة قلت ان العلم قد ينكر كما في قولك مررت بسيبويه وسيبويه آخر أي رجل مسمى بسيبويه كذلك هذا أي ويحتاج الى لفظ ثالث مسمى بهو اه واعترضه الشمني فقال بل تنكر كلمة هو لتعددها بتعدد مواقعها لا لكونها علما على نفسها لانها اذا أريد بكلمة لفظها لكونها علما على نفسها لم يتأت بهذا الاعتبار تنكيرها لعدم تعدد هذا المعنى العلمي لها بخلاف سيبويه وغيره من الاعلام التي لها معان علمية معانيها غير نفسها فان تنكيرها ثابت في تلك المعاني لتعددها اه (وأقول) اذا قلت في هو من قولك هو قائم هو مبتدأ فهو هذا اسم لنفسه غير متناول لغيره وفي هذا التركيب كهو في ما قام الا هو واذا قلت في هو من قولك ماقام الا هو هو فاعل فهو هذا اسم لنفسه غير متناول لغيره وفي هذا التركيب كهو في هو قائم أو في هو يضرب وهكذا فهو اذا أريد به نفسه يتعدد معناه لانه وان كان لفظا واحدا الا انه قد يكون اسما لنفسه في خصوص هو قائم وقد يكون اسما لنفسه في خصوص ماقام الا هو وهكذا فمسماه متعدد فهو نظير لفظ سيبويه حيث كان لفظا واحدا لكنه يتعدد باعتبار مسماه المتعدد من هذا الشخص وذاك الشخص وهكذا فقوله لم يتأت بهذا الاعتبار تنكيرها لعدم تعدد هذا المعنى لتضمنه معنى الفعل أي المشهور العلمي لها ممنوع منعا في غاية الوضوح وبهذا يتبين صحة ماقاله الدماميني واندفاع ماقاله الشمني فليتأمل (قوله والمخصوص بالمدح محذوف) أي هو راجع الى بشر أيضا هذا هو هو الثالث قال الدماميني ويحتاج الى تقدير هو رابع على القول بان المخصوص خبر مبتدإ محذوف اه (قوله هو المشهور) دفع به مايرد على كون التقدير هو هو من عدم الفائدة لاتحاد المبتدإ والخبر وحاصله انهما وان اتحدا لفظا تغايرا معنى لان هو الثاني بمعنى المشهور في السر والعلن (قوله وفيه تكلف) أي لكثرة التقدير بل ولتعليق الظرف بالجامد وهو الضمير وان تضمن معنى الفعل (قوله أي هذا مبحث) أي هذا كلام يبحث فيه عنه أي يقع فيه اثبات عوارضه (قوله وتقرأ) أي هذه الاحرف بصيغة الماضي أي بصورته وفيه اشارة الى انه لم يقصد انه ماض (قوله مفككا) أي حال كون الماضي مفككا قال شيخنا الشهاب أي في الخط لكن قضية قول الشارح وتقرأ انه في اللفظ أيضا اه وقوله أي في الخط وجهه ان التفكيك لايظهر الا فيه وقوله انه في اللفظ أيضا لايخفى اشكال التفكيك في اللفظ اذ لايظهر التفكيك فيه الا أن يراد به قصد كل حرف بانفراده من غير اعتبار ارتباط هذه الحروف بعضها ببعض أو يراد انه يوقف على كل حرف وقفة يسيرة ينفصل بها بعضها من بعض وهذا كله بناء على ان قوله وتقرأ بالتاء الفوقية مسندا الى ضمير الاحرف فان كان بالياء التحتية مسندا الى ضمير قول المتن ام ر ظهر التفكيك لانه عبارة عن لفظ أمر بوزن أكل مصدرا كما سيأتي بيانه وقد خلي عن هيئته اذ الميم فيه ساكنة وقد تحركت في ام ر فحصل التفكيك فليتأمل (قوله ام ر) أي اللفظ المنتظم من هذه الاحرف قال الكمال ومقصود المصنف بقوله ام ر التنبيه على ان كلامه في الامر مراد به لفظه لامسماه

مبتدأ خبره هو محذوف راجع الى بشر يتعلق به في سر لتضمنه معنى الفعل كما سيظهر والجملة صلة من والمخصوص بالمدح محذوف أي هو راجع الى بشر أيضا والتقدير نعم الذي هو المشهور في السر والعلانية بشر وفيه تكلف (السادس والعشرون هل لطلب التصديق الايجابي لا للتصور ولا للتصديق السلبي) التقييد بالايجابي ونفي السلبي على منواله أخذا من ابن هشام سهو سرى من أن هل لاتدخل على منفي فهي لطلب التصديق أي الحكم بالثبوت أو الانتفاء كما قاله السكاكي وغيره يقال في جواب هل قام زيد مثلا نعم أو لا وتشركها في هذا الهمزة وتزيد عليها بطلب التصور نحو أزيد في الدار أم عمرو أفي الدار زيد أم في المسجد فيجاب بمعين مما ذكر وبالدخول على منفي فتخرج عن الاستفهام الى التقرير أي حمل المخاطب على الاقرار بما بعد النفي نحو الم نشرح لك صدرك فيجاب ببلى كما في حديث البخاري بينا أيوب يغتسل عريانا فخر عليه جراد من ذهب فجعل أيوب يحتثي في ثوبه فناداه ربه يا أيوب

فلذا فسره به الشارح (أقول) هذا صريح أو كالصريح فى ان مراد الشارح بقوله أى اللفظ المنتظم من هذه الاحرف خصوص لفظ أمر بوزن أكل مصدرا ويدل عليه قول الشارح ويعبر عنه بصيغة افعل اذ صيغة افعل لا يعبر بها الا عما ذكر ولا يعبر بها عن نحو الماضى أيضا ويدل عليه أيضا قوله حقيقة فى القول المخصوص اذ الذى مدلوله القول المخصوص ليس الا لفظ أمر المذكور وقول القرافى فى قول الامام الرازى الامر حقيقة فى القول المخصوص ما نصه معنى هذه المسئلة أن لفظ أمر الف ميم راء موضوع للقدر المشترك بين سائر صيغ الاوامر من صم وصل وسافر ونحوها فمسمى هذا اللفظ لفظ ومسمى ذلك اللفظ الذى هو المسمى الوجوب أو الندب على الخلاف فمسمى الامر لفظ ومسمى مسماه معنى لا لفظ اه فقول شيخنا الشهاب فى قول الشارح أى اللفظ المنتظم الخ ما نصه ماضيا أو أمرا أو مصدرا أو غير ذلك اه الظاهر أنه ممنوع (فان قلت) فلم كتب وقرئ مفككا قلت لتظهر ارادة اللفظ دون المعنى (قوله حقيقة فى القول المخصوص) أقول يرد عليه انه غير مانع لانه يشمل صيغة الاستفهام لانه يصدق عليها الدال على اقتضاء فعل الخ كما يعلم مما يأتى عن السيد الا أن يجاب باعتبار قيد آخر يفهم مما سيأتى وهو كون ذلك القول المخصوص صيغة افعل وقد يكون قول الشارح ويعبر عنه بصيغة افعل اشارة الى ذلك (قوله وقيل هو للقدر المشترك بينهما) قال الكمال هذا القول لا يعرف فى كتب الاصول التصريح بنسبته الى أحد ثم ذكر عن الآمدى ان كلامه دل على انه يرتضيه فان أراد الاعتراض على المصنف فهو مدفوع بانه يحتمل ان المصنف اطلع عليه ومن حفظ حجة على من لم يحفظ ولو سلم فيكفى فى حكايته ارتضاء الآمدى له (قوله كالشئ) أقول ينبغى ان يكون المراد الشئ المخصوص أعنى الشئ الذى هو أحد الامرين من الفعل والقول المخصوص وحينئذ لا يكون فى التمثيل اشكال ولا مخالفة لما قاله المصنف وما قاله وبل الآمدى على الصفة والشان فان أريد بهما مطلق الصفة والشان فهو ممنوع اذ هو على هذا القول ليس موضوعا لمطلقهما وان أريد المخصوص من ذلك وهو ما يكون أحد الامرين من القول المخصوص والفعل فهو صحيح وحينئذ فلا تفاوت بين ما عول عليه الشارح وما عول عليه الآمدى لان كلا منهما أعم من المقصود غير مراد منه العموم بل الخصوص وان كان العموم فيما عول عليه الشارح أزيد وبهذا الكلام يندفع ما فى حاشية الكمال فليتأمل (قوله وبين الشان والصفة والشئ) قال شيخ الاسلام الفرق بينهما ان الشان معنى رفيع يقوم بذات والصفة معنى مطلقا يقوم بذات والشئ هو الموجود اه وفى شرح المحصول للاصفهانى الى آخر ما فى هامش حاشية شيخ الاسلام فانقله (قوله الاشهر منه بين الخمسة) فيه أمران * الاول ان بين متعلق بالهاء من منه لتضمنها معنى الفعل أى الاشتراك والتقدير الاشتراك بين الخمسة ففيه اعمال ضمير المصدر * والثانى ان الكمال أشار الى الايراد بقوله نعم حكى فى المحصول الاشتراك بين الاثنين بلفظ زعم بعض الفقهاء وحكى ابن برهان الاشتراك بين الخمسة عن كافة العلماء يريد معظمهم لكن لم يذكر الشئ وذكر بدله المقصود والغرض وعليه فالاشتراك بين الخمسة أشهر نظرا الى كثرة القائلين اه (وأقول) فيه بحث لان مجرد نقل ابن برهان ذلك عن المعظم لا يوجب أشهريته وكثرة القائلين على هذا النقل لا يوجب ذلك لجواز أن لا يكون ذلك النقل والمنقول مشتهرا

ألم أكن أغنيتك عما ترى قال بلى وعزتك ولكن لا غنى لى عن بركتك وقد تبقى على الاستفهام كقولك لمن قال لم أفعل كذا ألم تفعله أى أحق انتفاء فعلك له فيجاب بنعم أولا ومنه قوله الاصطبار لسلمى أم لها جلد اذا الاقى الذى لاقاه امثالى فيجاب بعين منهما (السابع والعشرون الواو) من حروف العطف (لمطلق الجمع) بين المتعاطفين فى الحكم لانها تستعمل فى الجمع بمعية أو تأخر أو تقدم نحو جاء زيد وعمرو اذا جاء معه أو بعده أو قبله فتجعل حقيقة فى القدر المشترك بين الثلاثة وهو مطلق الجمع حذرا من الاشتراك والمجاز واستعمالها فى كل منها من حيث انه جمع استعمال حقيقى (وقيل) هى (للترتيب) أى التأخر لكثرة استعمالها فيه فهى فى غيره مجاز (وقيل للمعية) لانها للجمع والاصل فيه المعية فهى فى غيرها مجاز فاذا قيل قام زيد وعمرو كان محتملا للمعية والتأخر والتقدم على الاول ظاهرا فى التأخر على الثانى وفى المعية على الثالث وعدل عن قول ابن الحاجب وغيره للجمع المطلق قال لايهامه تقييد الجمع بالاطلاق

فضلا عن كونه أشهر فليتأمل (قوله وهو العمدة) يمكن أن يوجه عمديته بانه منشأ التعلق والتكليف واللفظي ليس الا وسيلة للعلم به لدلالته عليه فليتأمل ثم رأيت شيخ الاسلام علل كونه العمدة بقوله لانه المقصود بالوضع واللفظ قالبه اه ورأيت الكمال قال يعني ان العمدة في الكلام عند الاشاعرة هو النفسي اذ لا يختلف باختلاف الاوضاع واللغات والامر قسم من أقسام الكلام فعرف النفسي منه وفي ذلك تنبيه على ان اللفظي هو ما دل عليه من أي لغة كانت اه (قوله وحده) أقول ينبغي أن يكون مرجع هذا الضمير الامر في الترجمة أعني قوله الامر والظاهر ان المراد به فيها الاعم من اللفظي والنفسي ولهذا قال الشارح فيه وهو لفظي ونفسي ففي قوله وحده نوع استخدام (فان قلت) أي قرينة على ارادة النفسي (قلت) جنس التعريف أي الاقتضاء لانه ليس لفظا فيعلم منه ارادة النفسي وأما رجوعه لقوله أمر فلا يصح الا بغاية التعسف لان المراد به اللفظ وليس حده بمعنى اللفظ ما ذكر بل ما أشار اليه بقوله القول المخصوص فعلم انه لم يحد اللفظي بل أشار الى حده بما ذكر فتأمل (قوله اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه بغير كف) أقول فيه أمور * الاول ان المراد بالفعل نحو الامر والشأن حتى يشمل فعل اللسان كالقول والقلب كالقصد والجوارح كالضرب * والثاني انه غير جامع لخروج اقتضاء الصوم في نحو صوموا لانه اقتضاء فعل هو كف لان الصوم كف عن المفطرات مدلول عليه بغير كف وهو صوموا وارادة لا تفعل بالغير لا قرينة عليه * والثالث انه غير مانع لانه يتناول بعض أفراد النهي كالطلب بنحو لا تترك اذ يصدق انه طلب فعل هو المنهي عن تركه وذلك الفعل غير كف مدلول عليه بغير كف فيتناوله تعريف الامر مع انه نهي فيكون غير مانع كذا قيل وعندي ان ايراد هذا فاسد من أصله لان مدلول لا تترك طلب فعل هو ترك الترك اذ معنى لا تترك الصلاة مثلا اطلب منك الكف عن تركها أي اطلب منك ترك تركها وترك تركها فعل هو كف مدلول عليه بغير كف وذلك الغير هو لا تترك فهو خارج بقوله غير كف مدلول عليه بغير كف لان هذا فعل هو كف مدلول عليه بغير كف وهو لا تترك وأما المنهي عن تركه كالصلاة مثلا فليس طلبه مدلولا لهذه الصيغة بل هو لازم لمدلولها خارج عنه وحينئذ يتعجب من اعتماد الكمال لهذا الايراد حيث أطلق انه أورد على طرد التعريف وأشار الى صعوبة جوابه بقوله ويمكن ان يجاب الخ مع سقوطه كما تبين * والرابع انه يتناول الطلب بالاستفهام لانه طلب فعل غير كف مدلول عليه بغير كف مع انه لا يسمى أمرا وما ذكرناه من انه طلب فعل صرح به السيد في حواشي القطب فقال ولقائل أن يقول الفهم وان لم يكن فعلا بحسب الحقيقة بل هو انفعال أو كيف لكنه يعد في عرف اللغة من الافعال الصادرة عن القلب والمتبادر من الالفاظ معانيها المفهومة عنها بحسب اللغة فيصدق على الاستفهام انه يدل بالوضع على طلب الفعل قال وأيضا المطلوب بالاستفهام هو تفهيم المخاطب للمتكلم لا الفهم الذي هو فعل المتكلم والتفهيم فعل بلا اشتباه فيلزم ما ذكرناه (فان قلت) التفهيم ليس فعلا من أفعال الجوارح والمتبادر من لفظ الفعل اذا أطلق هو الافعال الصادرة عن الجوارح (قلت) فعلى هذا يلزم أن لا يكون قولك فهمني وعلمني وما أشبههما أمرا وهو باطل قطعا اه ولانه يتناول النهي في الازل لانه تقدم ان الطلب ينقسم في الازل الى أمر ونهي وغيرهما حقيقة ولا شك ان النهي في الازل غير الامر ويصدق عليه

(الامر)

أي هذا مبحثه وهو نفسي ولفظي وسيأتيان (ا م ر) أي اللفظ المنتظم من هذه الاحرف المسماة بالف ميم راء ويقرأ بصيغة الماضي مفككا (حقيقة في القول المخصوص) أي الدال على اقتضاء فعل الى آخر ما سيأتي ويعبر عنه بصيغة افعل نحو وأمر أهلك بالصلاة أي قل لهم صلوا (مجاز في الفعل) نحو وشاورهم في الامر أي الفعل الذي تعزم عليه لتبادر القول دون الفعل من لفظ الامر الى الذهن والتبادر علامة الحقيقة (وقيل هو القدر المشترك) بينهما كالشيء حذرا من الاشتراك والمجاز فاستعماله في كل منهما من حيث ان فيه القدر المشترك حقيقي (وقيل) هو (مشترك بينهما) قيل (وبين الشان والصفة والشيء) لاستعماله فيها أيضا نحو انما أمرنا لشيء اذا أردناه أي شأننا

لامر ما يسود من يسود

أي لصفة من صفات الكمال لامر ما جدع قصير أنفه أي لشيء والاصل في الاستعمال الحقيقة وأجيب بانه فيها مجاز اذ هو خير من الاشتراك كما تقدم ولفظة قيل بعد

طلب فعل غير كف مدلول عليه بغير كف اذ لا دلالة فى الازل لان الدلالة فرع الدال أى اللفظ ولا دال اذ ذاك فليتأمل * الخامس انه يلزم عليه عدم التمايز فى الازل بين الامر الذى هو طلب فعل هو كف والنهى الذى هو طلب ذلك الكف كما فى كف عن ضرب زيد ولا تضرب زيدا اذ المميز بينهما كون الاول مدلولا لنحو كف والثانى مدلولا لنحو لا تفعل ولا دلالة فى الازل لحدوث العبارة التى هى الدال ومن لازم الاقسام والانواع تمايزها فكيف تكون موجودة فى الازل أى حقيقة كما تقدم مع عدم تمايزها ويمكن أن يجاب عن هذا بان عدم تمايزهما باعتبار الدال لا يستلزم عدم تمايزهما مطلقا لجواز أن يتمايزا بامر آخر لا يقال يرد عليه أمر آخر وهو عدم صدقه فى الازل على كل أمر يكون طلب كف لانه لا يتصف فى الازل بانه مدلول لنحو كف لانتفاء الدال فى الازل كما تقدم لانا نقول قوله غير كف مدلول عليه بغير كف صادق بكل كف لا يكون مدلولا لشئ مطلقا (قوله الجازم وغير الجازم) لا يقال الصحيح انه حقيقة فى الجازم فقط كما سيأتى لانا نقول ذاك صيغة افعل وأما لفظ الامر فحقيقة فيهما كما حققه الاسنوى كالشيخ الامام (قوله لما ليس بكف) متعلق بالطلب ففيه اعمال المصدر بعد وصفه (قوله ومثله مرادفه) فيه اشعار بان المماثلة قرينة على ارادة الحاق ذلك به فهو حذف لدليل وهو جائز فى التعريف (قوله أى لا تفعل) هلا قال أو غيرها كطالبت منك الكف عن كذا (قوله ويحد النفسى أيضا بالقول المقتضى افعل) فيه أمران * الاول انه قد يكون هذا بمعنى ما قاله المصنف والاختلاف فى مجرد العبارة بناء على ان الاقتضاء أى الطلب والقول النفسى واحد ومعنى ان القول النفسى مقتض انه متعلق بالفعل على وجه انه طلب له ومعنى اقتضاء الفعل تعلق الطلب به فليتأمل * والثانى ان أيضا يجوز أن يتعلق بما بعده أى يحد النفسى بالقول المقتضى لفعل كما حد باقتضاء فعل ان أريد تطبيق أحد الحدين على الآخر حملت القول هنا على الاقتضاء ويكون قد أثبت للاقتضاء اقتضاء مبالغة ويجوز أن يتعلق بما قبله أى يحد النفسى بالقول المقتضى كما حد اللفظى بالقول الدال على اقتضاء فعل ويكون التشبيه فى اعتبار القول فى حد كل منهما وان اختلف معناه فانه لفظى فى الاول ونفسى فى الثانى كما أشار الى ذلك بقوله وكل من القول والامر الخ (قوله وكل من القول والامر مشترك الخ) قال شيخ الاسلام نبه به على ان ما اقتضاه كلام المصنف هنا من ان الامر حقيقة فى اللفظى والنفسى مخالف لما اختاره فى مبحث الاخبار من ان الكلام المنوع الى الامر وغيره حقيقة فى النفسى مجاز فى اللفظى اه وجه الاقتضاء المذكور ان ذلك هو المتبادر من حد كل منهما اذ العادة غير جارية بحد المعنى المجازى (قوله مشترك بين النفسى واللفظى) فان قلت اذا كان القول مشتركا أو مجازا فى اللفظ عند المصنف كما اقتضاه قول الشارح على قياس قول المحققين الخ أشكل دخوله بلا قرينة فى الحدين على الاول وفى حد اللفظى على الثانى (قلت) القرينة موجودة وهى فى اللفظى وصف القول بالدال لان المتبادر من القول الموصوف بذلك هو اللفظى وفى النفسى وصفه بالمقتضى لان اللفظى لا يوصف به فى العادة فليتأمل (قوله على قياس قول المحققين الخ) فيه أمران * الاول انه يدل على ان قياس مختار المصنف فى الكلام الآتى فى مبحث الاخبار من انه مجاز فى اللفظى عدم الاشتراك وان كلا من القول

بينهما ثابتة فى بعض النسخ وبها تستفاد حكاية الاشتراك بين الاثنين الاشهر منه بين الخمسة ويؤخذ من قوله حقيقة فى كذا حد اللفظى به فاما النفسى وهو الاصل أى العمدة فقال فيه (وحده اقتضاء فعل غير كف مدلول عليه) اى على الكف (بغير) لفظ (كف) فتناول الاقتضاء أى الطلب الجازم وغير الجازم لما ليس بكف ولما هو كف مدلول عليه بكف ومثله مرادفه كاترك وذر بخلاف المدلول عليه بغير ذلك أى لا تفعل فليس بامر وسمى مدلول كف أمرا لا نهيا موافقة للدال فى اسمه ويحد النفسى أيضا بالقول المقتضى لفعل الى آخره وكل من القول والامر مشترك بين النفسى واللفظى على قياس قول المحققين فى الكلام الآتى فى مبحث الاخبار

والامر مجاز فى اللفظى * والامر الثانى ان هذا الا ينافى ان الاشتراك المذكور مصرح به فلم يرد
اثبات الاشتراك بمجرد القياس المذكور بل أراد بيان ان هذا على طريقة ما يأتى وانه موافق له
ومبنى عليه وفيه اشارة الى انه قياس مختار المصنف الآتى مخالفته فى الاشتراك هنا وبذلك
يندفع ما أورده الكمال هنا (قوله ولا يعتبر فيه علو ولا استعلاء وقيل يعتبران واعتبرت المعتزلة)
فيه أمور * الاول ان من فوائد هذا الكلام الجواب عما يورد على المصنف من ان تعريفه
غير مانع اذ يدخل فيه ما ليس بامر وهو ما انتفى فيه العلو والاستعلاء أو أحدهما مع انه ليس
بامر لاعتبارهما أو أحدهما فيه وحاصل الجواب منع اعتبارهما أو احدهما فيه فدخول
ما انتفيا فيه أو أحدهما فيه صحيح لانه من افراده والى هذا الامر الاشارة بقول الشارح حتى
يعتبر فى حده أيضا * والثانى ان حاصل ما حكاه المصنف أربعة مذاهب فى اعتبار العلو والاستعلاء
أصحها انه لا يعتبر واحد منهما * والثانى انه يعتبر كل منهما وبه جزم ابن القشيرى والقاضى عبد
الوهاب كما حكوه عنهما والثالث انه يعتبر العلو فقط واليه ذهب المعتزلة ومن ذكر معهم والرابع
انه يعتبر الاستعلاء واليه ذهب أبو الحسين ومن ذكر معه واذا علمت ذلك علمت خطأ الكورانى
حيث قال قوله وقيل يعتبران اذ يعتبر كل واحد بانفراده عند طائفة وانما قلنا ذلك لان
اعتبارهما معا لم يقل به أحد وقد أشار فى المتن الى تعيين القائل بكل واحد من القيدين فقال
واعتبرت المعتزلة وأبو اسحق الشيرازى وابن الصباغ والسمعانى العلو وأبو الحسين والآمدى
والامام وابن الحاجب الاستعلاء فقوله واعتبرت بيان وتفصيل لقوله يعتبران فالاولى عدم
الواو اه ومن أقرب أسباب وقوعه فى هذا الخطا انه مع ضعف اطلاعه وتتبعه لم ير هذا القول
المعتبر للامرين معا فيما وقف عليه من كتب الفن فتوهم انه لم يقل به أحد فجزم بناء على توهمه
بنفيه وبتأويل عبارة المصنف على ما ذكره وبأولوية عدم الواو الواجبة الاثبات وهذا خطأ
على خطا ومجازفة واضحة ولا حول ولا قوة الا بالله * والثالث انه وان لم يعتبر شئ مما ذكر لم يظهر
صدقه على نحو رب اغفر لى مع انه من افراده على القول الصحيح وذلك لان الامر اما طلب جازم
بحيث لا مندوحة فى ترك المأمور به أو بحيث يترتب الوعيد على تركه وذلك لا يتصور هنا واما
طلب غير جازم بحيث يترتب الثواب على الفعل دون الترك أو بحيث يترجح الفعل ويلام على
الترك وهو غير متصور هنا أيضا والوجوب بالمعنى اللغوى المعلوم مما يأتى يعتبر فيه الجزم بحيث
لا يكون فى الترك سعة والظاهر انه لا يتصور هنا أيضا فالوجه اعتبار ما يدخله فيه أو اخراجه
عن افراده وتخصيصه باسم الدعاء وكذا يقال فى نحو لا تؤاخذنا فليتأمل (قوله قال عمرو بن
العاصى لمعاوية أمرتك أمرا جازما فعصيتنى) صريح فى تصور الامر حقيقة بقسميه الجازم
وغيره فى حق غير الله تعالى فليتأمل معنى الجازم وغيره حينئذ ويحتمل ان الجازم ما يستحق مخالفه
المعاتبة او المقاطعة أو نحوهما او غير الجازم ما يستحق مخالفه مجرد اللوم والانكار (قوله واعتبر
أبو على وابنه ارادة الدلالة باللفظ على الطلب) أقول هذا مما يحتاج الى البيان وذلك لانه ان
اريد بالطلب الطلب النفسى توجه انه قسم من الكلام النفسى والمعتزلة ومنهم أبو على وابنه
ينفونه وان أراد به الارادة كما هو الانسب بقول المصنف والامر غير الارادة خلافا للمعتزلة
نافاه قول المنهاج واعترف أبو على وابنه بالتغاير أى بان الطلب غير الارادة وممن أقره عليه

(ولا يعتبر فيه) أى فى
مسمى الامر نفسيا ولفظيا
حتى يعتبر فى حده أيضا
(علو) بان يكون الطالب
على الرتبة على المطلوب منه
(ولا استعلاء) بان يكون
الطلب بعظمة لاطلاق
الامر دونهما قال عمرو بن
العاصى لمعاوية رضى الله
عنهما
امرتك أمرا جازما فعصيتنى
وكان من التوفيق قتل ابن
هاشم
هو رجل من بنى هاشم خرج
من العراق على معاوية
فامسكه فاشار عليه عمرو
بقتله فخالفه وأطلقه لحلمه
فخرج عليه مرة أخرى
فأنشده عمرو البيت فلم يرد
بابن هاشم على بن أبى طالب
رضى الله عنه ويقال أمر
فلان فلانا برفق ولين (وقيل
يعتبران) واطلاق الامر
دونهما مجازى (واعتبرت
المعتزلة) غير أبى الحسين
(وأبو اسحق الشيرازى
وابن الصباغ والسمعانى
العلو وأبو الحسين) من
المعتزلة (والامام) الرازى
(والآمدى وابن الحاجب
الاستعلاء) ومن هؤلاء
من حد اللفظى كالمعتزلة

فانهم ينكرون الكلام النفسى ومنهم من حد النفسى كالآمدى (واعتبر أبو على وابنه) أبو هاشم من المعتزلة زيادة على العلو (ارادة الدلالة باللفظ على الطلب) فاذا لم يرد به ذلك لا يكون أمرا لانه يستعمل فى غير الطلب كالتهديد ولا مميز سوى الارادة قلنا استعماله فى غير الطلب مجازى بخلاف الطلب فلا حاجة الى اعتبار ارادته (والطلب بديهى) أى متصور بمجرد التفات النفس اليه من غير نظر لان كل عاقل يفرق بالبديهة بينه وبين غيره كالاخبار وما ذاك الا لبداهته فاندفع ما قيل من ان تعريف الامر بما يشتمل عليه تعريف بالاخفى بناء على انه نظرى (والامر) المحدود باقتضاء فعل الى آخره (غير الارادة) لذلك الفعل فانه تعالى أمر من علم انه لا يؤمن بالايمان ولم يرده منه لامتناعه (خلافا للمعتزلة) فيما ذكر فانهم لما أنكروا الكلام النفسى ولم يمكنهم انكار الاقتضاء المحدود به الامر قالوا انه الارادة

المصنف فى شرحه لكن كلام الامام فى المحصول يدل على ان ذلك الطلب هو الارادة حيث قال المسئلة الرابعة ذهب أبو على وأبو هاشم الى أن ارادة المأمور به تؤثر فى صيرورة صيغة افعل أمرا وهذا خطأ من وجهين الى أن قال الثانى أى من الوجهين ان صيغة افعل دالة بالوضع على المعنى وذلك المعنى هو ارادة المأمور واذا كانت الارادة نفس المدلول وجب ان لا تفيد الصيغة الدالة عليها صفة قياسا على سائر المسميات والاسماء اه قال القرافى قوله لا تفيد الصيغة الدالة عليها صفة لانها مدلولها عند الخصم اه فانظر قوله وذلك المعنى هو ارادة المأمور الخ وقول القرافى لانها مدلولها عند الخصم فان فى ذلك تصريحا بان مدلول الصيغة عندهما هو الارادة وهو مقتضى اطلاق قول المصنف الآتى والامر غير الارادة خلافا للمعتزلة وقد ذكر جمع منهم المصنف والعضد مذهب أبى على وابنه بغير هذا والعبارة للعضد قال قوم صيغة افعل أى الامر صيغة افعل بارادات ثلاث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر وارادة الامتثال واحترز بالاولى عن النائم اذا صدر عنه صيغة افعل من غير ارادة وجود اللفظ وبالثانية عن التهديد والتخيير والاكرام والاهانة ونحوها وبالثالثة عن الصيغة تصدر عن المبلغ والحاكى فانه لا يريد الامتثال واعترض عليه بان فيه تهافتا لان المراد بالامر ان كان اللفظ فسد لقوله وارادة دلالتها على الامر واللفظ غير مدلول عليه وان كان المعنى فسد لقوله صيغة افعل والمعنى ليس صيغة وقد يجاب بان المراد فى أحدهما اللفظ وفى الآخر المعنى لانه يقال عليهما اه وقال المصنف واعلم ان محل الخلاف انما هو فى ارادة الامتثال واما ارادة الدلالة بالصيغة فالنزاع فيها ليس مع المعتزلة بل مع غيرهم من المتكلمين أى فهى شرط عند المتكلمين دون الفقهاء كما صرح به الاسنوى واما ارادة احداث الصيغة فتلك شرط من غير توقف وقد حكى قوم فيها الاتفاق ثم حكى عن بعضهم عدم الاشتراط وقال انه ضعيف لا يعتمد عليه اه ولا يخفى مخالفة ما ذكره فى محل الخلاف لما فى جمع الجوامع عن أبى على وابنه (قوله والطلب بديهى) قال الكورانى لما أخذ الاقتضاء الذى هو مرادف للطلب فى تعريف الامر ومعرفة الحدود موقوفة على معرفة الحد واجزائه والاقتضاء ليس بمعلوم فيحتاج الى تعريفه أشار الى استغنائه عن التعريف لكونه بديهيا هذا وكان الاولى ان يقدم هذا الكلام على تعريف الامر لكونه قسما من أقسام الطلب ثم يقسمه ثم يشرع فى البحث عن كل قسم اه فى النسخة الواقعة لى وفيه سقم فيحتاج لتحريره وقبل الكلام عليه فان كان حاصله ان الامر من أقسام الطلب فكان ينبغى البداءة بذكره ثم تقسيمه الى الامر وغيره ثم الاشتغال بتعريف كل قسم فجوابه انه لم يتعلق الغرض هنا بتقسيم الطلب والمقام غير محتاج الى تقسيمه والبحث بالذات عن الامر فيكفى الاقتصار على تعريفه لكن لما ورد عليه انه تعريف بالاخفى لاخذ الطلب الذى هو نظرى فيه دفعه بقوله والطلب بديهى (قوله ولم يرده منه لامتناعه) قال شيخ الاسلام أى لسبق العلم القديم بانتفائه والممتنع غير مراد بالاتفاق منا ومنهم اه وفى العضد وذكر المصنف ان الاولى فى ابطال كون الامر هو الارادة انه لو كان الامر هو الارادة لوقعت المأمورات كلها لان الارادة تخصص الفعل بحال حدوثه واذا لم توجد لم يحدث فلا يتصور تخصيصه بحال حدوثه اه قال المولى التفتازانى ومبنى هذا على ان الارادة من الله تعالى ومن العبد بمعنى

واحد وان ارادة الله تعالى فعل العبد تستلزم وقوعه وهذا لا يطابق أصول المعتزلة وتمام الحقيقة فى الكلام اه وفى شرح المنهاج للاسنوى والتزموا أى المعتزلة ان الله يريد الشئ ولا يقع ويقع وهو لا يريده اه وبهذا قد يتوقف فى ان الممتنع غير مراد عندهم وعن المواقف وشرحه قال الحكماء ارادته تعالى هى نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية قال ابن سينا العناية هى احاطة علم الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على أحسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب فى ترتيب وجود الكل منبع لفيضان الخير فى الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق وقال أبو الحسين وجماعة من رؤساء المعتزلة ارادته تعالى هو علمه بنفع فى الفعل وذلك كما يجده كل عاقل من نفسه اذ ظنه أو اعتقاده النفع فى الفعل أو علمه به يوجب الفعل ويسميه أبو الحسين بالداعية ولما استحال الظن والاعتقاد فى حقه تعالى انحصر داعيته فى العلم بالنفع ونقل عن أبى الحسين وحده انه قال الارادة فى الشاهد زائدة على الداعى وقال الحسين النجار انه أى كونه مريدا أمر عدمى وهو عدم كونه مكرها ومغلوبا وقال الكعبى هى فعله للعلم بما فيه من المصلحة وفى فعل غيره الامر به وقال أصحابنا ووافقهم جمهور معتزلة البصرة انها صفة ثالثة مغايرة للعلم والقدرة توجب تلك الصفة تخصيص أحد المقدورين بالوقوع اه وفى الطوالع نحوه وعبارته فى الاخير وقال أصحابنا وأبو على وابو هاشم والقاضى عبد الجبار انها صفة زائدة مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض اه وفى شرح المحصول للاصفهانى واعلم ان الوجوه المذكورة للدلالة على ان الطلب المدلول عليه بالامر غير ارادة المأمور به ضعيفة اما الوجه الاول وهو ان الايمان من الكافر الذى علم موته على الكفر محال مع كونه مامورا به فيلزم وجود الطلب بدون الارادة منقوض بالطلب فان ايمان هذا الشخص محال مع انه مطلوب وطلب المحال محال فوجب أن لا يكون ايمان هذا الشخص مطلوبا وهو باطل فان منعت المقدمة القائلة طلب المحال محال ادعينا البداهة ومنعنا المقدمة القائلة ان ارادة المحال محال ثم قال وأما التزام التكليف بالمحال فستبين فساده ونجيب عن الاوجه الدالة على ذلك اه (قوله مسئلة القائلون بالنفسى اختلفوا هل للامر صيغة تخصه الخ) فيه أمران الاول قال الكورانى قال امام الحرمين وتبعه كثير من المتأخرين ان هذا التردد خطا اذ لا خلاف فى انه يعبر عن الامر القائم بالنفس مثل أمرتك وعن الايجاب خاصة مثل أوجبت عليك والندب مثل ندبت لك هذا الامر انما الخلاف فى مدلول صيغة افعل ما هو وهذه العبارة قاصرة عن تلك الافادة وقال بعض الافاضل ولا يبعد ان يقال هذه التخطئة خطأ لان المراد ان الطلب هل له صيغة للدلالة عليه بهيئة بحيث لا تدل على غيره كما ان للماضى والمضارع صيغة تدل عليه كذلك ولا خلاف فى ان أمرت ومامور وأنت بكذا ونحوهما ليس كذلك لكونها أخبارا هذا آخر كلامه وفيه نظر لان قول الامام ومن تبعه ان الخلاف انما هو فى مدلول صيغة افعل ما هو وهل يخص الامر أم لا فاذا كان المراد هذا ومن ترجموا المسئلة بان الامر هل له صيغة يتناول مثل أمرت وأنت مأمور اذ يصدق على كل منهما انه صيغة تخص الامر ولا تخالف فيه ولا هو من المقصود فى شئ بل الخلاف فى ان صيغة افعل ونحوه أى شئ من معناه أى يخص الامر أم لا فالذى أبداه هذا

* (مسئلة القائلون بالنفسى) من الكلام ومنهم الاشاعرة (اختلفوا هل للامر) النفسى (صيغة تخصه) بان تدل عليه دون غيره فقيل نعم وقيل لا (والنفى عن الشيخ) أبى الحسن الاشعرى ومن تبعه (وقيل النفى للوقف) بمعنى عدم الدراية بما وضعت له حقيقة مما وردت له من أمر وتهديد وغيرهما

الفاضل من قوله المرادات الطلب هل له صيغة للدلالة عليه بهيئة بحيث لا تدل على غيره هو الذى أراده المحققون وخطؤا الترجمة المذكورة لقصورها عن المراد فكيف يخطؤن وكيف يستقيم الرد عليهم (فان قلت) فما الصواب فى الترجمة (قلت) الصواب فى الترجمة ان يقال هل صيغة افعل ونحوه مخصصة بالطلب أم لا والعجب ان المصنف قال والخلاف فى صيغة افعل ولم ينبه على فساد تلك العبارة اهـ (وأقول) أما ماذكره من النظر فهو مما لا شبهة فى صحته اذ لا شبهة فى صحة اعتراض الامام وضعف ماذكره بعض الافاضل المذكور وعدم ملاقاته لذلك الاعتراض وأما التعجب من المصنف فيماذكر فيجاب عنه اما أولا فلجواز ان لا يتعلق غرضه بالتنبيه على فساد تلك العبارة وأما ثانيا فيجوز ان يكون ترك اعتراضه على تلك العبارة تنبيها على الجواب عن اصحابها بانهم تسمحوا فى اطلاق العبارة وأرادوا بها صيغة افعل ومجرد المسامحة فى اطلاق العبارة لا فساد فيه الا بمعنى مخالفة الاولى وأما ثالثا فقوله والخلاف فى صيغة افعل المفيد للحصر أى لا خلاف الا فيها كما فى قولهم الكرم فى العرب والائمة من قريش بعد الترجمة بقوله اختلفوا هل للامر صيغة تخصه مع ظهور شموله صيغة افعل وغيرها قد يريد به التنبيه على فساد تلك العبارة وانها باطلاقها ليست محل خلاف فتأمله والامر الثانى انه قد يقال ان فى عبارته تكرارا لان قوله اختلفوا هل للامر صيغة تخصه والخلاف فى صيغة افعل حاصله بيان اختلافهم فى ان صيغة افعل تخص الامر أم لا وهذا مستفاد من قوله وترد للوجوب الخ لانه أفاد خلافا فى انها تخص الامر أم لا وجوابه منع التكرار لان المقصود بما هنا بيان اختلافهم فى ان الصيغة تخص الامر أم لا بل يشمل غيره أيضا من غير قصد الى تفصيل ذلك الغير والمقصود بما يأتى تفصيل ماوردت له من المعانى وتفصيل حكمها من كونها حقيقة فى البعض مجازا أو مشتركا فى البعض وان استفيد من سياق ذلك اختلافهم فى انها تخص الامر أم لا وهذا فى غاية الظهور (قوله وقيل للاشتراك بين ماوردت له) ظاهره ثبوت القول بالاشتراك بين جميع ماوردت له وهو ظاهر المتن فالشارح شرح المتن بما هو ظاهره ولم يلتفت الى مانقله الكمال عن شرح المختصر وشيخ الاسلام عن التلويح مما حاصله انه لم يقل أحد باشتراكها بين جميع المعانى التى وردت لها كأنه لعدم ايضاح ثبوت هذا النفى عنده أو لاطلاعه على ما يخالفه والا فالقطع حاصل باطلاع الشارح على ما فى شرح المختصر وما فى التلويح فاندفع ما أشار اليه كلام الكمال وشيخ الاسلام من الاعتراض عليه بذلك فليتأمل (قوله وترد لستة وعشرين معنى) هذا ومابعده ليس فى حيز قوله مسئلة القائلون بالكلام النفسى ولا المتن يقتضى انه فى حيزه فلا يرد على ما يأتى من حكاية المصنف مذهب عبد الجبار انه ينكر الكلام النفسى كما أورده الزركشى بناء على زعمه ان المسئلة بجملتها مفرعة على الكلام النفسى (قوله والندب والاباحة الخ) سيأتى ان الصحيح عند الجمهور انها حقيقة فى الوجوب فقط فيكون فيما عداه مجازا يحتاج لعلاقة وهى بين الوجوب وبين الندب والارشاد المشابهة المعنوية لاشتراكهما فى الطلب وبينه وبين الاباحة الاذن وهى مشابهة معنوية وكذا بينه وبين الامتنان وكذا ينبغى بينه وبين ارادة الامتثال وبينه وبين التهديد المضادة لان المهدد عليه حرام أو مكروه (قوله ويصدق مع التحريم والكراهة) لم يلتفت الى قول المصنف فى شرح المنهاج عقب ذلك كذا قيل وعندى ان المهدد عليه لا يكون

(وقيل للاشتراك) بين ماوردت له (والخلاف فى صيغة افعل) والمراد بها كل مايدل على الامر من صيغه فلا تدل عند الاشعرى ومن تبعه على الامر بخصوصه الا بقرينة كأن يقال صل لزوما بخلاف ألزمتك وأمرتك (وترد لستة وعشرين معنى (للوجوب) أقيموا الصلاة (والندب) فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا (والاباحة) كلوا من الطيبات (والتهديد) اعملوا ماشئتم ويصدق مع التحريم والكراهة

الاحرام كيف وهو مقترن بذكر الوعيد اه كأنه لعدم ارتضائه وكأنه يمنع لزوم اقتران المهدد عليه بذكر الوعيد المنافى للكراهة ويؤيد المنع قوله الآتى ويفارق التهديد بذكر الوعيد قال شيخنا الشهاب أى المتوعد به (قوله والارشاد) نقل الكمال عن المصنف كلامين فى الفرق بينه وبين الندب فليتأمل ثانيهما مع تقييد الشارح فى شرح الورقات قول الورقات والمندوب ما يثاب على فعله بقوله امتثالا فان هذا التقييد لا يوافق هذا الثانى ثم رأيت العراقى قال عقب الفرق الذى ذكره الشارح هنا فلا ثواب فى الارشاد على المشهور وفرق بعضهم بين أن يأتى بالارشد اليه بقصد امتثال الارشاد فيثاب ثواب الندب أو بقصد تحصيل المصلحة الدنيوية فلا يثاب أو بقصدهما فيثاب وهو دون القسم الاول اه وهذا موافق لما نقله الكمال ثانيا عن المصنف وما قبله موافق لما نقله عنه أولا (قوله كقولك لآخر عند العطش اسقنى ماء) قال الكمال انما يتمحض لارادة الامتثال اذا لم يكن هذا القول من السيد لعبده فان كان من السيد لعبده تصور أن يكون للوجوب بمعنى ترجيح الفعل المقتضى للمنع من الترك والندب بمعنى ترجيح الفعل من غير منع من الترك لا بمعنى الايجاب والندب اللذين هما نوعان من خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اه وفيه أمران * أحدهما انه يدل على ان الوجوب والندب يتحققان فى غير خطاب الشارع بمكن تخلف معناهما ويناسبه الاستدلال السابق بكلام عمرو وغيره فى الكلام على عدم اشتراط الاستعلاء وعلى هذا فالثواب والعقاب الاخرويين لا يتعلقان بالوجوب والندب مطلقا وانما يتعلقان بهما اذا كانا فى خطاب الشارع وحينئذ فقد يشكل ما وقع فى الورقات وغيرها من تعريف الواجب بما يثاب على فعله ويعاقب على تركه والمندوب بما يثاب على فعله ولا يعاقب على تركه من حيث عدم جمعهما فليتأمل ثم رأيت ما يأتى عن التلويح مما يفيد انقسام الوجوب الى لغوى وشرعى وأن الثواب والعقاب خاصة للثانى دون الاول وحينئذ ما فى الورقات وغيرها فى الوجوب الشرعى فليتأمل * والثانى ان هذا من حيث أمر السيد من حيث أمره لكنه اذا أمر عبده وجب عليه طاعته لان الشرع ورد بايجاب طاعته على عبده فيتحقق هناك وجوب بخطاب الشارع يثاب على فعله ويعاقب عقابا أخرويا على فعله وقد يتصور الندب أيضا الا يقال فليحمل ما قاله الكمال على ذلك لانا نقول يمنع منه قوله لا بمعنى الخ فليتأمل (قوله والاذن) أدرجه بعضهم فى قسم الاباحة قال الكمال وهو متجه اذا أريد بالاباحة رفع المنع من الفعل لا أحد الاحكام الخمسة الشرعية اه وفيه أمران * الاول انه قد يفهم منه ان الاباحة التى هى أحد الاحكام الخمسة لا تكون الا شرعية بمعنى ثابتة بخطاب الشارع لكن قياس ما قرره فى تمثيل ارادة الامتثال بقوله كقوله لآخر عند العطش اسقنى عدم انحصارها فى ذلك * الثانى انه قد يجعل الاذن أعم من الاباحة بان يكون عبارة عن رفع المنع من الفعل أعم من رفع المنع أيضا عن الترك كما فى الاباحة أولا فليتأمل (قوله والانذار نحو قل تمتعوا) لم يقل هنا وبه دق مع التحريم والكراهة كما قال فى التهديد فظاهره أنه لا يكون الا مع التحريم ولا يوقف فى ذلك على اختيار المصنف السابق فى التهديد (قوله أى التذليل والامتهان) بين به أن التسخير يطلق بهذا المعنى دفعا للاعتراض بان اللائق تسميته سخرية بكسر السين لان التسخير التعبير كما أوضح ذلك الحشمان (قوله والتكوين أى الايجاد عن العدم بسرعة) قال فى التلويح ذهب أكثر المفسرين الى أن

(والارشاد) واستشهدوا شهيدين من رجالكم والمصلحة فيه دنيوية بخلاف الندب وقدمه هنا بعد أن وضعه عقب التأديب لقوله الآتى وقيل مشتركة بين الخمسة الاول فانه منها (وارادة الامتثال) كقولك لآخر عند العطش اسقنى ماء (والاذن) كقولك لمن طرق الباب ادخل (والتأديب) كقوله صلى الله عليه وسلم لعمر بن أبى سلمة وهو دون البلوغ ويده تطيش فى الصحفة كل مما يليك رواه الشيخان امأ كل المكلف مما يليه فمندوب ومما يلى غيره مكروه ونص الشافعى على حرمته للعالم بالنهى عنه محمول على المشتمل على الايذاء (والانذار) نحو قل تمتعوا فان مصيركم الى النار ويفارق التهديد بذكر الوعيد (والامتنان) كلوا مما رزقكم الله ويفارق الاباحة بذكر ما يحتاج اليه (والاكرام) ادخلوها بسلام آمنين (والتسخير) أى التذليل والامتهان نحو كونوا قردة خاسئين (والتكوين) أى الايجاد عن العدم بسرعة نحو كن فيكون (والتعجيز) أى اظهار العجز نحو فأتوا بسورة من مثله

هذا الكلام أى قوله أن يقول له كن فيكون مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب أعنى تأثير قدرته فى المراد بالشاهد أعنى أمر المطاع للمطيع فى حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس هنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى أنه حقيقة وأن الله تعالى أجرى سنته فى تكوين الاشياء أن يكونها بهذه الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى يقول له احدث فيحدث عقب هذا القول لكن المراد الكلام الازلى القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظى المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف أيضا أزلى فلابد أن يتعلق بالمعدوم على معنى أن الشخص الذى سيوجد مأمور بذلك اه وقوله والمعنى يقول له احدث فيحدث عقب هذا القول يتأمل مع قوله لكن المراد الكلام الازلى الخ الا أن يراد بالقول فى قوله فيحدث عقب هذا القول تعلق الكلام الازلى بالايجاد والتعلق حادث وكذا قوله بهذه الكلمة يراد بالكلمة تعلق الكلام الازلى لكن على هذا ربما لا يفارق الاول الذى ذهب اليه أكثر المفسرين فليتأمل وقوله لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل أى لانه اذا أريد بكن اللفظ فاللفظ حادث فكن المكون به الشئ لفظ حادث فهو شئ فيحتاج فى تكوينه الى لفظ آخر ويتسلسل وقول الشارح أى الايجاد عن العدم بسرعة ظاهر فى الاول (قوله والاهانة) قال شيخ الاسلام وضابطه ان يؤتى بلفظ يدل على الخير أو الكرامة ويراد منه ضده وبهذا فارق التسخير اه (وأقول) بقى مفارقته الاحتقار وقد قال الاسنوى والفرق ينبغى بين الاحتقار وبين الاهانة أن الاهانة انما تكون بقول أو فعل أو ترك قول أو ترك فعل كترك اجابته والقيام له ولا تكون بمجرد الاعتقاد والاحتقار قد يحصل بمجرد الاعتقاد فان من اعتقد فى شئ أنه لا يعبأ به ولا يلتفت اليه يقال انه احتقره ولا يقال أهانه والحاصل ان الاهانة هو الانكار كقوله ذق والاحتقار عدم المبالاة كقوله بل ألقوا اه وقضية فرقه أن الاحتقار أعم مطلقا من الاهانة وأن الاهانة تكون بغير اللفظ أيضا بخلاف ماذكره شيخ الاسلام فى ضابطها فليتأمل (قوله والتسوية) قال القرافى قلنا المستعمل ههنا فى التسوية هو المجموع المركب من صيغتين من الامر مع صيغة أو وهذا المجموع هو المستعمل فى التسوية فلا يصدق عليه أن المستعمل هو صيغة الامر من حيث هى صيغة الامر وهكذا قوله التمنى كقوله * الا أيها الليل الطويل ألا انجلى * المستعمل فى التمنى هو صيغة الامر مع صيغة ألا لا الصيغة وحدها اه واعلم أنهم صرحوا بجعل التسوية من معانى الصيغة وبجعلها من معانى أو فيمكن أن يكون معنى لكل منهما بشرط مصاحبة الآخر وبه يجاب عن هذا الذى أورده القرافى وأما ما قاله فى التمنى فقد يمنع بان الصيغة وحدها قد تستعمل فى التمنى من غير توقف على صيغة الامر وان اتفق وجودها فى هذا المثال فليتأمل (قوله والدعاء الخ) قال شيخنا الشهاب فيه أن الامر اذا لم يشترط فيه علو ولا استعلاء فلم لا يكون هذا منه ويجاب بانهم لا يسمون بذلك أدبا مع البارى سبحانه اه وما أجاب به صرح به القرافى حيث قال والدعاء أمر

(والاهانة) ذق انك أنت العزيز الكريم (والتسوية) فاصبروا أو لا تصبروا (والدعاء) ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق (والتمنى) كقوله ألا أيها الليل الطويل الا انجلى بصبح وما الاصباح منك بأمثل وانما كان تمنيا لا ترجيا لانه لا طماعية فيه (والاحتقار) ألقوا ما أنتم ملقون اذ ما يلقونه من السحر وان عظم محتقر بالنظر الى معجز موسى عليه الصلاة والسلام (والخبر) كحديث البخارى اذا لم تستح فاصنع ما شئت أى صنعت

يحقق لانه طلب جازم لمصلحة الفعل وانما يمنع اطلاقه أدبا مع الله تعالى اه (وأقول) فى تحقق الجزم بل تحقق معنى الامر مطلقا فى الدعاء بحث تقدم فى قوله ولا يعتبر فيه علو ولا استعلاء فليتأمل (قوله بمعنى تذكير النعمة) اشارة الى أن المراد المعنى المجازى للانعام لا الحقيقى الذى هو اعطاء النعمة (قوله والتعجب) أى من المخاطب فالمراد التعجيب (قوله والجمهور قالوا هى حقيقة فى الوجوب فقط لغة الخ) فيه أمور * أحدها قال المصنف فى شرح المنهاج اجمعوا على أن صيغة افعل ليست حقيقة فى جميع المعانى التى أوردناها وانما الخلاف فى بعضها وقد اختلفوا فيه على مذاهب الخ وهذا يخالف ظاهر قول الشارح السابق فى أول المسئلة وقيل للاشتراك بين ما وردت له وتقدم أن الشارح اما أنه اقتصر على ظاهر المتن وأن ظاهره الاشتراك على هذا القيل بين الجميع أو انه رأى نقلا يوافقه ويخالف هذا الذى قاله المصنف * الثانى قال الكورانى فى شرحه ما نصه ثم قال المصنف ومن قال بالوجوب وهم الجمهور اختلفوا هل علم لغة أو شرعا أو عقلا والذى ذكره منقول عن القاضى أبى بكر ولكن القول بان الوجوب علم بالشرع أو بالعقل فى غاية السقوط اذ وضع المسئلة انما هو فى معنى صيغة افعل ونحوه لغة هل يختص بالطلب أم لا فلا وجه للتردد فيه اه (وأقول) حاصل اعتراضه كما ترى أن التردد فى أن كونها للوجوب باللغة أو بالشرع أو بالعقل ينافى أن وضع المسئلة أن معناها لغة هل يختص بالطلب أم لا وجوابه أما أولا فلا نسلم ان وضع المسئلة ما ذكر بل وضعها أن معنى صيغة افعل ماذا أعم من كونه لغة أولا واما ثانيا فكان منشأ هذا الاعتراض أنه توهم أن الطلب هو الوجوب ولم يدر أنه أعم من الوجوب فلا يمنع كون وضع المسئلة أن معناها لغة هل يختص بالطلب أولا التردد فى أن الوجوب الذى هو أخص من الطلب باللغة أو الشرع او العقل على ان قوله ولكن القول بان الوجوب علم بالشرع او بالعقل فى غاية السقوط اذ وضع المسئلة الخ خطأ ظاهر اذ مدلول هذه العبارة كما ترى ان سقوط القول فى نفسه سببه كون وضع المسئلة ما ذكر مع وضوح انه لا ارتباط بين كون وضعها ذلك والقول بما ذكر وأن كون وضعها ذلك لا يمنع احدا من الذهاب الى ما ذكر وانما يمنع واضعها من حيث وضعها من أن يردد فيها بين المذكورات بناء على اتحاد الطلب والوجوب الذى توهمه فتأمل * الثالث ان المفهوم من كلام الشارح فى توجيه الاقوال ان حاصل الاول انها موضوعة فى اللغة للوجوب وأن ذلك اخذ من اهل اللغة حيث يحكمون باستحقاق المخالف للامر للعقاب لكن ان اريد بالعقاب عذاب الله تعالى ففيه أن اهل اللغة من حيث انهم اهل اللغة لا يعرفون استحقاق المخالف عذابه ولا يبنون امر اللغة على ذلك وان اريد اعم اشكل توجيه القول الثانى واشكل استناد المصنف فى اختياره الآتى الى ان كون الطلب الجازم متوعدا عليه انما استفيد من الشرع وان حاصل الثانى ان معنى الصيغة لغة انما هو مجرد الطلب وأن كون الوجوب معناها انما هو فى اوامر الشرع واوامر من أوجب طاعته وقضية ذلك أن استعمالها فى تمام معنى الوجوب من حيث خصوصه مجاز لغوى لانه غير معناها اللغوى وأن كون الوجوب معناها على الاول لا يتقيد بأوامر الشرع واوامر من اوجب طاعته ويؤيد ذلك ان الصفى الهندى لما ورد على بعض أدلة كونها حقيقة فى الوجوب قوله سلمنا ذلك لكنه يدل على ان امر الله تعالى يفيد الوجوب فلم قلت ان امر غيره تعالى يفيده أجاب

(والانعام) بمعنى تذكير النعمة نحو كلوا من طيبات ما رزقناكم (والتفويض) فاقض ما أنت قاض (والتعجب) انظر كيف ضربوا لك الامثال (والتكذيب) قل فأتوا بالتوراة فاتلوها ان كنتم صادقين (والمشورة) فانظر ماذا ترى (والاعتبار) انظروا الى ثمره اذا أثمر (والجمهور) قالوا هى (حقيقة فى الوجوب) فقط (لغة أو شرعا أو عقلا مذاهب) وجه أولها الصحيح عند الشيخ ابى اسحق الشيرازى أن أهل اللغة يحكمون باستحقاق مخالف أمر سيده مثلا بها العقاب والثانى القائل بانها لغة لمجرد الطلب وأن جزمه المحقق للوجوب بان يترتب العقاب على الترك انما يستفاد من الشرع فى أمره أو أمر من أوجب طاعته أجاب بان حكم أهل اللغة المذكور مأخوذ من الشرع لايجابه على العبد مثلا طاعة سيده والثالث قال ان ما تفيده لغة من الطلب يتعين أن يكون الوجوب لان حمله على الندب يصير المعنى افعل ان شئت وليس هذا القيد مذكورا وزيد بمثله فى الحمل على الوجوب فانه يصير المعنى افعل من غير تجويز ترك

عنه بانه لا قائل بالفصل وأن حاصل الثالث أنها موضوعة لغة للوجوب الا ان المستفاد من اللغة كونها للطلب واما كون ذلك الطلب هو الوجوب فهو امر يقضى به العقل وحينئذ فمعنى قول المصنف لغة اوشرعا أنها حقيقة فى الوجوب فى اللغة اوفى الشرع ومعنى قوله او عقلا انها حقيقة فى الوجوب فى اللغة بحكم العقل اى العلم بانها لغة للوجوب طريقه العقل فليتأمل (قوله لانه المتيقن من قسمى الطلب) قال شيخنا الشهاب عليه منع ظاهر لان المتيقن هو مطلق الطلب لاخصوص أحد القسمين اه وقال الكمال بعد شرحه وقد عورض هذا الاستدلال من طرف القائل بالوجوب بان الموضوع للشئ محمول على الكامل منه الخ (وأقول) قد يرد على هذه المعارضة ان الحمل على الفرد الكامل ليس قاعدة متفقا عليها كما يعلم من التلويح وغيره بل وليست كلية فالاولى المعارضة بان الاذن فى الترك أمر زائد لا دليل عليه فليتأمل (قوله والوجوب الطلب الجازم) هذا جواب سؤال مقدر كما بينه المحشيان (فان قلت) اذا كان الوجوب هو الطلب الجازم وجب على من اعترف بان الطلب الجازم مدلول الصيغة لغة كالمصنف ان يعترف بان الوجوب لغوى وان الصيغة حقيقة فى الوجوب لغة ولا يضر كون خاصته من ترتب العقاب غير مستفادة من اللغة لان خاصة الشئ خارجة عن حقيقته فلا يضر عدم استفادتها من اللغة فى كون الصيغة حقيقة فى الوجوب فكيف صح للمصنف مع اعترافه بما ذكر أن يخالف فى كون الوجوب لغويا (قلت) يمكن أن يقال ان الوجوب ليس هو الطلب الجازم مطلقا بل الطلب الجازم الذى من شانه وصفته ترتب العقاب أى الطلب الجازم بهذا الاعتبار ولهذا قال امام الحرمين فان الوجوب عندنا لا يعقل دون التقييد بالوعيد وقال الشارح فيما سبق وان جزمه المحقق للوجوب بأن يترتب العقاب على الترك اه ولا خفاء ان الطلب الجازم بهذا الاعتبار غير مدلول الصيغة لغة لان أهل اللغة من حيث انهم أهل اللغة لا يعرفون ترتب العقاب ولا يعتبرونه فى وضع الصيغة على ان تصور كون الشئ لغويا دون خاصته عليه منع ظاهر لاستلزامه تحقق الشئ بدون خاصته فلا تكون خاصة له وحينئذ يختص كون الصيغة للوجوب على مختار المصنف كالقول الثانى بأوامر الشرع وأوامر من أوامره كأوامره كالسيد والزوج ويشكل القول الاول لان أهل اللغة من حيث انهم أهل اللغة لم يلاحظوا فى الوضع ترتب العقاب كما تقدم ذلك ولهذا قال العلامة ابن جماعة هذا الاختلاف يعنى فى أن دلالته على الوجوب بالوضع أو بالشرع كيف يستقيم وعند التحقيق من قال انه لغوى يقول هو الوجوب اللغوى لا الشرعى لان أهل اللغة لا يعرفون ذلك ومن قال انه شرعى يريد به الوجوب الشرعى قطعا وذلك أمر واضح محقق اه وقد يتوقف فى أن أهل اللغة من حيث انهم أهل اللغة لا يعرفون ترتب العقاب ولا يعتبرونه فى الوضع غاية الامر انهم لا يلاحظون العقاب المخصوص اى العقاب بالنار ولا يعتبرونه (فان قلت) هل يأتى ذلك على ان الواضع هو الله تعالى (قلت) نعم لان العرب بالاتفاق تعرف أوضاع اللغة وهم لا يعرفون المعنى الشرعى ولا يلاحظونه فى استعمالات أوضاعها فلا يكون اللفظ موضوعا لغة للوجوب الشرعى (فان قلت) على مختار المصنف كالقول الثانى اذا استعملت الصيغة فى معنى الوجوب هل تكون حقيقة لغوية أو مجازا (قلت) القياس ان تكون مجازا أما على القول الثانى فظاهر

(وقيل) هى حقيقة (فى الندب) لانه المتيقن من قسمى الطلب (وقال) أبو منصور (الماتريدى) من الحنفية هى موضوعة (للقدر المشترك بينهما) أى بين الوجوب والندب وهو الطلب حذرا من الاشتراك والمجاز فاستعمالها فى كل منهما من حيث انه طلب استعمال حقيقى والوجوب الطلب الجازم كالايجاب تقول منه وجب كذا أى طلب بالبناء للمفعول طلبا جازما (وقيل) هى (مشتركة بينهما وتوقف القاضى) أبو بكر الباقلانى (والغزالى والآمدى فيها) بمعنى لم يدروا أهى حقيقة فى الوجوب أم فى الندب أم فيهما (وقيل) هى (مشتركة فيهما وفى الاباحة وقيل فى) هذه (الثلاثة والتهديد) وفى المختصر قول انها للقدر المشترك بين الثلاثة أى الاذن فى الفعل وتركه المصنف لقوله لا نعرفه فى غيره (وقال عبد الجبار) من المعتزلة هى موضوعة (للارادة الامتثال) وتصدق مع الوجوب والندب

لان الجزم عليه غير لغوى وقد استعملت فيه وأما على مختار المصنف فلانها موضوعة فى اللغة لمطلق الجزم وقد استعملت فى الجزم المخصوص اى الجزم الذى يترتب عليه العقاب وباعتبار ذلك الخصوص وهو امر زائد على مدلولها لغة فليتأمل ثم رايت فى التلويح أثناء كلام طويل مانصه فالامر حقيقة لغوية فى الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية فى الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة يدل بعضها على الاول وبعضها على الثانى ثم قال ولا بأن أى ولا قائل بأن أوامر الشرع مجازات لغوية اه وفى حواشيه الخسروية مانصه ثم من المعلوم المكشوف ان أهل اللغة لا يفهمون من اضرب استحقاق تاركه العقاب بالنار وانما هو من جهة الشرع ولهذا ميز المصنف بين ما يفيده بحسب اللغة وبين ما يفيده بحسب الشرع فأورد كلا فى باب فان استعمل أهل اللغة الامر وأرادوا هذا الخصوص كان استعمال العام فى الخاص بخصوصه فيكون مجازا قطعا فكيف يصح قوله ولا بأن أوامر الشرع مجازات لغوية اه ومنه أيضا يظهر أن قول القائل الاول ان أهل اللغة يحكمون باستحقاق مخالف أمر سيده مثلا للعقاب ان أراد العقاب بالنار فممنوع والا لم يثبت الوجوب الشرعى الذى الكلام فيه فليتأمل (قوله المبتدا منه) أقول كان مراده بالمبتدا منه ماوقع منه باجتهاد وان كان بمنزلة الوحى اذ لا يقع منه خطأ أو لا يقر عليه (قوله وقيل بين الاحكام الخمسة) فيه خفاء بالنسبة للتحريم والكراهة لكن الاخذ بظاهره من طلب الكف عن الفعل كالصلاة فى ثوب صل عما لا يعضده عقل ولا نقل وقال الكمال وجه افادتها التحريم يظهر بما قدمناه فى وجه استفادة النهى منها اه واشار الى ماذكره فى الكلام على قول المصنف فى أول المسئلة فقيل للنفى للوقف حيث قال قال ابن برهان ذهب الشيخ وأصحابه الى أنها أى صيغة افعل بين الامر والنهى والتهديد والتعجيز والتكوين ثم قال وقوله بين الامر والنهى معناه والله أعلم ان النهى عن ضد المطلوب بصيغة افعل مستفاد بواسطتها فهو مدلول لها يحتمل لان يكون من معانيها ولولا ذكره التهديد لامكن حمل النهى فى كلامه عليه لان التهديد نهى مؤكد اه وقال شيخ الاسلام فى قوله وقيل بين الاحكام الخمسة أى بناء فى التحريم والكراهة وان لم يرد انهما وردت له صيغة افعل على ان الامر بالشئ نهى عن ضده أو على ان الصيغة وردت للتهديد وهو يستدعى ترك الفعل المنقسم الى الحرام والمكروه اه (قوله والمختار وفاقا للشيخ أبى حامد الخ) قال الكورانى فى شرح هذا الكلام مانصه أقول مختار المصنف أن صيغة افعل ونحوه حقيقة فى الوجوب لغة وفاقا لمن ذكره واذا وردت هذه الصيغة من الشارع دلت على الوجوب وهذا بعينه هو مذهب الجمهور اذ لا معنى لقولهم ان الامر للوجوب الا ماذكره المصنف اذ لا وجوب الا بالشرع وتحقيقه ان صيغة افعل ونحوه تدل على الطلب الجازم لغة وذلك الطلب الجازم المانع من النقيض هو المعرف بالوجوب الذى يعاقب على تركه ولا فائدة فى العدول عن قول الجمهور واما القول بانه عند الجمهور يحتمل ان يكون الوجوب المستفاد منها عقلا أو شرعا كما ذكره المصنف فى صدر البحث وما اختاره المصنف هو الطلب الجازم لغة وقد سبق منا هنا البطلان ذلك وأنه لا معنى له اذ الكلام فى مدلول صيغة الامر لغة ولهذا ترك المحققون ذلك الترديد اه فى النسخة

(وقال) أبو بكر (الابهرى) من المالكية (امر الله تعالى للوجوب وأمر النبى صلى الله عليه وسلم المبتدا) منه (للندب) بخلاف الموافق لامر الله أو المبين له فللوجوب أيضا (وقيل) هى (مشتركة بين الخمسة الاول) أى الوجوب والندب والاباحة والتهديد والارشاد (وقيل بين الاحكام الخمسة) أى الوجوب والندب والاباحة والتحريم والكراهة (والمختار وفاقا للشيخ أبى حامد) الاسفراينى (وامام الحرمين) انها (حقيقة فى الطلب الجازم) لغة فلا تحمل تقييده بالمشيئة (فان صدر) الطلب بها (من الشارع أوجب) صدوره منه (الفعل) بخلاف صدوره من غيره الا من أوجب هو طاعته وهذا قال المصنف غير القول السابق انها حقيقة فى الوجوب شرعا لان جزم الطلب على ذا الشرعى وعلى ذا لغوى واستفادة الوجوب عليه بالتركيب من اللغة والشرع وقال غيره انه هو لاتفاقهما فى أن خاصة الوجوب من ترتب العقاب على الترك مستفادة من الشرع وعلى كل قول هى فى غير ماذكر فيه مجاز

الواقعة لى وفيها سقم (وأقول) قال المصنف فى شرح المنهاج عقب نقله عبارة امام الحرمين مانصه وحاصل هذا الذى اختاره حمل الصيغة على الاقتضاء والطلب وقصارى المستفاد منها من جهة اللسان الطلب الجازم وكون هذا الطلب موعدا عليه شئ آخر ثابت فى اوامر الشرع بالدليل الخارجى فالوجوب مستفاد بهذا التركيب بين اللغة والشرع فقد وافق القائلين بالوجوب وان كان قد خالفهم فى هذا التركيب ثم قال ونقل المازرى فى شرح البرهان هذا الذى اختاره امام الحرمين عن الشيخ أبى حامد الاسفراينى الى أن قال وهذا الذى اختاره أبو حامد وامام الحرمين هو المختار عندنا فان الوعيد لا يستفاد من اللفظ بل هو خارجى عنه ثم قال واعلم أن هذا المذهب المختار مغاير للمذهبين اللذين حكيناهما عند حكاية القول بالوجوب فى أن ذلك هل هو بالشرع أو باللغة فتصير المذاهب أربعة الوجوب بالشرع والوجوب باللغة والوجوب بضم الشرع الى اللغة وعدم الوجوب فان قلت كيف يقال بان الوجوب مستفاد من وضع اللغة قلت هو بعيد كما أشرنا اليه ولكنه مذهب مصرح به كما عرفت ثم نقل توجيهه بانه قد ثبت فى اطلاق أهل اللغة تسمية من خالف مطلق الامر عاصيا وتقريعه وتوبيخه بالعصيان عند مجرد ذلك الامر ولا يستوجب التوبيخ الا تارك واجب فاقتضى ذلك دلالة الامر المطلق على الوجوب الى أن قال عن القاضى فى اعتراض هذا التوجيه لسنا نسلم اطلاق اللغة ما يقتضى أن مخالفة الصيغة المطلقة المعراة عن القرائن يسمى عاصيا ويستوجب التوبيخ ونقول لهم بم تنكرون على من زعم أنهم وان وبخوا تارك الامتثال بسمة العصيان فانما وبخوه عند تركه امتثال أمر شاهد قرائن أحوال الامر به دالة على اقتضاء الوجوب فليس عليكم أن تزعموا انهم يوبخون بالعصيان فى الامر المجرد عن القرائن قال واسم الامر يصدق على المجرد والمقترن فمن أين لكم أن ما أطلقوه ينصرف الى الصيغة المطلقة قال ثم نقول على وجه التنزل لسنا نسلم أن تثبت سمة العصيان وصف ذم على الاطلاق اذ قد يرد ذلك فى غير موضع استحقاق الذم فانك تقول أشرت على فلان بكذا فعصانى وعصى مشورتى وان لم تكن بمشورتك موجبا على من أشرت عليه اه ولا يخفى عليك تصريح هذا الكلام ككلام الشارح بان معنى هذا القول الذى اختاره المصنف هو أن الوجوب ليس بمجرد الطلب الجازم بل الطلب الجازم الموعد عليه من الله تعالى باعتبار أنه موعد عليه منه وأنه لما كان المستفاد من الصيغة من جهة اللسان انما هو مجرد الطلب الجازم وأما كونه موعدا عليه الذى هو المحقق للوجوب فانما استفيد من الشرع كان الوجوب مستفادا بالتركيب بين اللغة والشرع ومن هنا يتضح كل الاتضاح الفرق بين هذا المختار وقول الجمهور لان كلا من الجزم والكون موعدا عليه انما استفيد من الشرع على قول الجمهور بخلاف هذا المختار فان الجزم مستفاد عليه من اللغة وأما قول الكمال عقب كلام تقرر مانصه ويظهر منه أن محل الخلاف الوجوب بخاصته لا بمجرد الطلب الجازم دون خاصته فلا ينافى ما قلناه من أن الوجوب ليس مجرد الطلب الجازم بل الطلب الجازم الذى له تلك الخاصة وباعتبارها وان كان قد يتوهم منه انه مجرد الطلب الجازم واذا علمت ذلك علمت ما فى اعتراض الكورانى المذكور فقوله مختار المصنف ان صيغة افعل ونحوه حقيقة فى الوجوب لغة قلنا هذا ليس بصحيح لما تبين من أن الوجوب على مختاره مستفاد

من

من التركيب بين اللغة والشرع فكيف تكون صيغة افعل حقيقة فى الوجوب لغة مع عدم
استقلال اللغة بافادة معنى الوجوب بل الوجه أنها اذا استعملت فى تمام معنى الوجوب كانت
مجازا لغويا كما ذكرناه فيما سبق ويؤيده ما تقدم عن حواشى التلويح وقوله وهذا بعينه مذهب
الجمهور قلنا ممنوع لما ظهر من الفرق بينهما وتصريح المصنف بتغايرهما وقوله اذ لا معنى
لقولهم ان الامر للوجوب الا ما ذكره المصنف ان أراد به أن معنى الصيغة لغة وشرعا عندهم
هو معناها عنده كذلك فقد تبين أنه ليس الامر كذلك وأن مذهبه فى معناها مغاير لمذهبهم فيه
وان أراد شيأ آخر فليس الكلام فيه وقوله اذ لا وجوب الا بالشرع لا يجدى شيأ لانه مع تغاير
مذهبه ومذهبهم على الوجه الذى بيناه لم يكن الوجوب على كل منهما الا بالشرع أما على مذهبه
فلان الكون موعدا عليه المعتبر فى معنى الوجوب كما علم مما تقدم ليس الا بالشرع وأما على
مذهبهم فلذلك ولكون الجزم شرعيا أيضا فكون الوجوب لا يكون الا بالشرع لا يقتضى
توافق مذهبه ومذهبهم ولا دلالة له على ذلك على أن نسبة كون الوجوب بالشرع الى الجمهور
لا يوافق المتن اذ قضيته أن الجمهور مختلفون فى أنه بالشرع أو غيره وقوله وتحقيقه الخ يرد عليه
وراء اقتضائه أن تمام معنى الوجوب لغوى ألا ترى الى قوله يدل على الطلب الجازم لغة وذلك
الطلب الجازم الى قوله هو المعرف بالوجوب وذلك خلاف مذهب الجمهور من أنه شرعى أن
قوله وذلك الطلب الجازم المانع من النقيض هو المعرف بالوجوب الذى يعاقب على تركه ممنوع
عند المصنف على مختاره بل الطلب الجازم أعم من الوجوب اذ الوجوب الطلب الجازم مع
زيادة قيد الكون موعدا عليه وباعتبار ذلك كما تقدم بيانه أخذا من شرح المنهاج للمصنف
وقوله ولا فائدة فى العدول الخ يرده أنه ظهرت الفائدة بظهور تغاير المذهبين وقوله وأما القول
بان عند الجمهور الى قوله اذ الكلام فى مدلول صيغة الامر لغة يرده أن قوله وقد سبق منا هنالك
بطلان ذلك اشارة الى ما حكيناه عنه فيما تقدم من قوله ولكن القول بان الوجوب علم بالشرع
أو بالعقل فى غاية السقوط اذ وضع المسئلة انما هو فى معنى صيغة افعل ونحوها اهـ وقد سبق
منا بيان بطلانه فيبطل ما بناه هنا عليه من هذا الاعتراض فليتأمل نعم لنا اشكال فى مختار
المصنف وهو أنه ان أراد بالتركيب الذى ادعاه ان الطلب الجازم الذى هو جزء الوجوب
المركب غير مستفاد من الشرع وانما استفيد من اللغة فهو مشكل والظاهر انه ممنوع بل كما
استفيد التوعد من الشرع استفيد منه أيضا الطلب وجزمه بل لا تتصور افادته التوعد بدون
افادته الطلب الجازم المبنى عليه ذلك التوعد وان أراد انه أيضا مستفاد من الشرع فلا حاجة
الى دعوى التركيب بل لا وجه لها بل الوجوب بتمامه مستفاد من الشرع وغاية الامر أن
جزأه مستفاد من اللغة أيضا لكن هذا لا يوجب تركيبه اللهم الا أن يجاب بان المراد أن
الشارع لم يتصرف فى هذه الصيغة بالنسبة للطلب الجازم وانما استعملها فيه على قانون اللغة
فافادتها الطلب الجازم انما هو باعتبار اللغة ولا يخفى اشكاله أيضا اذ يلزم عليه استعمال اللفظ
فى معنى مركب مستندا فى استعماله بالنسبة لبعض منه الى اللغة وبالنسبة لبعضه الآخر الى
الشرع ولا نظير له ويلزم ان لا تكون الصيغة حقيقة فى معنى الوجوب لا لغة ولا شرعا اذ معناه
ليس بتمامه لغويا ولا شرعيا فليتأمل * واعلم ان الوجه فى المقام انقسام الوجوب الى لغوى

وشرعى بمعناهما المتقدم عن التلويح وأن الصيغة حقيقة لغوية بالنسبة الى الاول وشرعية
بالنسبة الى الثانى وقضية ذلك انها بالنسبة اليه من المنقولات الشرعية وعلى هذا يحمل قوله
فان صدر من الشارع أوجب الفعل أى لان الصيغة منقول شرعى الى وجوب الفعل وجوبا
شرعيا (قوله وفى وجوب اعتقاد الوجوب قبل البحث خلاف العام) قال الكورانى وفى شروحه
أى المتن ان الاصح يجب اعتقاد الوجوب كما فى العام يجب اعتقاد عمومه وفيه نظر لان الخلاف
فى العام انما ذكره المحققون فى الحمل على العموم قبل البحث عن المخصص قال صاحب التلويح
حكم العام التوقف فيه عند عامة الاشاعرة حتى يقوم دليل عموم أو خصوص وعند جمهور
العلماء اثبات الحكم فى جميع ما يتناوله اللفظ قطعا ويقينا عند مشايخ العراق من الحنفية
وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعى فاذا كان تناوله له ظنا عنده فكيف
يجب اعتقاد عمومه وكذلك حمله الامر على الوجوب مشروط بعدم الصارف عنه كما هو شأن
الحقيقة مع أن المجاز علته التبادر الى الفهم قبل الفحص عن الصارف ولا شك ان الظهور انما
يفيد الظن لا الاعتقاد فالحق ان يقال يجب حمله على الوجوب لا أنه يجب اعتقاد الوجوب اه
فى النسخة الواقعة لى مع اصلاح لبعضه بمراجعة التلويح وآخر ما نقل عن التلويح هو قوله
وهو مذهب الشافعى وعقبه فى التلويح بقوله والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب
العمل دون الاعتقاد اه (وأقول) قال امام الحرمين فى البرهان ما نصه اذا وردت الصيغة
الظاهرة فى اقتضاء العموم ولم يدخل وقت العمل بموجبها فقد قال أبو بكر الصيرفى من أئمة
الاصول يجب على المتعبدين اعتقاد العموم فيها على جزم ثم ان كان الامر على ما اعتقده فذاك
وان تبين الخصوص تغير العقد وهذا غير معتد به عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء
وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار فى عناد ونحن نقول لمن ينتحل هذا المذهب أيجوز أن
يتبين الخصوص بالآخرة فان قال لا فقد رد ورود الخصوص متأخرا محالا اذا ويتصل القول
فى ذلك بالرد على الذين أوجبوا اتصال البيان بورود الخطاب وأبو بكر هذا من الرادين على هؤلاء
فى تصانيفه وان زعم صاحب هذا المذهب ان تبين الخصوص ممكن فكيف يتصور جزم العقد
مع اشتماله على تجويز أن يتبين الامر على خلاف ما جزم به العقد به والتردد والجزم متناقضان
والذى يكشف الغطاء عن هذه المسئلة ان المتعبد قبل أن ينجز العمل يتردد وقد يغلب على ظنه
العموم لظهور اللفظ فى اقتضائه الى آخر ما أطال به وقد نقل ذلك عنه وأقره عليه من بعده من
المحققين بعضهم بلفظه كالاصفهانى فى شرح المحصول وبعضهم بمعناه كالقرافى فى شرح
المحصول وكالمصنف فى شرح المنهاج فقد اتفق الامام ومن تبعه على منع تصور حصول الاعتقاد
الجازم بالعموم بل افادت عبارة الامام أيضا دون عبارة من نقل عنه بالمعنى منع تصور حصول
الظن بما ذكر كليا ألا ترى الى قوله يتردد وقد يغلب على ظنه العموم ولا شبهة فى انه لا محيص عن
ذلك اذ الجزم مع احتمال المخصص محال وكذا الظن كليا مع قوة الاحتمال وتعارض القرائن
فى بعض المواضع وحينئذ يشكل تصحيح الشارح وجوب اعتقاد العموم سواء أراد بالاعتقاد
الاعتقاد الجازم او مجرد الظن الذى هو الادراك الراجح وتعقب الكورانى فى التنظير فيه الا أن
ما اقتضاه كلامه من حصول الظن كليا ممنوع لما بيناه وأما توجيه الكمال لما صححه الشارح

(وفى وجوب اعتقاد الوجوب) فى المطلوب بها (قبل البحث) عما يصرفها عنه ان كان (خلاف العام) هل يجب اعتقاد عمومه حتى يتمسك به قبل البحث عن المخصص الاصح نعم كما يأتى

بانه مأخوذ من قول المصنف فيما يأتي ويتمسك بالعام الخ وان لم يكن في عبارة المتن هنالك تصريح بوجوب اعتقاد العموم لان التمسك فرع وجوب اعتقاد العموم ففيه نظر لا يخفى مما تقرر وما ادعاه من الفرعية ممنوع ومما يؤيد منعه قول التلويح السابق حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد (لا يقال) لا اشكال على الشارح ولا مخالفة في كلامه لما قاله الامام وموافقوه لان كلامهم في اعتقاد ارادة العموم من اللفظ وكلامه في ثبوت العموم للفظ ولا شك في ثبوته للفظ سواء أريد منه أم لا (لانا نقول) هذا لا يصح ان يكون محل نزاع كما لا يخفى فتعين ان يريد اعتقاد ارادة عمومه نعم لا اشكال في الحقيقة على الشارح بل على المصنف لان تصحيح الشارح على لسان المصنف وحكايته لمقتضى عبارته لان احالة المصنف وجوب اعتقاد الوجوب على مسئلة العام تقتضي ان مراده فيها وجوب اعتقاد العموم لانه المناظر لما هنا ويمكن ان يجاب بحمل الكلام على حذف المضاف أي اعتقاد اعتبار عمومه وثبوت حكمه بحسب الظاهر حيث لم يظهر صارف عنه لظهوره انه مع ظهوره لا يعتد بالعموم وحاصله انه يجب عند انتفاء ظهور الصارف المذكور اعتقاد اعتبار العموم وثبوت حكمه بحسب الظاهر ليتأتى التمسك والعمل به لان العموم هو المعنى الاصلي الحقيقي قطعا للفظ فيجب اعتباره حيث لم يظهر الصارف عنه ومن هنا تظهر الفرعية التي ادعاها الكمال اذ ما لم يعتقد اعتبار العموم لا يمكنه التمسك به فوجوب التمسك به كما هو المراد كما هو ظاهر يتوقف على وجوب اعتقاد اعتبار عمومه (لا يقال) كيف يحصل الاعتقاد المذكور مع احتمال توقف الاعتبار على البحث (لانا نقول) هذا الاحتمال غير معتبر عند هذا القائل لما قام عنده من أدلة عدم التوقف كظهور اللفظ في العموم مع كون الاصل عدم المخصص كما في سائر الفروع فانه يحصل للمجتهد الظن فيها من الدليل مع مشروطية اعمال ذلك الدليل عند غيره بالا يقول هو به مما هو مفقود فيه ويجري نظير هذا الجواب وما يتعلق به فيما هنا من اعتقاد الوجوب فالمعنى انه يجب اعتقاد اعتبار الوجوب وثبوت حكمه بحسب الظاهر حيث لم يظهر صارف عنه لانه الحقيقة والاصل عدم الصارف عنها ولعمري انه جواب حسن قريب يمكن حمل كلام الصيرفي عليه فيندفع عنه تشنيع الامام وموافقيه فليتأمل واذا علمت ذلك علمت جواب ما أورده الكوراني ومافي كلامه فقوله انما ذكره المحققون في الحمل على العموم قبل البحث عن المخصص قلنا لو سلمنا هذا الحصر بالنسبة لجميع المحققين لكن ذكرهم له بالنسبة للحمل أي لوجوبه فانه مراد القائل بالحمل قطعا اذ لا يجوز عنده اخراج شئ من الافراد عن الحكم كما لا يخفى لكن ذكرهم له يستلزم ثبوته بالنسبة لوجوب اعتقاد اعتبار العموم اذ لا يتأتى مع عدم وجوب اعتقاد اعتباره وجوب الحمل على العموم كما هو ظاهر بل لو سلم عدم استلزامه ثبوته بالنسبة لما ذكر لم يدفع ذلك ما قاله الشراح لجواز ان يكون غير المحققين ذكروا مسئلة الاعتقاد أيضا فتبعهم الشراح والتعويل على قول غير المحققين واقع كثيرا في سائر العلوم خصوصا في كلام الفقهاء ونحوهم كما لا يخفى على انه متى سلم لمثل الكوراني ان من رسمهم بالمحققين هم جميع المحققين وان جميع من عداهم خارج عن المحققين وقوله قال صاحب التلويح الى قوله ولا شك ان الظهور انما يفيد الظن قلنا هذا مسلم في العموم بحسب نفس الامر اما بحسب الظاهر والحكم كما هو المراد فالظهور يفيد اعتقاده

(فان ورد) الامر أى افعل

بل العلم به للقطع بان من لا يوجب البحث فليس حكم الله عنده فى الظاهر الا العمل بالعموم ونظير ذلك ما قاله السيد وغيره فى تعبيرهم فى حد الفقه بالعلم بالاحكام مع انه ظن المجتهد حيث قالوا ما ملخصه ان المجتهد اذا ظن ان كذا حكم الله فى الواقع علم قطعا انه حكمه بحسب الظاهر فى حقه وحق مقلديه على انه يجوز أن يراد بالاعتقاد ما يشمل الظن فلا اشكال به مطلقا وقوله فالحق أن يقال يجب حمله على الوجوب لانه يجب اعتقاد الوجوب قلنا قد تبين ان المراد وجوب اعتقاد اعتبار الوجوب وثبوت مقتضاه بحسب الظاهر ولا اشكال عليه على انه يرد على ما زعم انه الحق انه لا معنى للحمل على الوجوب الا اعتقاد الوجوب فما زعم انه الحق هو عين ما منعه من حيث لا يدرى قال القرافى فى شرح المحصول البحث الثانى عشر فى الفرق بين الوضع والاستعمال والحمل فانها تلتبس على كثير من الناس الى ان قال واما الاستعمال فهو اطلاق اللفظ وارادة مسماه بالحكم وهو الحقيقة أو غير مسماه لعلاقة بينهما وهو المجاز والحمل اعتقاد السامع مراد المتكلم من لفظه فمعنى قول العلماء ان الشافعى رضى الله عنه حمل قوله تعالى يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء على الاطهار أى اعتقد انها مراد الله من الآية وان أبا حنيفة رضى الله عنه حمل الآية على الحيض أى اعتقد انها مراد الله تعالى منها فيؤل الحمل الى دلالة اللفظ اه وقال قبل ذلك البحث الحادى عشر فى الفرق بين دلالة اللفظ والدلالة باللفظ أول ما سمعت هذه العبارة من الشيخ شمس الدين الخسروشاهى وكان يقول هذا الموضع خفى على الامام فخر الدين وحصل بسبب التباسهما عليه خلل كثير فى كلامه ثم انى أنا بعد ذلك تصفحت المواضع التى وقع فيها الخلل فى المحصول فوجدتها نحوا من ثلاثين موضعا سيقع التنبيه عليها فى مواطنها ودلالة اللفظ هى ما تقدم بيانه على اختلاف تلك الطرق الثلاث وانفرع على أحدها تعين الفرق ويقرب البحث ولتكن الدلالة فهم السامع وأما الدلالة باللفظ فهى استعمال اللفظ اما فى موضوعه وهى الحقيقة أو فى غير موضوعه لعلاقة بينهما وهى المجاز واما استعماله لغير علاقة قال العلماء هو وضع مستأنف من ذلك المستعمل كما اذا قال اسقنى كبرا أو اسقنى الماء ويريد بذلك طلاق امرأته وهذه الباء فى قولنا الدلالة باللفظ باء الاستعانة لان المتكلم استعان بلفظه على افهامنا ما فى نفسه كما نستعين بالقلم على الكتابة والقدوم على النجارة اذا تقرر ضابط الحقيقتين فيقع الفرق بينهما فى خمسة عشر فرقا أحدها ان دلالة اللفظ صفة السامع والاخرى صفة المتكلم وثانيها ان دلالة اللفظ محلها القلب لانه موطن العلوم والظنون والاخرى محلها اللسان وقصبة الرئة وثالثها ان دلالة اللفظ علم أو ظن والاخرى أصوات منقطعة الى ان قال وثالث عشرها ان دلالة اللفظ حقيقة واحدة لا تختلف فى نفسها لانها اما علم أو ظن وهما أبدا الدهر على حالة واحدة والدلالة باللفظ وهى استعماله تختلف فتارة يجب فى الاستعمال تقدم خبر المبتدا وتارة لا يجب وتارة يجب تقديم الفاعل وتارة لا يجب الى غير ذلك من اختلاف أوضاع اللغة العربية والعجمية والعرفية الى آخره انتهى (فان قلت) لعله أراد بالحمل معنى آخر صحيحا (قلت) لا يظهر له هنا معنى صحيح ومن ادعى ذلك فعليه البيان فان قلت يمكن ان يراد به العمل بمعنى الاتيان بالواجب قلت لا وجه لارادة هذا فى المقام كما هو ظاهر فليتأمل (قوله أى افعل) اشارة الى ان المراد الامر اللفظى قال شيخنا الشهاب بقرينة

(بعد حظر) المتعلقه (قال الامام) الرازى (اواستئذان) فيه (فللاباحة) حقيقة لتبادرها الى الذهن فى ذلك لغلبة استعماله فيها حينئذ والتبادر علامة الحقيقة

الورود انتهى (وأقول) انما يظهر كون الورود قرينة لو كان اتصاف اللفظى به حقيقة دون النفسى وفيه نظر اذ كل منهما من المعانى وهى لا توصف به حقيقة ولهذا قال الشارح فى شرح قول المصنف وان ورد سببا وشرطا ومانعا وصحيحا وفاسدا فوضع مانصه و وصف النفسى بالورود مجاز كوصف اللفظى به الشائع انتهى الا ان تكون القرينة باعتبار شيوع اللفظى واقوى من ذلك الاستدلال بقوله فللاباحة وقوله للوجوب اذ النفسى الذى هو الاقتضاء لا يكون للاباحة اذ لا اقتضاء فيها ولا يكون للوجوب لاقتضاء ذلك المغايرة بل هو نفس الوجوب اذ الاقتضاء الوارد بعد الحظر هو نفس الوجوب على هذا القول وذكر الكمال فائدة لقوله أى افعل لا مانع من أرادته مع ماقلناه فليتأمل (قوله بعد حظر) ظاهر اقتصارهم على الحظر عدم جريان هذا الخلاف فى وروده بعد نهى التنزيه بل يتفق حينئذ على انه للوجوب على أصله (قوله قال الامام أو استئذان) هذا لا ينافى قول الامام بالوجوب مع ابى الطيب وغيره كما يأتى لان المقصود بهذا ان الامام جعل مابعد الاستئذان من محل الخلاف أيضا وعبارته الامر الوارد عقب الحظر والاستئذان للوجوب خلافا لبعض أصحابنا ثم رأيت الزركشى وغيره نبهوا على ذلك (قوله فللاباحة الخ) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب هذا يكون مقيدا لما سبق من انها حقيقة شرعية فى الوجوب فقط الا أن يقال انها هنا حقيقة شرعية أو عرفية انتهى وقوله مقيدا لما سبق أى بناء على موافقة هذا القائل على ماسبق والا لم يتأت التقييد وقوله الا ان يقال الخ كان مراده منه الجمع بين هذا وماسبق وعدم التقييد بأن الذى سبق ان الصيغة حقيقة لغوية فى الوجوب فقط والذى هنا حقيقة شرعية أو عرفية فى الاباحة وفيه نظر لان ماسبق لم ينحصر فى القول بانه فى الوجوب حقيقة لغوية هذا وقد بين الكمال ان المراد انها هنا حقيقة شرعية واستدل على ذلك من كلامهم * والثانى قال الصفى الهندى اختلفوا فى الامر الوارد بعد الحظر فالجمهور على انه لا أثر لتقدم الحظر وان الامر فى اقتضاء مقتضاه من الوجوب أو الندب أو غيرهما بعده كما هو قبله ومنهم من قال ان تقدم الحظر قرينة صارفة له عن مقتضاه الى الاباحة وان كان قبله مقتضيا للوجوب ومنهم من فصل وقال ان كان الحظر السابق عارضا لعلة عرضت وعلقت الصيغة بزوال تلك العلة كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا وقوله عليه الصلاة والسلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحى لاجل الدافة التى دفت فالآن فادخروها فعرف الاستعمال يدل على انه لرفع ذلك الحظر السابق فقط فيرجع حكمه الى ما كان قبل الحظر من أباحة أو ندب أو ايجاب وان احتمل ان يكون مقتضيا لمقتضاه من ايجاب أو ندب نظرا الى الوضع وان لم يكن كذلك فالصيغة مبقاة على مقتضاها على ما كانت قبله ان كانت للوجوب فللوجوب وان كانت للندب فللندب وان كانت مترددة بينهما فكذلك لكن القائلون بالتوقف كالغزالى زادوا ههنا احتمال الاباحة فان الصيغة عندهم لم تكن محتملة لها قبله وقالوا قرينة سبق الحظر ترجح احتمال الاباحة وان لم تعينه انتهى واعلم ان مارجحه المصنف من الاباحة يشكل بما اشتهر من قاعدة ما كان ممتنعا اذا جاز وجب وربما عبر بأنه اذا جاز صدق بالواجب فانه لزم على مارجحه ان الممتنع جاز ولم يجب لشمول الجواز بعد المنع للامر بعده ولا يظهر الفرق بينهما بان ما نحن فيه محله اذا وردت صيغة افعل بعد الحظر

وتلك القاعدة اذا ورد جواز شئ هو محظور اذ هذا لا يقتضى معنى فارقا بينهما بل قد يقال
ورود صيغة افعل بعد الحظر أولى بالوجوب من ورود الجواز بعده لانه اذا اقتضى ورود
الجواز بعد الحظر الوجوب فاقتضاء الصيغة الموضوعة للوجوب أولى ولان ما نحن فيه محله اذا
كان الحظر السابق منصوصا عليه بعينه وتلك القاعدة اذا لم يكن منصوصا عليه بعينه كالختان
فان قطع القلفة لم يقع نص على تحريمها بعينها بل دخل تحريمها تحت تحريم قطع عضو الانسان
مثلا لان المصنف صرح بان من افراد تلك القاعدة أكل الميتة مع أن حرمتها منصوصة بعينها
فالموافق لتلك القاعدة ترجيح الوجوب وهو المنقول عن الجمهور كما تقدم فى كلام الصفى وقد
عبر المصنف فى منع الموانع عن تلك القاعدة بعبارات فقال فصل وسألتم عن قاعدة كون الشئ
ممنوعا لو لم يجب ونقضتموها بسجود السهو قال واعلموا ان هذه القاعدة شهيرة فى المذهب معزوة
الى أبى العباس بن سريج ثم قال وقد تكلمنا عليها طويلا فى كتاب الاشباه والنظائر وملخص
ما قلنا انه نقل عن أبى العباس ما تحرير العبارة عنه ان يقال ما لابد منه لا يترك الا لما لابد منه وما
اعتقد ان أبا العباس نص على هذه القاعدة وانما تلقفت من كلامه فى مسئلة الختان وذكرها
الشيخ أبو اسحق فى المهذب والتنبيه والغزالى والكيا الهراسى وغيرهم بعضهم فى مسئلة سجود
التلاوة وبعضهم فى مسئلة الختان وربما عبر عنها بعضهم بان جوازها لو لم يشرع لم يجز دليل على
وجوبه وبان الواجب لا يترك بسنة قال أرباب هذه القاعدة وقد ظهر تأثير هذا الكلام فى
مسائل منها قطع اليد فى السرقة فانه لو لم يجب لكان حراما وكذلك اقامة الحدود على ذوى
الجرائم ومنها انه يجب على المضطر أكل الميتة فى الاصح وأطال الكلام فى ذلك بما يتعين
استفادته ثم قال وقد بينت فى كتاب الاشباه والنظائر ان القاعدة منقوضة بسجود التلاوة عندنا
وسجود السهو وزيادة ركوع فى الخسوفين والنظر الى المخطوبة والكتابة فانها لا تجب وان
طلبها العبد المكتوب على المذهب وقد كانت المعاملة قبلها ممنوعة لان السيد لا يعامل عبده
الى آخر ما ذكره على وهو مهم فى معرفة هذه القاعدة واعلم ان مما يقوى الاشكال ان المصنف
أشار فى شرح المنهاج فى بعض هذه الامثلة التى جعلها فى منع الموانع من تلك القاعدة الى انها
مما نحن فيه حيث قال فائدة وقد عرفت الخلاف فى الامر الوارد بعد الحظر هل يدل على
الوجوب أو الاباحة ويضاهيه مسائل منها الكتابة فهى مستحبة وان كانت واردة بعد حظر
وعن صاحب التقريب حكاية قول انها تجب بطلب العبد ومنها النظر الى المخطوبة بعد العزم
على نكاحها مستحب وفى وجه هو مباح بمجرد الامر به فى قوله صلى الله عليه وسلم للمغيرة بن
شعبة انظر اليها فانه أحرى ان يؤدم بينكما أى يجعل بينكما المودة وارد بعد الحظر وهو تحريم
النظر للاجنبيات عند خوف الفتنة ومنها اذا قال لعبده اتجر فصار مأذونا له ويجب عليه امتثال
أمر سيده وهو أمر وارد بعد حظر وهو الحجر على العبد فى التصرف فى مال سيده والله أعلم انتهى
وسيأتى أوائل كتاب السنة ان من أمارات الوجوب كون الفعل ممنوعا منه لو لم يجب كالختان
والحدلان كلا منهما عقوبة وانه قد يتخلف الوجوب مع هذه الامارة لدليل كما فى سجود السهو
وسجود التلاوة فى الصلاة انتهى (قوله وقال القاضى أبو الطيب الى قوله للوجوب) فيه
أمران الاول ان الوجوب هو المنقول عن الجمهور كما تقدم فى كلام الصفى والموافق لقاعدة

(وقال) القاضى (أبو الطيب)
(و) الشيخ أبو اسحق
(الشيرازى) أبو المظفر
(والسمعانى والامام) الرازى
(للوجوب) حقيقة كما فى
غير ذلك وغلبة الاستعمال
فى الاباحة لا تدل على
الحقيقة فيها (وتوقف امام
الحرمين) فلم يحكم باباحة
ولا وجوب ومن استعماله
بعد الحظر فى الاباحة فاذا
حللتم فاصطادوا فاذا قضيت
الصلاة فانتشروا فى الارض
فاذا تطهرن فأتوهن وفى
الوجوب واذا انسلخ الاشهر
الحرم فاقتلوا المشركين
اذ قتالهم المؤدى الى قتلهم
فرض كفاية

ما كان عنوعامنه اذا جاز وجب كما تقدم أيضا لان الجواز صادق بالجواز المستفاد من صيغة افعل وعلى القول الاول تختص القاعدة بجواز لم يستفد من صيغة افعل * والثانى ان تقريرهم هذا الخلاف كالصريح فى ان الصيغة مع كونها حقيقة فى الوجوب محمولة عليه وان الغلبة المذكورة التى اعترف بها القائل بالوجوب كما صرح به قول الشارح وغلبة الاستعمال فى الاباحة الخ لا يعارض الوجوب ولا يصرف عنه وحينئذ فللفظ عند هذا القائل معنى حقيقى وهو الوجوب ومعنى مجازى غالب وهو الاباحة فكان ينبغى أن يجرى هذا الخلاف السابق فى قول المصنف وفى تعارض المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة أى بأن غلب استعمال المجاز عليها ثالثها المختار مجمل انتهى أى والاول ان الحمل على الحقيقة أولى لاصالتها وبه قال أبو حنيفة رضى الله عنه والثانى ان الحمل على المجاز أولى لغلبته وبه قال أبو يوسف الا أن يكون القائلون بالوجوب هنا من القائلين بقول أبى حنيفة فيما سبق ويمكن أن يجاب بالفرق بين المسئلتين بان ماسبق مفروض فيما اذا تعدد المعنى وكان استعمال اللفظ فى أحد المعنيين حقيقيا وفى الآخر مجازيا وماهنا مفروض فيما اذا اتحد المعنى وكان استعماله فى ايجابه حقيقيا وفى اباحته مجازيا فتأمله على انه يحتمل ان تسليمهم الغلبة مبنى على التنزل والا فقد منع القائلون بالوجوب تبادر الاباحة من الصيغة التى استدل به القائلون بالاباحة فانهم استدلوا بان السيد أو الوالد اذا منع عبده أو ولده عن شئ ثم قال له افعل ذلك الشئ تبادر الى الفهم منه الاباحة وهو دليل الحقيقة فيكون حقيقة فيه وهو المطلوب فاجاب القائلون بالوجوب بانا لا نسلم ان الفهم يتبادر الى الاباحة على الاطلاق بل لو تبادر اليها فانما يتبادر لولا القرينة الا ترى انه لو كانت القرينة منتفية لم يتبادر الفهم الى الاباحة كما لو كان السيد منع عبده عن الاكتساب لمصلحة ثم أمره فانه لا يفيد الاباحة بل يفيد الوجوب وكذلك لو قال الاب لابنه اخرج الى المكتب بعد منعه منه لمصلحة فانه يتبادر منه الى الفهم ما يتبادر منه قبل الحظر انتهى فلو سلموا غلبة الاستعمال فى الاباحة حقيقة لكان ينبغى ان يسلموا التبادر لان الغالب هو المتبادر من اللفظ وفى قولهم بل لو سلم التبادر فانما يتبادر لولا القرينة دفع لما يتوهم من اثبات الاباحة بالمتبادر وذلك لان التبادر الذى تعرف به الحقيقة هو التبادر من غير قرينة فليتأمل (قوله واما بعد الاستئذان فكان يقال لمن قال أأفعل كذا افعله) هذا صريح فى تصوير المسئلة بمجرد صدور افعل بعد الاستئذان وان لم يتوسط بينهما اذن وهو الظاهر واما قول الاصفهانى فى شرح المحصول مانصه وقول المصنف يعنى الامام بعد الاستئذان أى والاذن أى استأذن فاذن له ثم أمره بالمأذون فيه انتهى ففيه نظر (قوله أى لا تفعل) اى بدليل قوله للتحريم وقوله للكراهة والا فالدال انه التحريم أو الكراهة هو بدليل وقيل للاباحة أى الامر النفسى لا يتصور أن يكون للاباحة لانه طلب الكف والطلب لا يكون اباحة (قوله بعد الوجوب) قضية اقتصارهم على الوجوب انه بعد الندب للتحريم بلا خلاف وهو غير بعيد لانه الاصل (قوله وفرقوا الخ) كأن المراد ان المقصود بالذات من النهى دفع المفسدة ومن الامر تحصيل المصلحة والا فدفع المفسدة يتضمن تحصيل المصلحة وبالعكس فليتأمل (قوله مسئلة الامر لطلب الماهية لا لتكرار ولا لمرة الخ) قال المصنف فى شرح المنهاج فائدة استحباب اجابة المؤذن هل هو مختص بالمؤذن الاول حتى لو

واما بعد الاستئذان فكان يقال لمن قال أأفعل كذا افعله (اما النهى) أى لا تفعل (بعد الوجوب فالجمهور) قالوا هو (للتحريم) كما فى غير ذلك ومنهم بعض القائلين بان الامر بعد الحظر للاباحة وفرقوا بان النهى لدفع المفسدة والامر لتحصيل المصلحة واعتناء الشارع بالاول أشد (وقيل للكراهة) على قياس ان الامر للاباحة (وقيل للاباحة) نظرا الى ان النهى عن الشئ بعد وجوبه يرفع طلبه فيثبت التخيير فيه (وقيل لاسقاط الوجوب) ويرجع الامر الى ما كان قبله من تحريم أو اباحة لكون الفعل مضرة أو منفعة (وامام الحرمين على وقفه) فى مسئلة الامر فلم يحكم هنا بشئ كما هناك * (مسئلة الامر) أى افعل (لطلب الماهية لا لتكرار ولا لمرة والمرة ضرورية) اذ لا توجد الماهية باقل منها

فيحمل عليها (وقيل المرة مدلوله) ويحمل على التكرار على القرائن بقرينة (وقال الاستاذ) ابو اسحق الاسفرايني (و) ابو حاتم (القزويني) في طائفة (للتكرار مطلقا) ٢٢٢ ويحمل على المرة بقرينة (وقيل) للتكرار (ان علق بشرط أو صفة) أي بحسب تكرار المعلق به نحو وان كنتم جنبا فاطهروا والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة تتكرر الطهارة والجلد بتكرر الجنابة والزنا ويحمل المعلق المذكور على المرة بقرينة كما في أمر الحج المعلق بالاستطاعة فان لم يعلق الامر فللمرة ويحمل على التكرار بقرينة (وقيل بالوقف) عن المرة والتكرار بمعنى انه مشترك بينهما أو لاحدهما ولا نعرفه قولان فلا يحمل على واحد منهما الا بقرينة ومنشأ الخلاف استعماله فيهما كامر الحج والعمرة وأمر الصلاة والزكاة والصوم فهل هو حقيقة فيهما لان الاصل في الاستعمال الحقيقة أو في أحدهما حذرا من الاشتراك ولا نعرفه أو هو التكرار لانه الاغلب أو المرة لانها المتيقن أو في القدر المشترك بينهما حذرا من الاشتراك والمجاز وهو الاول الراجح ووجه القول بالتكرار في المعلق ان التعليق بما ذكر مشعر بعليته والحكم يتكرر بتكرر علته ووجه ضعفه ان التكرار حينئذ ان سلم مطلقا أي فيما اذا ثبتت علية المعلق به من خارج أو لم تثبت ليس من الامر ثم التكرار عند الاستاذ وموافقيه حيث لا بيان

بعض

ثم ثانيا فلا يجب اجابته يظهر تخريج المسئلة على ان الامر هل يقتضي التكرار وقد حكى النووي في شرح مسلم عن حكاية القاضي عياض اختلاف العلماء في هذه المسئلة وقد حكى بعضهم عن الشيخ عز الدين بن عبد السلام انه قال يجيب كل واحد لتعدد السبب انتهى كلام المصنف (وأقول) هذا من التعليق بشرط لان عبارة الحديث اذا سمعتم المؤذن فقولوا مثل ما يقول واعلم انه يجزم البيضاوي بما اختاره الامام الرازي في المعلق من انه لا يقتضي التكرار من جهة اللفظ ويقتضيه من جهة القياس لان ترتيب الحكم على الشرط أو الصفة يفيد علية ذلك الشرط وتلك الصفة لذلك الحكم فيلزم تكرر الحكم بتكرر ذلك لتكرر الحكم بتكرر علته وأورد عليه انه لو كان تعليق الحكم بالشرط دالا على تكراره بالقياس لكان يلزم تكرار الطلاق بتكرار القيام فيما اذا قال ان قمت فانت طالق وليس كذلك وأجيب بان هذا التعبير دال على انه جعل القيام علة الطلاق ولكن المعتبر تعليل الشارع لان وقوع الطلاق حكم شرعي وآحاد الناس لا عبرة بتعليلهم في أحكام الله تعالى انتهى فليتأمل هل يرد على هذا التعليل وقوع الطلقة الواحدة واعلم أيضا ان كلام الشارح صريح في شمول محل الخلاف لما اذا ثبتت العلية من خارج واما تخصيص الآمدي وابن الحاجب الخلاف بما لم تثبت عليته كالاحصان والا تكرر الحكم بتكرر علته اتفاقا فقال الاسنوي والمصنف انه مناف لكلام الامام زاد المصنف والبيضاوي (قوله فيحمل عليها) أي على المرة فينبغي ان المراد على الماهية في ضمن المرة وعلى المرة لوجود الماهية في ضمنها ليوافق قوله لطلب الماهية ويشير الى ذلك قوله اذ لا توجد أي الماهية باقل منها (قوله وقيل المرة مدلوله) يحتمل ان المراد ان نفس المرة مدلوله كما هو ظاهر ويحتمل ان المراد ان الماهية في ضمن المرة مدلوله ويفارق الاول مع قوله انه يحمل على المرة بان حمله على المرة على الاول لانها أقل ما يتحقق به القدر المشترك الذي هو المدلول وعلى الثاني لانها نفس مدلوله أي لان الماهية في ضمنها نفس مدلوله على ما تقرر (قوله أي بحسب تكرار المعلق به) بخلاف التكرار حيث قيل به عند عدم التعليق فانه بقدر الامكان ما عدا أوقات الضرورة فالتكرار عند عدم التعليق أضيق من التكرار عند التعليق (قوله كما في أمر الحج المعلق بالاستطاعة) ومنه قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا وان كان المراد بالامر في هذه المسئلة الصيغة كما تقدم في كلام الشارح لان قوله ولله على الناس حج البيت في حكم الصيغة لافادته ما يفيده (قوله وهو الاول الراجح) أي من أدلته وهو دليل على ابطال التكرار خاصة انه لو كان للتكرار لعم الاوقات كلها لعدم أولوية وقت دون وقت والتعميم باطل بوجهين أحدهما انه تكليف بما لا يطاق الثاني انه يلزم ان ينسخه كل تكليف يأتي بعده لا يمكن أن يجامعه في الوجود لان الاستغراق الثابت بالاول يزول بالاستغراق الثابت بالثاني وليس كذلك وخرج بقوله لا يمكن أن يجامعه نحو الصوم مع الصلاة واعترض كل من الوجهين اما الاول فلان الاوقات الضرورية كقضاء الحاجة وغيره مما لا يمكن فيها الاشتغال بالمأمور خارجة عن تناول الامر بالعقل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق واما الثاني فلان النسخ انما يلزم ان لو كان الامر الثاني أيضا مطلقا غير مخصص ببعض الاوقات شرعا أو عقلا ومثل هذا غير واقع في الشرع أصلا ولو وقع لالتزم النسخ واما اذا كان الامر الثاني مخصوصا

لانه يستوعب ما يمكن من زمان العمر لاستغراقه ح بعضه على بعض فهم يقولون بالتكرار فى المعلق بتكرر المعلق به من باب أولى وبالتكرار فيه ان لم يتكرر المعلق به حيث لا قرينة على المرة فلهذا قال المصنف مطلقا (ولا الفور خلافا لقوم) فى قولهم ان الامر للفور أى المبادرة عقب وروده بالفعل ومنهم القائلون بانه للتكرار (وقيل للفور أو العزم) فى الحال على الفعل بعد (وقيل) هو (مشترك) بين الفور والتراخى أى التأخير (والمبادر) بالفعل (ممتثل خلافا لمن منع) امتثاله بناء على قوله الامر للتراخى (ومن وقف) عن الامتثال وعدمه بناء على قوله لا نعلم أوضع الامر للفور أم للتراخى ومنشأ الخلاف استعماله فيهما كأمر الايمان وأمر الحج وان كان التراخى فيه غير واجب فهل هو حقيقة فيهما لان الاصل فى الاستعمال الحقيقة أو فى أحدهما حذرا من الاشتراك ولا نعرفه أو هو على الفور لانه على القول بالوقف أحوط أو التراخى لانه يسد عن الفور بخلاف العكس لامتناع التقديم أو فى القدر المشترك بينهما حذرا من الاشتراك والمجاز

ببعض الاوقات فلا يلزمه نسخ الاول بل يلزم تخصيصه ببعض الاوقات ولا امتناع فى ذلك عقلا مع انه غير واقع أيضا على الوجه المفروض لا فى الشرع ولا فى غيره (قوله يستوعب ما يمكن من زمان العمر) فان قلت اذا تعددت المامورات فهل يقسم الزمان بينها بالسوية ويستوعب بكل واحد ما يخصه بالقسمة لان استيعاب ما يمكن من زمان العمر بكل واحد مفوت لغيره منها أو كيف الحال قلت يؤخذ جواب ذلك بمعاونة دم من جواب الوجه الثانى من وجهى بطلان التعميم وهو انه لا يقع فى الشرع أمران مطلقا ولو وقعا كذلك التزم نسخ الاول بالثانى ولو كان الثانى مخصوصا ببعض الاوقات كان مخصصا للاول لا ناسخا مع ان ذلك غير واقع أيضا لكن هذا ظاهر عند ترتب الامرين فلو تقارنا كالوقيل كذا وكذا افعلهما وأطلق لم يتأت نسخ ولا تخصيص فان فرض وقوع مثل ذلك فى الشرع فينبغى قسمة الزمن بينهما وهل يقسم بينهما كل يوم وكل ليلة أو كيف الحال ولا يتأتى قسمة عمره بينهما لانه لا يعلم قدره وهل الخيرة فيما يبدأ به اليه فى كل نظر لكن يتجه ان الخيرة اليه فيما يبدأ به (قوله وبالتكرار فيه) أى فى المعلق ان لم يتكرر المعلق به لو كان المعلق به هو الاستطاعة ولم يتكرر بل حج مطلقا فينبغى عدم التكرار حينئذ واستثناء ذلك على هذا القول (قوله وقيل للفور أو العزم فى الحال على الفعل بعد) هذا القدر معمول به عندنا فى الصلاة فانه بدخول الوقت تجب المبادرة الى الفعل أو العزم على الفعل بعد فى الوقت وقد تقدمت هذه المسئلة (قوله والتراخى أى التاخير) يحتمل انه دفع بهذا التفسير توهم ان يراد بالتراخى مد الفعل والاستمرار فيه مع المبادرة الى التلبس به واعلم انهم لم يبينوا ضابط التراخى حيث قيل به وبوجوبه ويحتمل ان ضابطه العرف (قوله والمبادر ممتثل خلافا لمن منع ومن وقف) قال الكورانى والحق ان قول المصنف خلافا لمن منع لا وجه له لان القائل بانه للتراخى لم يقل به وجوبا بل جوازا صرح به المحققون على ان عدم الامتثال يلائم القول بالتوقف على ما ذهب اليه طائفة من الواقفية ثم قول المصنف ومن وقف عطفا على من منع أيضا ليس على ما ينبغى اذ الواقفية طائفتان امام الحرمين ومن تابعه قالوا بالوقف فى مدلوله لغة أهو للفور أم لا لكنه لو بادر عد ممتثلا سواء كان للفور أو للقدر المشترك واما وجوب التراخى فغير محتمل عندهم وذهبت طائفة الى التوقف فيه وفى الامتثال لاحتمال وجوب التراخى انتهى (وأقول) قال المصنف فى شرح المنهاج ما نصه والمذهب الثالث انه يفيد التراخى كذا أطلقه جماعة منهم المصنف وقال الشيخ أبو اسحق فى شرح اللمع وامام الحرمين فى التلخيص والبرهان ان هذا الاطلاق مدخول اذ مقتضاه ان الصيغة المطلقة تقتضى التراخى حتى لو فرض الامتثال على البدار لم يعتد به وليس هذا معتقد احد هذا كلامهما ورأيت ابن الصباغ فى عدة العالم قال ان من الواقفية فى هذه المسئلة من قال لا يجوز فعله على الفور لكن قال القائل بهذا خالف الاجماع قبله وعلى الجملة هو مذهب ثابت منسوب الى خرق الاجماع ثم قال المصنف فى ذلك الشرح والمذهب الرابع الوقف اما لعدم العلم بمدلوله أو لانه مشترك بينهما الى ان قال ثم افترقت الواقفية فمن قائل اذا أتى بالمأمور به فى أول الوقت كان ممتثلا قطعا وان أخر عن الوقت الاول لا نقطع بخروجه عن العهدة واختاره امام الحرمين فى البرهان ومن قائل انه وان بادر الى فعله فى أول الوقت لا نقطع بكونه ممتثلا وخروجه عن العهدة

لجواز ارادة التراخي نقله الآمدي وابن الحاجب وغيرهما انتهى وقوله ومن قائل انه وان بادر
الى فعله في أول الوقت لانقطع بكونه ممتثلا الخ عبارة الاسنوي حكى ابن برهان عن غلاة الواقفية
انا لا نقطع بامتثاله بل نتوقف فيه الى ظهور الدليل لاحتمال ارادة التأخير انتهى وقال الغزالي
في المستصفى اما المبادر فممتثل مطلقا ومنهم من غلا فقال نتوقف في المبادر انتهى فقد بان بذلك
ثبوت القول بان المبادر غير ممتثل الا ترى قول المصنف في هذا الذي حكيناه عن شرحه للمنهاج
ورأيت ابن الصباغ في عدة العالم قال ان من الواقفية في هذه المسئلة من قال لا يجوز فعله على
الفور ثم قوله وعلى الجملة هو مذهب ثابت منسوب الى خرق الاجماع فهل بقي وراء ذلك من
تصريح بثبوته وخرقه للاجماع لا يمنع ثبوته ولهذا جزم بثبوته مع نسبته الى خرق الاجماع ولا
يمنع حكايته وثبوت القول بالتوقف عن الامتثال وعدمه الا ترى الى قول المستصفى ومنهم من
غلا فقال نتوقف في المبادر وقول المصنف فيما تقدم حكايته عنه وان بادر الى فعله في أول
الوقت لانقطع بكونه ممتثلا مع قول الاسنوي حكى ابن برهان عن غلاة الواقفية أنا لا نقطع
بامتثاله بل نتوقف فيه الخ فاشار المصنف في المتن الى الاول بقوله خلافا لمن منع والى الثاني
بقوله ومن وقف فلله دره اماما مطلعا راسخ الاقدام في الفن وحينئذ يظهر بطلان قول
الكوراني والحق ان قول المصنف خلافا لمن منع لا وجه له الخ وانه ليس بحق وان قول المصنف
المذكور له وجه وجيه خفي على الكوراني لتصور اطلاعه واغتراره بما تمسك به مما تقدم
عليه ما بناه على قاعدة ان المثبت مقدم على النافي وان من حفظ حجة على من لم يحفظ خصوصا
مثل ابن الصباغ الذي قال فيه الائمة انه اجتمع فيه شروط الاجتهاد المطلق وخصوصا مع اقرار
مثل المصنف لكلامه وذكره في معرض منازعة الشيخ والامام فيما قالاه على ما يشعر به تعبير
المصنف بقوله هذا كلامهما ورأيت ابن الصباغ في عدة العالم الخ كما لا يخفى على الفطن
وبطلان قوله أيضا ثم قول المصنف ومن وقف عطفا على من منع أيضا ليس على ما ينبغي الخ
وليت شعري كيف ساغ له هذا مع ما نقله بقوله وذهبت طائفة الى التوقف الخ وأما قول الكمال
ومن وافقه من جملة كلام ذكره ما نصه ثم بعض القائلين بالخامس وهو الوقف نقل عنه التوقف
عن القطع بكون المبادر ممتثلا خارجا عن العهدة لجواز ارادة التراخي قال ابن الصباغ في العدة
وقائل هذا لا يجوز فعله على الفور لكنه خالف الاجماع قبله وقال الغزالي في المستصفى اما
المبادر فممتثل مطلقا ومنهم من غلا فقال يتوقف في المبادر انتهى وكان معتمد المصنف في قوله
خلافا لمن منع ومن وقف هو هذان النقلان ونقل ابن الصباغ منع المبادرة بالفعل مبني على
القول بالوقف عن القطع بكون المبادر ممتثلا كما دل عليه كلامه وتقدمت الاشارة اليه
لا مقابل له كما وقع في عبارة المتن فالاولى ان يقال خلافا لمن منع المبادرة بناء على الوقف أي عن
القطع بكون المبادر ممتثلا انتهى فيجاب عنه بمنع ان نقل ابن الصباغ مبني على ما ذكره ومنع
دلالة كلامه عليه ولو سلم فلا نسلم ان معتمد المصنف هذان النقلان لجواز انه اطلع على نقل آخر
يوافق ما دلت عليه عبارته بل هذا هو الظاهر من حاله بل الظاهر أيضا ان الشارح وقف على نقل
صريح في ذلك فانه صرح ببناء المنع على القول بان الامر للتراخي وبناء الوقف على القول بانه
لا يعلم أوضع الامر للفور أو التراخي ولا يمكن صدور هذا التصريح بدون مستند صحيح صريح

من آحاد الفضلاء فضلا عن هذا المحقق المشهور بغاية التثبت والاحتياط ومن حفظ حجة على من لم يحفظ بل ما صرح به هو صريح صنيع غيره كالصفى الهندى فانه قال فى نهايته ما نصه وذهب آخرون الى انه لا يقتضيه أى الى أن الامر لا يقتضى الفور وهؤلاء اختلفوا أيضا فذهب الاكثر منهم عن الشافعى ومعظم أصحابه وجماعة من الاشاعرة وجماعة من المعتزلة وعند جماعة من هذه الفرق الى جواز التأخير عن أول وقت امكان العمل به فعلى هذا مهما فعل المكلف المأمور به مبادرا أو مؤخرا كان ممتثلا وذهب الاقلون منهم الى انه يقتضى التراخى فعلى هذا لا يكون المبادر ممتثلا وقد قيل انه خلاف الاجماع فنسبوا فيه الى خرق الاجماع واما الواقفية فمنهم من توقف فيه توقف الاشتراك ومنهم من توقف فيه توقف اللاأدرية وهؤلاء انقسموا الى غلاة ومقتصدة اما الغلاة فهم الذين توقفوا فى المبادر والمؤخر فى أنه هل هو ممتثل أم لا ونسبوا أيضا الى خرق اجماع السلف فانهم كانوا قاطعين بان المبادر مسارع فى الامتثال ومبالغ فى الطاعة واما المقتصدة فهم الذين قطعوا بامتثال المبادر وتوقفوا فى المؤخر فى انه هل هو ممتثل أم لا ثم منهم من قال بتأثيمه ومنهم من لم يقل به ثم منهم من لم يؤثمه ومنهم من توقف فيه مع القطع بانه امتثل أصل المطلوب انتهى فانظر كيف جزم على قول التراخى بتفريع عدم كون المبادر ممتثلا قبل ذكره أقوال الوقف فانه صريح فى أن هذا الاتفاق له بالوقف وبه يرد ما زعمه الكمال أن منع امتثال المبادر مبنى على الوقف بل لو سلم هذا فى كلام ابن الصباغ لم يسلم مطلقا كما صرح بذلك كلام الصفى المذكور وحينئذ يسقط ما بناه الكمال على ما زعمه من اعتراض المتن وقوله فالانق الخ كما يسقط بذلك أيضا قوله قبل ذلك ثم اطلاق القول باقتضائها التراخى منتقد لاقتضائه ان الامتثال على البدار غير معتد به الخ اذ قد بان ثبوت القول بعدم الاعتداد بالامتثال على البدار فلا انتقاد فتامل وتيقظ (قوله لوقت من فور أو تراخ) يحتمل انه على حذف المضاف من البيان أو المبين أى من ذى فور أى من وقت ذى فور أو تراخ أو الحال وقت من فور أو تراخ وفيه نظر اذ الفور والتراخى وصفا الفعل بالحقيقة دون الزمان الا على سبيل التجوز فليتامل (قوله لان القصد الفعل) أى مطلقا وشرح ذلك ما قال ابن الهمام ان نحو صم يوم الخميس مقتضاه أمران الزام الصوم وكونه فى يوم الخميس فاذا عجز عن الثانى لفواته بقى اقتضاء الصوم وقد أشار الشارح الى الجواب بمنع اقتضاء الامرين بقوله والقصد من الامر الاول الخ (قوله كالامر فى حديث الصحيحين الخ) ذكر حديثين أولهما دال على حكم النسيان وثانيهما على حكم الرقاد والغفلة التى هى أعم من النسيان وبقى حكم الترك عمدا قصدا ولعله مستفاد بالقياس على المذكورات بل أولى لانه اذا وجب القضاء مع العذر فمع عدمه أولى (قوله كما فى لمعه وشرحه) أى ولم يثبت عنه خلاف ذلك فلا يرد انه قد يذكر خلاف ذلك فى غيرهما (قوله والاصح ان الاتيان بالمأمور به يستلزم الاجزاء) قال الكورانى من جملة كلامه على ذلك ما نصه قالوا لو كان مسقطا للقضاء لكان صلاة من ظن أنه متطهر صحيحة مسقطة للقضاء اذ ظن الطهارة كاف فى جواز الاقدام واللازم منتف قلنا ممنوع اذ المسئلة مختلف فيها اذ قال بالسقوط بعض العلماء وان سلم انه يجب القضاء فالمقضى واجب مستأنف وتسمية قضاء مجاز هكذا أجاب المولى المحقق عضد الملة والدين وفيه نظر لانه بعد ان تبين أن المصلى لم يكن على طهارة فصلاته قضاء

وهو الاول الراجح أى طلب الماهية من غير تعرض لوقت من فور أو تراخ
* (مسئلة) * قال أبو بكر (الرازى) من الحنفية (و) الشيخ أبو اسحق (الشيرازى) من الشافعية (وعبد الجبار) من المعتزلة (الامر) بشئ موقت (يستلزم القضاء) له اذا لم يفعل فى وقته لاشعار الامر بطلب استدراكه لان القصد منه الفعل (وقال الاكثر القضاء بامر جديد) كالامر فى حديث الصحيحين من نسى الصلاة فليصلها اذا ذكرها وفى حديث مسلم اذا رقد أحدكم عن الصلاة أو غفل عنها فليصلها اذا ذكرها والقصد من الامر الاول الفعل فى الوقت لا مطلقا والشيرازى موافق للاكثر كما فى لمعه وشرحه فذكره من الاقل سهو (والاصح ان الاتيان بالمأمور به)

باتفاق الفقهاء والحق فى الجواب ان صلاة الظان اذا تبين خطأ ظنه لم يكن على الوجه الذى أمر به الشارع فلو استمر ظنه كان غير آثم بما فعل والحاصل أنه على تقدير استمرار الظن لا قضاء وعلى تقدير عدمه ليس من المبحث لانه لم يأت بالمأمور به على الوجه الذى أوجبه الشارع وهذا جواب فى غاية الحسن وفى عبارة المصنف نظر من وجهين الاول أنه لم يقيد الاتيان بالمأمور به على الوجه الذى أوجبه الشارع ولا بد منه وربما يجاب بانه اذا أوقعه المكلف على غير الوجه الذى أوجبه الشارع لا يكون آتيا بالمأمور به والثانى ان الاصح انما هو على التفسير الثانى للاجزاء وهو اسقاط الطلب واما على التفسير الاول فلا خلاف لاحد فيه ولا اشعار لكلامه بذلك انتهى (وأقول) اما الوجه الاول فقد أجاب عنه واما الوجه الثانى فقد رده شيخ الاسلام حيث قال حاصله أى قول الشارح بناء على ان الاجزاء الخ بناء الخلاف فى المسئلة على الخلاف فى تفسير الاجزاء والذى قاله غيره حتى المصنف فى شرح المختصر ان الخلاف فيها انما هو على تفسير الاجزاء بانه اسقاط القضاء اما اذا فسر بالكفاية فى سقوط الطلب كما هو المختار فالاتيان يستلزم الاجزاء بلا خلاف فالمسئلة مفرعة على ضعيف كذا قيل وأنت خبير بان معنى قولهم بلا خلاف أى عند القائل بهذا التفسير كما انه كذلك عند القائل بذلك التفسير فليست المسئلة مفرعة على ذلك بل عليهما معا كما قرره الشارح انتهى (قلت) وفيه نظر فانه اذا كانت مفرعة عليهما كما قاله الشارح كان عدم الاستلزام مقطوعا به على الضعيف واذا كانت مفرعة على الضعيف كان عدم الاستلزام مرجوحا فيه وكان الاصح الاستلزام فالاوجه ان يجاب بان الشارح يمنع تفريعها على الضعيف لا لما ذكره الشيخ بل لما سنذكره قريبا (قوله أى بالشئ على الوجه الذى أمر به) وجه شيخنا العلامة هذا التفسير ثم قال لكنه يفضى الى ان الامر يتعلق بالوجه لا بالفعل وعبارتهم بالمأمور به على وجهه قال العضد أى كما أمر به الشارع انتهى (وأقول) هذه مناقشة هينة اذ من لازم الامر بالوجه الامر بذى الوجه لعدم استقلال الوجه بل لا يفهم من قولنا الاتيان بالشئ على الوجه الذى أمر به الا أن الشئ مأمور به أيضا على ان معنى امر به أمر بايقاع الفعل عليه ومعه فالافضاء الذى ادعاه ممنوع (قوله الكفاية فى سقوط الطلب) قال شيخنا العلامة اما ان يراد بها معنى الامتثال أو غيره والاول يلزم منه ان الاتيان المذكور يستلزم نفسه اذ الاتيان هو الامتثال والثانى يلزم منه احداث معنى ثالث للاجزاء اذ هو كما قال العضد يفسر بتفسيرين أحدهما حصول الامتثال به والآخر سقوط القضاء به انتهى (وأقول) تفسير الاجزاء بالكفاية فى سقوط الطلب قد صرح به المصنف فى المتن فيما سبق ولم يتفرد بذلك التفسير بل وقع مضمونه فى كلام أئمة أكابر محققين مقتدى بهم فى هذا الفن وغيره منهم امام الاسلام والمسلمين مولانا الامام فخر الدين فانه قال فى المحصول بعد كلام قرره ما نصه واذا عرفت هذا فنقول معنى كون الفعل مجزئا أن الاتيان به كاف فى سقوط التعبد به وانما يكون كذلك لو أتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه من حيث وقع التعبد ومنهم من فسر الاجزاء بسقوط القضاء الخ انتهى ولا شبهة لعاقل فى ان مضمون قوله ان الاتيان به كاف فى سقوط التعبد هو كفاية الاتيان به فى سقوط التعبد الذى عبر به المصنف والشارح وقد تبعه على ذلك شارحه الامام المطلع المدقق الشمس الاصفهانى وناهيك به فقال بعد مقدمة

أى بالشئ على الوجه الذى أمر به (يستلزم الاجزاء) المأتى به بناء على ان الاجزاء الكفاية فى سقوط الطلب وهو الراجح كما تقدم

مهدنا فاذا اتضحت هذه المقدمة فنقول معنى كون الفعل مجزئا ان الاتيان به كاف فى سقوط التعبد به ثم قال ومنهم من فسر الاجزاء بسقوط القضاء انتهى وأقره على ذلك شارحه الآخر العلامة المحقق القرافى فلم ينازعه فيه من هذه الجهة التى نازع بها الشيخ ولا نقل المنازعة بها عن أحد من الشراح مع كثرتهم ومع كثرة منازعته للامام وكثرة نقله عن شراحه وصوبه الاسنوى فى شرح المنهاج ناقلا له عن التحصيل حيث قال بعد شرحه قول المنهاج والاجزاء هو الاداء الكافى لسقوط التعبد به مانصه وقال فى التحصيل اجزاء الفعل هو أن يكفى الاتيان به فى سقوط التعبد به فجعل الاجزاء هو الاكتفاء بالمأتى لا الاتيان بما يكفى وهو الصواب لان الاكتفاء هو مدلول الاجزاء قال الجوهرى فى الصحاح وأجزأنى الشئ كفانى فانظر هذا الامام المشهور بسعة الاطلاع والتحقيق كيف صوب هذا التفسير الموافق لتفسير المصنف والشارح على التفسير الموافق لتفسير العضد واذا علمت ذلك علمت ان اعتراض الشيخ بما ذكر فى غاية السقوط وذلك لانا نختار الشق الثانى من ترديده وهو ان المراد بالكفاية فى سقوط التعبد غير معنى الامتثال لانها ظاهرة فى مغايرتها له بل صريحة فيها قوله يلزم منه أحداث معنى ثالث للاجزاء اذ هو كما قال العضد الخ قلنا اما ولا فاما أن يريد باحداث هذا المعنى الثالث مجرد مخالفته لما ذكره العضد حتى يكون حاصل الاعتراض ان المصنف خالف العضد فى هذا التفسير وحينئذ فان أراد ان مخالفة العضد ممتنعة لذاتها او كونها مخالفة العضد فبطلان هذا مما لا يخفى على أحد وخصوصا من مثل المصنف المشهور بسعة الاطلاع وكثرة الاستدراك على غيره والمناقشة لهم وخصوصا فى مثل هذه المخالفة التى هى فى أمر يرجع الى الاصطلاح الذى اشتهر أنه لا حجر فيه وخصوصا مع موافقة المصنف لهؤلاء الائمة المذكورين كما رأيت وان أراد ان مخالفته ممتنعة حيث ترجح ما قاله على غيره فعليه أولا بيان رجحان ما قاله على غيره ليصح اعتراضه ولم يبين ذلك ودون بيانه خرط القتاد بل يترجح ما قاله المصنف بموافقة اللغة كما علم مما تقدم عن الاسنوى على انه لو فرض رجحان ما قاله العضد لم يصح الاعتراض به على المصنف فى أمر اصطلاحى وافقه عليه هؤلاء الائمة واما أن يريد به المعنى الذى تقرر فى باب الاجماع امتناعه وهو احداث قول ثالث خارق لما اتفق عليه أهل العصر ففساده واضح اما أولا فلان ذلك انما هو فى الاحكام لا فى مثل ما نحن فيه من الاصطلاحيات التى نص الائمة أنه لا حجر فيها وان لكل ان يصطلح على ما يشاء واما ثانيا فلان الاعتراض على تفسير المصنف بانه حادث خارق ليس باولى من العكس اعنى الاعتراض على تفسير العضد بانه حادث خارق ولا يصح الترجيح بان العضد أقدم لانه مجرد ناقل والمصنف كذلك ولان المصنف مسبوق بهذا التفسير ممن هو أقدم من العضد وأجل كالامام فخر الدين كما علمت واما ثالثا فلان الاعتراض بذلك يتوقف على منافاة تفسير المصنف لتفسير العضد وهو ممنوع لجواز أن يكون أحد التفسيرين باللازم والآخر بالحقيقة ولا منافاة بين حد الشئ ورسمه كما هو معلوم واما رابعا فلانه أعنى الاعتراض بذلك يتوقف أيضا على ان تفسير العضد مما اتفقوا عليه وهو ممنوع دون اثباته خرط القتاد وشيب الغراب وكيف مع ما رأيته من جزم هؤلاء الائمة بخلافه وبالجملة فهذا الاعتراض وأمثاله مما أكثر منه شيخنا فى هذه الحواشى مما لا يلتفت اليه ولا يعول عليه لولا ما غلب على طلبة الزمان من الجهل والجمود على محض التقليد خصوصا

من اشتهرت جلالته وعلمت عظمته كشيخنا وليتهم اذ كان هذا شأنهم عكسوا القضية فقلدوا المصنف والشارح اذ كل أكبر وأشهر وأجل من سائر المعترضين عليهم كما هو معلوم (قوله وقيل لا يستلزمه بناء على انه اسقاط القضاء) قال شيخنا العلامة هذا خلاف المختار قال العضد وان فسر بسقوط القضاء فقد اختلف فيه والمختار انه يستلزمه الى آخر ما أطال به من كلام العضد ومن كلامه (وأقول) اما أولا فقد أكثر الشيخ في حواشيه مما لا يليق بالعاقل فضلا عن الفاضل من الاعتراض على الشارح بمجرد مخالفة كلامه لكلام العضد أو كلام ابن الحاجب أو لكلاميهما مع ظهور أن الشارح غير مقلد لهما ولا ملتزم لمتابعتهما وأنه لم يقم عقل ولا نقل على امتناع مخالفته لهما ولا انحصار الحق في كل ما يتفق لهما ومع ظهور ان مخالفته لهما عن قصد بعد تكرر اطلاعه على كلاميهما وامعان النظر والبحث فيه واقرانه للفضلاء والعلماء فلا يليق مع ذلك سوى السعي في بيان وجه عدوله عنهما ومخالفته لهما أو الارشاد الى السعي في ذلك لا الاقتصار على مجرد الاخبار بمخالفته لهما لانه أمر مكشوف يحصل بمجرد الوقوف على كلامه وكلاميهما حتى لآحاد الطلاب فان ظن الشيخ أن الشارح لم يطلع على كلاميهما أو انه لم يمعن النظر والبحث فيه فهو من عظائم المصائب وعجائب الغرائب وكيف يتوهم عاقل ان الشارح لم يطلع على العضد مع قطع كل عاقل بتكرر اقرائه اياه وتخريج الائمة به فيه ومع تصديه لشرح هذا المتن الذي بصدد مناقشة ما هو مشروحه والمحوج الى مطالعة جميع كتب الفن أو أكثرها مع انه هو احتاج الى مطالعة العضد في اقراء شرح هذا المتن من غاية خالهم أن يعد وامن أوساط الطلاب لهذا الفن على ما لا يخفى على من شاهدهم وهذا الذي أكثر منه الشيخ يقع للكمال كثيرا كما وقع له هنا فانه نظر في بناء الشارح الخلاف على الخلاف في تفسير الاجزاء ولم يزد في توجيه نظره على ما حاصله ان بناء الشارح المذكور مخالف للبرماوي والزركشي ومختصر ابن الحاجب وشرحيه للعضد والمصنف وغيرهم وأما ثانيا فان أراد بانه خلاف المختار أنه خلاف مختار جميع الاصوليين فليس بصحيح لان المسئلة خلافية أو خلاف مختار بعض الاصوليين أو أكثرهم فمجرد ذلك لا محذور فيه بل قد يترجح قول البعض بل الواحد على قول من عداه كما هو معلوم بين سائر أهل الفنون فعلى من أراد الاعتراض بمخالفة هذا المختار أن يبين صوابيته وخطأ ما عداه بدليل صحيح صريح والا لم يصح اعتراضه بمجرد المخالفة على أن من أحاط بحقيقة الحال في هذه المسئلة علم أنه ليس فيها نزاع معنوي كما سيقع الاشارة الى ذلك واما ثالثا فلا بد من ايضاح محل النزاع ليتضح انه نزاع لفظي وتعلم سهولة الامر في مخالفة هذا المختار لانه مخالفة لفظية لا محذور بوجه في ارتكابها ان فرض أن لا مرجح لها قال في الاحكام من جملة كلام طويل في ذلك ما نصه الفعل المامور به لا يخلو اما أن يكون قد أتى به المامور على نحو ما أمر به من غير خلل ولا نقص في صفته وشرطه أو أتى به على نوع من الخلل والقسم الثاني لا نزاع في كونه غير مجزئ ولا مسقط للقضاء وانما النزاع في القسم الاول وليس النزاع فيه أيضا من جهة انه يمتنع ورود أمر مجدد بعد خروج الوقت بفعل مثل ما أمر به أولا وانما النزاع في ورود الامر بالفعل منه فابتسمية القضاء والحق نفيه لان القضاء عبارة عن استدراك ما فات من مصلحة الاداء أو مصلحة صفته أو شرطه واذا كان المامور به قد فعل على جهة الكمال والتمام من غير نقص

وقيل لا يستلزمه بناء على انه اسقاط القضاء لجواز أن لا يسقط اللائق به القضاء بان يحتاج الى الفعل ثانيا كما في صلاة من ظن الطهارة ثم تبين له حدثه (و) الاصح (ان الامر) للمخاطب (بالامر) لغيره (بالشيء) نحو وأمر أهلك بالصلاة (ليس أمرا) لذلك الغير (به) أي بالشيء

ولا خلاف فى وجوب القضاء استدراكا لما فات لا تحصيل للحاصل وهو محال ومن ينفى القضاء انما ينفيه بهذا التفسير وهذا غاية ما ذكر فى تحقيق المنازعة فيه وان كان لا ينكر ورود الامر خارج الوقت بمثل ما فعل أولا غير انه لا يسميه قضاء ومن سماه قضاء فحاصل النزاع معه آيل الى اللفظ دون المعنى شبه الخصم * الاولى ان من صلى وهو يظن انه متطهر ولم يكن متطهرا مامور بالصلاة فان كان مامورا بها مع الطهارة حقيقة فهو عاص آثم بصلاته حيث لم يكن متطهرا وان كان مامورا بالصلاة على حسب حاله فقد أتى بالمامور به على الوجه الذى أمر به ومع ذلك يجب عليه القضاء اذا لم يكن متطهرا وكذلك المفسد للحج مامور بالمضى فى حجه الفاسد على حسب حاله ويجب عليه القضاء * الثانية ان الامر لا يدل على غير طلب الفعل ولا دلالة له على امتناع التكليف بمثل فعل ما أمر به فلا يكون مقتضيا له ثم قال والجواب عن الاولى لا نسلم وجوب القضاء فيما اذا صلى على ظن الطهارة ثم علم انه لم يكن متطهرا على قول لنا وان سلمنا وجوب القضاء لكنه ليس واجبا عما أمر به من الصلاة المظنون طهارتها ولا عما أمر به من المضى فى الحج الفاسد لانه قد أتى بما أمر به أولا على النحو الذى أمر به وانما القضاء استدراك لمصلحة ما أمر به أولا من الصلاة مع الطهارة والحج المعرى عن الفساد وعن الثانية انا لا نمنع من ورود أمر يدل على مثل ما فعل أولا وانما المدعى انه اذا أتى المامور بفعل المأمور به على نحو ما أمر به امتنع وجوب القضاء بما ذكرناه من التفسير انتهى ومن عبارة العضد فى حكاية دليل الخصوم والجواب عنه قالوا أولا لو كان مسقطا للقضاء لكان المصلى بظن الطهارة اذا تبين كونه محدثا اما آثما أو ساقطا عنه القضاء واللازم منتف اما الاولى فلانه ان أمر بصلاة بتيقن الطهارة ولم يفعل كان آثما وان أمر بصلاة بظن الطهارة فقد أتى بها على وجهها والمفروض انه يسقط القضاء فكان ساقطا عنه القضاء واما الثانية فبالاتفاق الجواب اما أولا فبمنع انتفاء اللازم بل نقول بأحد شقيه وهو سقوط القضاء عنه فلا يصلى مثلها لان المسئلة مختلف فيها قلنا المنع الى ان يثبت واما ثانيا فلان المامور به صلاة بظن الطهارة واذا تبين خلافه وجب مثله بأمر آخر فهذا واجب مستانف والاول قد سقط ولا يقضى وتسمية الثانى قضاء مجاز لانه مثل الاول انتهى وقوله قالوا قال فى النقود أى عبد الجبار ومتابعوه وقوله واما الثانية قال فى النقود أى انتفاء الاثم وسقوط القضاء بالاتفاق وقوله لان المسئلة مختلف فيها قال فى النقود لان بعض الفقهاء قالوا بالسقوط وبعضهم بعدمه فكان لنا منع عدم السقوط الى ان يثبت بالدليل عدمه وقوله فهذا واجب مستانف قال فى النقود لانه بامر مجدد غير الامر الاول وقوله وتسمية الثانى قضاء مجاز قال فى النقود بعلاقة انه مثل الاول انتهى وبهذا كله يتضح ان محل النزاع ان الاتيان بالمامور به على الوجه الذى أمر به فى الوقت الذى أمر به فيه لا يتعلق به قضاء مطلقا وانه لو ورد أمر آخر بالاتيان بمثل ذلك المامور به كان الاتيان بذلك المثل واجبا آخر مستانفا لا تعلق له بالاول ولا يكون قضاء له مع الاتفاق على ان الاتيان بالمامور به على الوجه الذى أمر به معه لا يمتنع معه ان يطلب الاتيان بمثله مرة أخرى لكنه طلب مستانف لا تعلق له بالاول وليس قضاء له بل لا يسمى قضاء الا على وجه التجوز فهذا هو الذى اختاره العضد كابن الحاجب وغيره وخالفه الشارح كغيره فذهبوا الى انه لو طلب الاتيان بمثل المامور به الذى فعل أولا كان هذا الاتيان

الثانى متعلقا بالاول وقضاء له ولا يخفى صراحة ذلك كله فى ان النزاع لفظى راجع الى التسمية فانهم متفقون على امكان ورود طلب الاتيان بمثل الاول مرة أخرى ومختلفون فى ان هذا الاتيان الثانى ان فرض ورود طلب به هل يسمى قضاء للاول فقيل لا وقيل نعم وفى النقود مانصه القطبى لاخلاف فى أن الاتيان به أى بالمامور على الوجه الذى أمر به يحقق الاجزاء على معنى انه يدل على ان الآتى امتثل واما الاسقاط فالاكثر ان الاتيان يستلزم الاسقاط لا بمعنى انه يمتنع ورود أمر مجدد بعد الوقت بفعل مثل ما أمر به أولا فان جوازه متفق عليه بل بمعنى انه يمتنع وروده بالاتيان بالفعل بعد الفراغ منه على الوجه المأمور به متصفا بصفة القضاء انتهى ويوافقه مافى حواشى المولى سعد الدين حيث قال بعد كلام نقله عن عبد الجبار مانصه وهذا يشعر بأن ليس النزاع فى الخروج عن عهدة الواجب بهذا الامر بل فى انه هل يصير بحيث لا يتوجه عليه تكليف بذلك الفعل بامر آخر انتهى واذا تقرر ذلك فيمكن توجيه عدول الشارح عن ذلك بوجهين * الاول ان من تامل كلام الفقهاء الشافعية تاملا صحيحا لم يرتب أدنى ارتياب فى انهم قائلون بان الاتيان بالمامور به على الوجه الذى أمر به لا يستلزم سقوط القضاء بل قد يجب القضاء وان كان بامر جديد وبان ذلك القضاء قضاء له على وجه الحقيقة لا على وجه التجوز ولهذا أكثروا من نحو قولهم من عجز عن كذا أو فقد كذا من أمور الصلاة صلى حسب حاله وأعاد أو وعليه القضاء أو ويلزمه القضاء وقولهم الصلاة مع كذا أو على وجه كذا لا يغنى عن القضاء أو عن قضائها فان ذلك صريح كما لا يخفى بادنى تامل فى قولهم بعدم الاستلزام المذكور وبان ذلك قضاء حقيقة وانه استدراك لما فات من الاداء على الوجه المطلوب اصالة وبهذا أعنى قولى على الوجه المطلوب اصالة يندفع ما قالوه من انه لو كان قضاء واستدراكا للاداء لزم تحصيل الحاصل لوجود الاداء ثم رأيت الاصفهانى فى شرح المختصر بحث فى قولهم المذكور بنحو ما ذكرته حيث قال الثانى أى من وجهى احتجاجهم على الاستلزام ان القضاء استدراك لما فات من الاداء فلو لم يكن الاتيان بالمأمور به على وجهه مسقطا للقضاء لكان تحصيلا للحاصل والتالى باطل بالضرورة بيان الملازمة انه لو أتى بالقضاء مع الاتيان بالمأمور به على وجهه كان القضاء استدراكا للاداء الحاصل فيكون تحصيلا للحاصل وفيه نظر فانه يمكن أن يقال الاداء المستدرك بالقضاء غير الاداء الحاصل فلا يكون تحصيلا للحاصل انتهى أى فان الاداء الحاصل لما اختل ونقص عن الاداء المطلوب اصالة طلب استدراكه على الوجه المطلوب اصالة ثم رأيت ما يأتى عن المصنف مما يؤيد ذلك أيضا * والثانى ان ما ذكره الشارح هو الموافق لكلام المصنف والاقرب الى مراده بدليل انه قال فى منع الموانع مانصه واعلم انه لا يلزم من صحتها واجزائها سقوط القضاء بدليل صلاة من لم يجد ماء ولا ترابا فان الاصح انها صحيحة ومع ذلك لا يسقط وقد يقول الفقيه انها غير مجزئة لانه يفسر الاجزاء بسقوط القضاء واما نحن فنفسره بالفعل الكافى لسقوط التعبد به الى ان قال وأما قولنا وقيل اسقاط القضاء فهذا قول الفقهاء فى الاجزاء وقد قدمنا نظيره فى صحة العبادة حيث قلنا وقيل فى العبادة اسقاط القضاء انتهى فتأمل قوله واعلم الى ومع ذلك لا يسقط فانه نص فى انه يرى ان الاجزاء لا يستلزم سقوط القضاء وتامل قوله وقد يقول الفقيه

انها غير مجزئة لانه يفسر الاجزاء بسقوط القضاء مع قوله فهذا قول الفقهاء فى الاجزاء فانه صريح فى قول الفقهاء بان الاتيان بالمامور به لا يستلزم الاجزاء بمعنى سقوط القضاء وبه يرد اطلاق الآمدى ومن تبعه نسبة الاستلزام الى الفقهاء وفيما صنعه الشارح من ان الاتيان بالمامور به يستلزم الاجزاء بناء على تفسير الاجزاء بالكفاية فى سقوط التعبد ولا يستلزمه بناء على تفسيره باسقاط القضاء فلله در هذا الشارح ثم رأيت المصنف قال فى آخر منع الموانع بعد كلام قرره فى معنى الاجزاء ما نصه (فان قلت) هذا كلام من يجعل الاجزاء غير لازم للصحة وقد قلتم الاصح ان الاتيان بالمامور به يستلزم الاجزاء (قلت) المختار عندنا الآن انه لا يستلزم وعلى القول بالاستلزام فالجواب عن صلاة من لا تغنى صلاته عن القضاء باحد طريقين اما ان يقال لم يات بالمامور به فان المامور به بالذات العبادة المجزئة المغنية عن القضاء وما أتى به ليس كذلك وان كان مامورا به فانما أمر به بالعرض لحرمة الوقت واما ان يقال انها مجزئة عن المامور به الآن ووجوب القضاء بامر آخر وهذه طريقة ضعيفة لانا لا نعنى بالمامور به الا ما طلب أولا وبالذات واشتغلت الذمة به فاذا صرف عن فعله على وجهه صارف وطلب الشارع تعويضه لا على الدوام بل فى وقت الصارف الى ان ينتهى لم يكن المطلوب حينئذ هو المامور به المعنى بانه هل يجزئ فعله انتهى فاحسن التامل وبه المستعان (قوله وقيل هو أمر به) أقول نقل شيخ الاسلام رد هذا القول بانه يلزم عليه محذوران بينهما لكنه لم يتعرض لرد دليله وهو قوله والا فلا فائدة فيه لغير المخاطب ويمكن رده بانا لا نسلم انتفاء الفائدة لغير المخاطب اذ قد ينشأ عن أمر المخاطب ولو فى الجملة امره لغيره وقد ينشأ عن أمره لغيره امتثال ذلك الغير وذلك فائدة ترتبت على أمر المتكلم للمخاطب وتعلقت بغير المخاطب ففيه فائدة لغير المخاطب ولو سلم انه لا فائدة فيه لغير المخاطب فلا محذور فى ذلك (فان قيل) التعرض للغير فى الامر مع انه لا فائدة فيه محذور اذ هى زيادة بلا فائدة (قلنا) هذا ممنوع لان التعرض له لبيان ما أمر به المخاطب فهو زيادة لفائدة أى فائدة (قوله وقد تقوم قرينة الخ) شرح الكمال هذا الكلام بكلام قال فى آخره ثم القرينة الصارفة لهذا الامر عن الوجوب ان الامر بالرجعة لا يزيد على الامر بابتداء النكاح الخ (وأقول) لك منع قوله لا يزيد لجواز ان تكون الاساءة بالطلاق فى هذه الحالة مقتضية لوجوب الرجعة جبرا لهذه الاساءة الا ترى انه تجب الرجعة على الصواب المعتمد خلافا لمن وهم فيه كما أوضحناه فى محل آخر عن الفقيه بما لا يمترى فيه عاقل فيما اذا ظلم احدى نسائه باعطاء نوبتها لغيرها منهن ثم طلقها قبل وفائها حقها (قوله بحسب ما ظهر له فى الموضعين) فان قلت كيف يصح هذا الاعتذار مع جواب المصنف فى منع الموانع عن التنافى بما حاصله الجمع بين الموضعين بحمل كل منهما على حالة قلت الظاهر ضعف جواب المصنف كما ينبه وساغ العدول عنه اشارة الى انه لا ينبغى للمصنف التعويل عليه بل على ما ذكره الشارح لانه الواقع فى الحقيقة (قوله والاصح ان النيابة تدخل المامور به الا لمانع) أقول يحتمل ان كلامه فى الجواز العقلى دون الوقوع ليوافق كلام الآمدى وغيره الذاكرين لهذه المسئلة لكن قد يشكل عليه قوله الا لمانع اذ لا استثناء فى الدلائل القطعية كما صرح به السيد فى حواشى العضد رد الما قيل من ان ايجاب معرفة الله تعالى مستثنى من قاعدة تكليف الغافل وبه يعلم ان

وقيل هو أمر به والا فلا فائدة فيه لغير المخاطب وقد تقوم قرينة على ان غير المخاطب مامور بذلك الشئ كما فى حديث الصحيحين ان ابن عمر طلق امرأته وهى حائض فذكر ذلك عمر للنبى صلى الله عليه وسلم فقال مره فليراجعها (و) الاصح (ان الآمر) بالمد (بلفظ يتناوله) كما فى قول السيد لعبده أكرم من أحسن اليك وقد أحسن هو اليه (داخل فيه) اى فى ذلك اللفظ لتعلق به ما أمر به وقيل لا يدخل فيه لبعد ان يريد الآمر نفسه وسياتى تصحيحه فى مبحث العام بحسب ما ظهر له فى الموضعين وقد تقوم قرينة على عدم الدخول كما فى قوله لعبده تصدق على من دخل دارى وقد دخلها هو (و) الاصح (ان النيابة تدخل المامور به) ماليا كان كالزكاة او بدنيا كالحج بشرطه (الا لمانع)

امتناع الاستثناء لا يتقيد بكون القطعي دليلا أى الا أن يكون الاستثناء عقليا كما نقل عنه فى غيرها ويجاب بان ما نحن فيه ليس قطعيا وان كان عقليا وفيه نظر لانه وان لم يكن قطعيا فاستثناء المانع انما يناسب الوقوع دون مجرد الامكان وكذا يشكل تقييد الشارح بالشرط فى قوله كما فى الحج بشرطه لان هذا الاشتراط انما يناسب الوقوع دون مجرد الامكان العقلى اللهم الا أن يقال فرض المسئلة ما يشمل الجواز والوقوع لثبوت الخلاف فيهما كما صرح به قول الصفى الهندى اتفقوا على جواز النيابة فى العبادة المالية ووقوعها كتفرقة الزكاة واختلفوا فى البدنية فذهب أصحابنا الى جوازها ووقوعها ومنعه غيرهم انتهى وعلى هذا يكون التقييد بالشرط كنفى المانع بالنظر لشق الوقوع أو يقال اثبات الجواز العقلى فى الحج بشرطه لا ينافى اثباته مطلقا وانما اقتصر على الاول لانه المطلوب فليتامل (فان قلت) قد علم مما تقرر ان محل الخلاف هو البدنية لا غير وكلام المصنف والشارح شامل للمالية أيضا فكيف يصح (قلت) لا اشكال فى صحته بالنظر للمجموع على معنى ان الاصح دخول النيابة للمامور به مطلقا خلافا لمن خالف وخص الدخول بالمالية فتامله وبه يندفع قول الكمال وقول المصنف المامور به أعم ليتناوله المالية وليست من محل النزاع واما قوله وأيضا فقصد الآمدى الجواز العقلى كما نبه عليه الصفى الهندى وساق ما تقدم عنه وعقبه بقوله فانه نبه بالوقوع على ان الكلام فى الجواز العقلى وليس فى عبارة المصنف ولا الشارح ما ينبه على ذلك فيرده انا لا نسلم ان فى كلام الصفى المذكور تنبيها على ان الكلام فى الجواز العقلى بل هو ظاهر فى ان الكلام فيهما ولو سلم فحيث صح ان الخلاف فيهما فلا مانع من فرض المصنف الكلام فيهما لانه أفيد وان خالف الآمدى أو غيره فى ذلك (قوله الا المانع) أى فاذا انتفى المانع جازت بدون ضرورة عندنا دون المعتزلة فنحن نشترط للجواز عدم المانع وهم يشترطون له الضرورة (قوله كما فى الصلاة) لم يبين المانع فيها ولا يصح ان يكون هو منافاة النيابة للمقصود من كسر النفس وقهرها لان هذا هو حجة المعتزلة فى البدنى مطلقا وقد صرح بردها فليتامل نعم يمكن ان يجعل المانع كون المقصود الكسر والقهر على أكمل الوجوه كما دل عليه تصرف الشرع وذلك لا يحصل مع النيابة وان حصل معها مطلقا الكسر والقهر فليتامل (قوله مسئلة قال الشيخ والقاضى الخ) قال الكورانى بعد ضبط المذاهب وتحرير محل النزاع ما نصه وههنا ابحاث الى ان قال الثانى ان التقييد بالنفسى لاخراج الامر اللفظى صرح به المصنف بعد ثم لا معنى له بعد تحرير محل النزاع لان الايجاب والندب لا يتصور الا فى النفس انتهى وأقول كذا فى النسخة الواقعة لى وفيها سقم ولم يتحرر لى على القطع مقصوده من هذا الكلام لسقم هذه النسخة فان كان مقصوده الاعتراض على المصنف بانه لا حاجة أو لا صحة لتقييده بالنفسى لان الايجاب والندب أى المرادين من قوله الامر والمذكورين بقوله وقيل أمر الوجوب يتضمن فقط لا يتصور الا فى النفسى فهو فاسد لان المراد المضاف للوجوب أو الندب صادق باللفظى أيضا فيكون معنى قوله الامر بشئ معين الامر اللفظى الوارد بشئ معين وجوبا أو ندبا ومعنى قوله وقيل أمر الوجوب الامر الذى أريد به الوجوب أو الندب أو المحمول على ذلك مثلا وان كان مقصوده الاعتراض بانه لا حاجة الى التصريح باللفظى لان الايجاب والندب لا يتصور ان فيه

كما فى الصلاة) وقالت المعتزلة لا تدخل البدنى لان الامر به انما هو لقهر النفس وكسرها بفعله والنيابة تنافى ذلك الا لضرورة كما فى الحج قلنا لا تنافيه لما فيها من بذل المؤنة أو تحمل المنة
* (مسئلة قال الشيخ) أبو الحسن الاشعرى (والقاضى) أبو بكر الباقلانى

فهو فاسد أيضا لذلك ولان التفصيل الذى ذكره فيه من القطع بنفى العينية وذكر الخلاف فى
نفى التضمن غير معلوم عند سكوته عن بيان ذلك وان كان مقصوده الاعتراض بشئ فليحرر
ليتأتى الكلام عليه (قوله الامر النفسى بشئ معين نهى عن ضده الخ) فيه أمران * الاول
انه قد يشكل على القول الاول ان الطلب وان اتحد فى نفسه يلزم تغايره فيهما اذ يعتبر فى الامر
تعلقه بالفعل وفى النهى تعلقه بالترك والطلب باعتبار تعلقه بالفعل غير الطلب باعتبار تعلقه بالترك
اذ يعتبر فى الاول كون المتعلق الفعل وفى الثانى كون المتعلق الترك واذا تباين ما يعتبر فيهما
وجب تباينهما اذ مجموع الطلب والتعلق بالفعل يباين مجموع الطلب والتعلق بالترك فكيف
يصح الحكم بان أحدهما هو الآخر ويمكن أن يجاب بان كلا منهما عبارة عن مجموع الطلب
والتعلق وأما المتعلق الذى هو الفعل أو الترك فخارج عن حقيقتهما نظير تفسيرهم العمى بانه
عدم البصر مع ما حققه السيد أن حقيقته العدم والاضافة الى البصر مع خروج المضاف اليه
وهو البصر عن حقيقته * والثانى ان الكمال قال ما نصه استشكل تصوير هذه المسئلة بانه ان كان
المراد الكلام النفسى بالنسبة الى الله تعالى فالله سبحانه عليم بكل شئ وكلامه واحد بالذات
وهو أمر ونهى وخبر واستخبار باعتبار المتعلق وحينئذ فامر الله تعالى بالشئ عين النهى عن
ضده بل وعين النهى عن شئ آخر لا تعلق له فكيف يتأتى فيه الخلاف بين أهل السنة ولذا قال
الغزالى هذا لا يمكن فرضه فى كلام الله تعالى فانه واحد هو أمر ونهى ووعد ووعيد فلا تتطرق
الغيرية اليه فليفرض فى كلام المخلوق اهـ وان كان المراد بالنسبة الى المخلوق فكيف يكون
عين النهى عن ضده أو يتضمنه مع احتمال ذهوله عن الضد مطلقا كما هو حجة من قال لا عينه
ولا يتضمنه وجوابه ان الكلام فى التعلق فهل تعلق الامر بالشئ هو عين تعلقه بالكف عن هذه
ان كان واحدا أو اضداده ان تعددت بمعنى ان الطلب له تعلق واحد بأمرين هما فعل الشئ
والكف عن الضد فباعتبار الاول هو أمر وباعتبار الثانى هو نهى أو ان متعلق ذلك التعلق
الواحد هو الفعل ولكنه مستلزم لتعلق الطلب بالكف عن الضد كالعلم المتعلق بأحد شيئين
متلازمين يمين وشمال وفوق وتحت ونحو ذلك فانه يستلزم تعلقه بالآخر اهـ وفيه أمور منها ان
فى تقريره الاشكال اضطرابا لا يخفى لان قوله وهو أمر ونهى الخ ان أراد ان مجرد الكلام أمر
ونهى الخ لم يصح وان أراد ان مجموع الكلام والتعلق بالمتعلق الخاص أمر ونهى فهذا لا ينتج له
فأمره تعالى بالشئ عين النهى عن ضده الخ بل يوجب التغاير بين الاقسام المذكورة لاعتباره فى
كل واحد ما يغاير ما اعتبر فى غيره منها وحينئذ يشكل أيضا ما نقله عن الغزالى اللهم الا أن يجاب
بما أجيب به عن الامر الاول ومنها انه قد يشكل قوله مع احتمال الذهول بانه مع الذهول لا نهى
حينئذ وهذا لا ينافى انه اذا تحقق نهى اتحد مع الامر أو استلزمه الامر على انه سيأتى لنا البحث
فى منافاة الذهول للنهى عن الضد ومنها انه قد يقال ما ذكره من الجواب غير كاف لتغايرهما
بتغاير المتعلق فيهما كما تقدم الا أن يجاب بما أجيب به فى الامر الاول (قوله الوجودى) قال
الكورانى الثالث أى من الابحاث ان تقييد الضد بالوجودى لغو اذ الضد لا يكون الا وجوديا
لان الوجود مأخوذ فى تعريفه اهـ (وأقول) التقييد بالوجودى فائدتان احداهما دفع التوهم
اذ كثيرا ما يراد بالضد غير الوجودى أيضا ولو مجازا بل كون الضد لا يكون الا وجوديا ليس

(الامر النفسى بشئ معين) ايجابا أو ندبا (نهى عن ضده الوجودى) تحريما أو كراهة واحدا كان الضد كضد السكون أى التحرك أو أكثر كضد القيام أى القعود وغيره

قطعيا ولهذا قال شيخ الاسلام مع انه أى الضد مقيد به أى بالوجودى على المشهور اه فاشار الى انه غير مقيد بالوجودى على مقابل المشهور وبهذا يقوى توهم ارادته والتقييد لدفع التوهم خصوصا اذا قوى لا يكون لغوا كما يصرح به كلام الائمة بل نص غير واحد على ان من فوائد القيود دفع التوهم على انه قد يدعى ان اطلاق القيد على غير الوجودى حقيقة أيضا فى اصطلاح الاصول لانهم أطلقوا عليه اسم الضد والاصل فى الاطلاق الحقيقة قال فى التقود اعلم ان الضد يطلق على الترك المضاد لفعل الواجب وعلى افراده وهو ما يحصل به الترك من الامور الوجودية اه لا يقال كون الاصل فى الاطلاق الحقيقة انما يفيد اذا لم يعلم خلافه عند أهل الاصول المرتكبين هذا الاطلاق وعلى هذا فلا غبار على تقييد المصنف ولا احتياج اليه والثانية الاشارة الى رد ما فى المنهاج فقد قال الكمال فليس محل النزاع ان الامر بالشئ نهى عن ضده الذى هو ترك ذلك الشئ خلافا لما ذهب اليه فى المنهاج مستدلا عليه بما استدل به القاضى من ان المنع من الترك جزء مفهوم الايجاب فالدال عليه يدل على ذلك بالتضمن اه وحيث أفاد التقييد هاتين الفائدتين المهمتين بطلت دعوى اللغوية وتبين انها لم تصدر الا عن استرواح وقصور اطلاع وانها لم ترد على التعبير فى الوجوه الحسان ومن هنا يظهر ما فى كون التقييد لبيان الماهية دون الاحتراز كما ذكره شيخ الاسلام ردا على الشارح وعبارة المنهاج فيما أشار اليه الكمال هى قوله قبيل الباب الثانى ما نصه الخامسة وجوب الشئ يستلزم حرمة نقيضه لانه جزؤه والدال عليه يدل عليها بالتضمن اه وقد أوضح الاسنوى الكلام عليها فراجعه (قوله وعن القاضى انه يتضمنه) قال الصفى الهندى ثم لو جوزنا التكليف بالمحال لم يكن الامر بالشئ نهيا عن ضده بل يجوز ان يكون مأمورا به معه ثم قال بعد كلام قرره وعند هذا ظهر ان الحق هو أن الامر بالشئ نهى عن ضده بطريق الاستلزام لا انه وحده يستلزم ذلك بل مع مقدمة أخرى كما تقدم تقريره لو قيل باستحالة تكليف ما لا يطاق اه (قوله كما يكون الشئ الواحد بالنسبة الى شئ قربا الخ) فيه مسامحة ظاهرة أى قريبا وبعيدا أو فذا قرب وذا بعد (قوله ودليل القولين انه لما لم يتحقق الخ) فى دلالته على القول الاول بحث لا يخفى لان عدم التحقق المذكور لا يقتضى العينية بل يكفى فيه الاستلزام (قوله ولكون النفسى هو الطلب المستفاد من اللفظى الخ) أقول هذا جواب اعتراض على حكاية المصنف عن عبد الجبار وابى الحسين لان الكلام فى الامر النفسى وهما من المعتزلة المنكرين للكلام النفسى المنقسم الى الامر وغيره وحاصل هذا الجواب ان الكلام فى الطلب الذى هو مفاد الامر اللفظى وذلك الطلب يثبته الفريقان أعنى أهل السنة والمعتزلة الا انهما مختلفان فى حقيقة ذلك الطلب فاهل السنة يقولون انه الكلام النفسى والمعتزلة يقولون انه الارادة لا الكلام النفسى لانهم لا يقولون بثبوته والمصنف عبر عن الطلب الذى الكلام فيه والصادق بان يكون هو الكلام النفسى كما هو قول أهل السنة وان يكون هو الارادة كما هو قول المعتزلة بالنفسى اما بالنظر لمذهب أهل السنة فكأنه قال الطلب الذى تسميه أهل السنة بالنفسى ويقولون ان حقيقته الكلام النفسى وغيرهم يخالفهم فى ان حقيقته ذلك واما على وجه تغليب قول أهل السنة على قول المعتزلة فتأمل ذلك فانه دقيق ولدقته غفل عنه من اعترضه وحينئذ يظهر بطلان قول الكمال واعلم ان

(وعن القاضى) آخر انه (يتضمنه وعليه) أى على التضمن (عبد الجبار وأبو الحسين والامام) الرازى (والآمدى) فالامر بالسكون مثلا أى طلبه متضمن للنهى عن التحرك أى طلب الكف عنه أو هو نفسه بمعنى ان الطلب واحد هو بالنسبة الى السكون أمر والى التحرك نهى كما يكون الشئ الواحد بالنسبة الى شئ قربا والى آخر بعدا ودليل القولين أنه لما لم يتحقق المأمور به بدون الكف عن ضده كان طلبه طلبا للكف أو متضمنا لطلبه ولكون النفسى هو الطلب المستفاد من اللفظى ساغ للمصنف نقل التضمن فيه عن الاولين وان كانا من المعتزلة المنكرين للكلام النفسى (وقال امام الحرمين والغزالى) هو (لا عينه ولا يتضمنه)

الاعتراض وارد والجواب ضعيف الى آخر ما أطال به في بيان ذلك وبطلان قوله وجواب الشارح يرجع حاصله الى ان النزاع في التسمية الخ اذ قد ظهرت قوة الجواب ودقته وان الخلاف معنوي وحاصله ان الامر المعنوي الذي هو مدلول الصيغة ليس عين النهي المعنوي وانما يتضمنه غاية ما في الباب ان في طريق ذلك اختلافا في حقيقة مدلول الصيغة ما هو وهذا أيضا اختلاف معنوي ليس في التسمية لكنه غير المقصود بالبيان هنا فكان منشأ ما وقع فيه توهمه ان هذا هو المقصود بالبيان وانه اختلاف في التسمية وليس كذلك كما هو ظاهر ثم رأيت شيخنا العلامة أشار الى ما ذكرنا من انه حاصل هذا الجواب الذي سلف والله أعلم (قوله والملازمة في الدليل ممنوعة لجواز ان لا يحضر الضد حال الامر فلا يكون مطلوب الكف به) أقول ما المانع من أن يجاب عنه بأن طلب الشيء انما يكون فرعا عن ملاحظته ويستحيل مع الذهول عنه اذا كان مطلوبا بالقصد بخلاف ما اذا كان مطلوبا بالتبعية لتوقف المطلوب بالقصد عليه كما هنا فان فعل الشيء يتوقف على ترك ضده فطلب الفعل يتوقف على ملاحظة الفعل لانه قصدي بخلاف ترك ضده المتوقف هو عليه لا يتوقف طلبه على ملاحظته لانه يتفق لتوقف الفعل عليه بل تكفي فيه ملاحظة المطلوب بالقصد ثم رأيت في نهاية الصفي الهندي ما يؤيد ذلك فانه ذكر جوابا ثم عقبه بقوله سلمنا لكن لم لا جاز أن يكون الامر بالشيء أمرا بما يتوقف عليه وجوده مع كونه معقولا عنه فلم لا يجوز أن يكون الامر بالشيء نهيا عن ضده وان كان معقولا عنه سلمناه لم لا يجوز ان يقال انه نهي عنه بشرط الشعور الخ اهـ فليتأمل (قوله أخذا بالمحقق) قال شيخنا العلامة أي لاحتمال كلام ابن الحاجب ان من القائلين بالتضمن من خص فيساوي ما هنا وان من الاصوليين من يخص أمر الوجوب بهذا الخلاف فيشمل العين والتضمن فأخذ المصنف بالمحقق اهـ (وأقول) بقي احتمال ان المراد ان من القائلين بالعين من يخص الوجوب ولا يمكن سد باب هذا الاحتمال مطلقا وغاية ما يدعى بعده لكنه يمنع التحقق اللهم الا ان يراد بالتحقق الظهور ظهورا قويا أو يكون قد ثبت بدليل خارجي ما يمنع هذا الاحتمال كثبوت انه لا قائل به (وبقي بحث آخر) وهو أن يقال تحقق قول التضمن دون العين لا يقتضي الاقتصار على التضمن فهلا عبر بعبارة تشمل العين أيضا كابن الحاجب فان ذلك أحوط في الخروج عن عهدة حكاية الخلاف بخلاف الاقتصار على التضمن فانه لا يخرج يقينا عن هذه العهدة بل يوهم تحقق انتفاء قول العين اللهم الا ان يقال المراد أخذا بالمحقق عندنا ايثارا لطريق التعيين فليتأمل (قوله بالنظر الى ماصدقه) أقول أي فرده المعين احترازا عن النظر الى مفهومه وهو الاحد الدائر بين تلك الاشياء فان الامر حينئذ نهي عن الضد الذي هو ما عدا تلك الاشياء هذا هو الوجه في تقرير ذلك وأما ما رأيته بخط شيخنا الشهاب من قوله ما نصه قوله بالنظر الى ماصدقه أي الامر به بالنظر الى مفهومه فهو نهي عن ضده منها أو متضمن له اهـ ففيه نظر ظاهر لانه ان أراد بضده منها أحدها المعين فهو ليس ضدا للمفهوم كيف وهو فرده وكيف وهو يحصل بفعله الامتثال وان أراد به غيرها وجب اسقاط لفظة منها فليتأمل (قوله وبالوجودي عن العدمي) أي ترك المأمور به فالامر نهي عنه قال شيخنا العلامة أي عن الترك الذي هو عدم الفعل وفيه ان النهي لكونه تكليفا لا يتعلق الا بفعل كما سيجيء اهـ (وأقول) يمكن الجواب عنه من وجهين

والملازمة في الدليل ممنوعة لجواز ان لا يحضر الضد حال الامر فلا يكون مطلوب الكف به (وقيل أمر الوجوب يتضمن فقط) أي دون أمر الندب فلا يتضمن النهي عن الضد لان الضد فيه لا يخرج به عن أصله من الجواز بخلاف الضد في أمر الوجوب لاقتضائه الذم على الترك واقتصر على التضمن كالآمدي وان شمل قول ابن الحاجب منهم من خص الوجوب دون الندب العين أيضا أخذا بالمحقق واحترز بقوله معين عن المبهم من أشياء فليس الامر به بالنظر الى ماصدقه نهيا عن ضده منها ولا متضمنا له قطعا وبالوجودي عن العدمي أي ترك المأمور به فالامر نهي عنه أو يتضمنه قطعا

الاول ان تعبير الشارح بذلك تبعا لمقتضى كلام المصنف كما هو ظاهر مجاراة للخصم الذى قصد الرد عليه بهذا الكلام لما تقدم ان من فوائد تقييد المصنف بالوجودى رد ما فى المنهاج وقد عبر فيه بالنقيض فناسب فى الرد مجاراته والتنزل معه بذكر الترك الذى هو المراد بالنقيض الثانى انه عبر بالترك لوقوعه فى كلام غيره كالمصنف والاسنوى فى شرحيهما على المنهاج مع اقتضاء المتن لذلك وأحال بيان الراجح فى ذلك على ما علم مما تقدم ونظير كل من هذين الوجهين كثير الوقوع فى كلامهم كما لا يخفى على ذى الاطلاع والالمام (قوله والتضمن هنا يعبر عنه بالاستلزام) قال شيخنا العلامة يقتضى ان التضمن حقيقة والاستلزام مجاز لكون النهى فى ضمن مسمى الامر وفيه نظر اذ النهى خارج عن حقيقة الامر قطعا لا جزء منها فالاستلزام تعبير حقيقى بخلاف التضمن فانه مجازى اهـ (وأقول) ما ادعاه من الاقتضاء المذكور ممنوع قطعا ليس عليه شبهة فضلا عن حجة بل هذا التعبير صادق بعكس ما ادعاه وبان كلا حقيقة وبأن العبارتين بمعنى واحد بل ما ادعاه من القطع بان النهى خارج عن حقيقة الامر قد يمنع ويؤيد المنع بقول النقود والردود فى قول العضد القائلون بان الامر بالشئ يتضمن النهى عن ضده ما نصه قوله يتضمن أى يقتضى ليتناول الدلالتين التضمنية والالتزامية لما تقدم من التحرير ولما سيأتى من الدال على أعم من الجزئية اهـ فانه صريح فى احتمال التضمن حقيقة والتردد فيه بل ظاهر فى انه قد قيل بذلك لا يقال يصرح بما قاله الشارح أيضا قول الاسنوى فى شرح كلام المنهاج ما نصه ان الوجوب مركب من طلب الفعل مع المنع من الترك كما تقدم فى موضعه واللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن وهذا الدليل أخذه المصنف من الامام وانما ادعى الالتزام وأتم الدليل على التضمن لان الكل يستلزم الجزء اهـ ومثله فى شرح المنهاج للمصنف فانه قال واستدل المصنف على اختياره بان حرمة النقيض جزء من الوجوب لان الواجب هو الذى يجوز فعله ويمتنع تركه واذا كان كذلك فالدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن لان المراد من دلالة التضمن ان اللفظ يدل على جزء ما وضع له والمراد بدلالة الالتزام هنا دلالة اللفظ على كل ما يفهم منه غير المسمى سواء أكان داخلا فيه أو خارجا عنه فيصدق قوله يدل بالتضمن مع قوله بالالتزام اهـ وقول المولى التفتازانى من جملة كلام شرح به تقرير العضد للقول بان الامر بالشئ نهى عن ضده دون العكس بعد ما مهده ما نصه ثم يقال ان الامر طلب فعل غير كف والنهى طلب فعل هو كف وكما لا يمكن استلزام الثانى الاول لا يمكن استلزام الاول الثانى فلا يكون الامر بالشئ مستلزما للنهى عن ضده فليس بشئ لان أمر الايجاب ليس مجرد طلب فعل غير كف بل مع المنع عن تركه اهـ ويقاس بالوجوب الندب فهو مركب من طلب الفعل والنهى عن تركه نهيا غير جازم ويجوز أن يقال والمنع من تركه على وجه الرجحان ولا ريب فى ان كلا من الوجوب والندب من افراد الامر النفسى الذى الكلام فيه فاذا ثبت تركبه ثبت تركب الامر لان النوع تمام ماهية افراده لا زيادة للافراد عليه بغير التشخص فهذه كلها صرائح من هؤلاء الائمة فى رد نظر الشيخ ويوافقه ما قاله الشارح لانا نقول لا يصح الاستدلال بذلك لان كلام هؤلاء الائمة فى المنع من الترك وكلامنا فى المنع من الضد الوجودى الذى يتحقق به التركيب ثم هذا كله مبنى على ان الشارح أراد بقوله والتضمن هنا التضمن المذكور فى المتن

والتضمن هنا يعبر عنه بالاستلزام لاستلزام الكل للجزء (اما) الامر (اللفظى فليس عين النهى) اللفظى قطعا (ولا يتضمنه على الاصح) وقيل يتضمنه على معنى انه اذا قيل اسكن مثلا فكأنه قيل لا تتحرك أيضا لانه لا يتحقق السكون بدون الكف عن التحرك

وهو تضمن الامر النهي عن ضده الوجودي وذلك غير لازم لجواز انه أراد به تضمن الامر النهي عن ضده العدمي المذكور بقوله وبالوجودي عن العدمي الخ وعلى هذا فلا كلام في ان التعبير بالتضمن حقيقي أخذا مما تقرر عن الاسنوي والمصنف والسعد من تركب الامر في طلب الفعل والمنع من الترك اذ المنع من الترك على هذا داخل في حقيقة الامر لا خارج عنها وعلى هذا يتضح قوله لاستلزام الكل للجزء فليتأمل (قوله وأما النهي فقيل أمر بالضد وقيل على الخلاف) فان قيل لم جرى القطع في جانب النهي دون جانب الامر قلنا يمكن أن يقال لان النهي أهم لانه من قبيل دفع المفسدة بخلاف الامر فانه من قبيل جلب المصلحة ودفع المفسدة أهم ولذا اشتهر ان درء المفاسد مقدم على جلب المصالح وفيه نظر لان الامر يتضمن النهي بل تقدم انه جزؤه الا أن يجاب بان المقصود بالذات في الامر جانب الفعل دون الترك بخلافه في النهي فان المقصود بالذات فيه جانب الترك وقد يقال لا حاجة الى ذلك كله لان القطع مبني على ان المطلوب في النهي فعل الضد ولا اشكال حينئذ في القطع لانه اذا كان المطلوب فعل الضد لا يتصور الا أن يكون أمرا به لكن يتوجه حينئذ انه لم كان على هذا القول المطلوب في النهي فعل الضد ولم يكن المطلوب في الامر ترك الضد ويفرق بأن هذا القائل نظر الى انه لا تكليف الا بفعل كما تقدم وهو ظاهر في الامر فلم يحتج للعدول عن ظاهره بخلاف النهي فان الترك الدال هو عليه ليس بفعل فيكون المكلف به فعل الضد كما تقدم حكاية هذا في مسئلة لا تكليف الا بفعل وان كان الصحيح كما تقدم ان المكلف به فيه هو الكف وهو فعل فليتأمل (قوله فان رجح التأكيد بعادي) قد اعترضه الكوراني حيث قال ثم ان رجح التأكيد في صورة العطف بعادي مثل التعريف وقع التعارض فيصار الى الترجيح فان وجد مرجح آخر فذاك والا وجب التوقف وقد ظهر من هذا التقرير ان قول المصنف فان رجح التأكيد بعادي قدم ليس على ما ينبغي لان العادي معارض بظهور العطف في المغايرة فهو وحده لا يصلح مرجحا اه (وأقول) اعتراضه هذا مبني على توهمه ان كلام المصنف مصور بالعطف وليس كذلك بل هو مصور بغير العطف كما صرح به المحقق المحلي (فان قلت) من أين يستفاد تصويره بغير العطف (قلت) من التأمل في المعنى وذلك لانه لما حكم برجحان التأسيس في المعطوف والمتبادر منه انه بسبب العطف علم ان العطف من مرجحات التأسيس فعلى تقدير وجود مرجح التأكيد في المعطوف يكون غاية ذلك وجود مرجح لكل منهما ومعلوم ان ذلك انما يناسبه التعارض والتوقف دون تقديم التأكيد (فان قلت) التأمل في المعنى لا يكفي التعويل عليه (قلت) ممنوع للقطع بصحة التعويل على القرائن الحالية ولا خفاء في ان التأمل في المعنى ان لم يكن منها كان في معناها فتأمل واعلم ان عبارة العضد تبعا لابن الحاجب وأما اذا كان معطوفا نحو صل ركعتين وصل ركعتين فالعمل بهما أرجح لان ورود التأكيد بالواو والعطف لم يعهد أو يقل فان رجح في المعطوف التأكيد بعادي من تعريف وغيره وقع التعارض بين العطف ومانع التكرار ويصار الى الترجيح فيقدم الارجح وان لم يوجد أرجح بان يتساويا وجب الوقف اه ولا يخفى عليك ان المفهوم من قوله فان رجح في المعطوف التأكيد بعادي الخ انه مع العطف ان ترجح التأكيد بعادي وقع التعارض فيصار الى الترجيح فان وجد مرجح آخر لاحدهما قدم وان لم يوجد

(وأما النهي) النفسي عن شئ تحريما أو كراهة (فقيل) هو (امر بالضد) له ايجابا أو ندبا قطعا بناء على ان المطلوب في النهي فعل الضد وقيل لا قطعا بناء على ان المطلوب فيه انتفاء الفعل حكاه ابن الحاجب دون الاول وتركه المصنف لقوله انه لم يقف عليه في كلام غيره (وقيل على الخلاف) في الامر أي ان النهي أمر بالضد او يتضمنه اولا ولا أو نهي التحريم يتضمنه دون نهي الكراهة وتوجيهها ظاهر مما سبق والضد ان كان واحدا كضد التحرك فواضح أو أكثر كضد القعود أي القيام وغيره فالكلام في واحد منه أيا كان والنهي اللفظي يقاس بالامر اللفظي *(مسئلة الامران) حال كونهما (غير متعاقبين) بان يتراخى ورود أحدهما عن الآخر متماثلين أو متخالفين (أو) متعاقبين (بغير متماثلين) بعطف أو دونه نحو اضرب زيدا وأعطه درهما (غيران) فيعمل بهما جزما (والمتعاقبان بمتماثلين ولا مانع من التكرار) في متعلقهما من عادة او غيرها (والثاني غير معطوف) نحو صل ركعتين صل ركعتين

مرجح آخر لاحدهما وجب الوقف ألاترى الى قوله وقع التعارض الخ فانه لم يحكم بتقديم التأكيد بمجرد ترجحه بعادي بل حكم حينئذ بالتعارض وطلب الترجيح حينئذ لاحدهما على الآخر كان يوجد مرجح آخر للتأكيد والى قوله وان لم يوجد أرجح الخ فانه مقابل لقوله ويصار الى الترجيح فيقدم الارجح فدل على انه لولم يوجد مرجح لاحدهما غير مرجح التاكيد وجب التوقف فعلم ان مجرد ترجح التأكيد بعادى فى العطف لايوجب تقديم التأكيد بل يحصل التعارض حينئذ ولابد من الترجيح وهذا كله فى غاية الظهور من عبارته المذكورة كما ترى وقد فهمه الكورانى حيث قال فيما تقدم عنه فان وجد مرجح آخر وهو ظاهر المعنى أيضا لانه اذا اجتمع مرجحان كان كل منهما معارضا للآخر فلا وجه لتقديم أحدهما بمجرده كما لايخفى فقول المصنف فان رجح التأكيد بعادى قدم لايصح فرضه فى العطف لما تقدم من أن مجرد ترجح التأكيد بالعادى لايوجب تقديمه بل يوجب التعارض والاحتياج الى الترجيح فلهذا حمله الشارح المحقق على غير العطف فعلم انه فى هذا المحل موافق لما فى المختصر وشرحه لامخالف له فقول الكمال واعلم ان الشارح خص ترجح التاكيد بالعادى بان يكون فى غير العطف وخص انتفاء ترجحه بان يكون فى العطف وهو خلاف ما فى الكتب المعتبرة كالاحكام والمحصول والمختصر وشروحه ففيها انه مع العطف ان ترجح التأكيد بتعريف أو غيره وقع التعارض فيقدم الارجح وان تساويا فالوقف اه ممنوع منعا فى غاية الوضوح بالنسبة للمختصر وشروحه لما بيناه وكأنه فهم من قول العضد ويصار الى الترجيح فيقدم الارجح ان الارجح هو التاكيد بمجرد ترجحه بالعادى وذلك خلاف المفهوم من هذه العبارة وينافيه قول العضد وان لم يوجد أرجح فانه ظاهر فى أن مجرد العادى لايصير التأكيد أرجح والالم يصح ان يجعل من أقسام ترجح التأكيد فى العطف بعادى ان لايوجد أرجح فلله در الشارح المحقق والحاصل ان مجرد انضمام العادى لايقوم التأكيد بل يجعله معارضا للعطف فينظر فى أيهما أرجح بمرجح آخر فيقدم فان لم يترجح أحدهما بل تساويا توقفنا (فان قلت) مخالفة كلام الشارح لكلام العضد فى صورة العطف وترجح التأكيد بعادى ظاهرة لامدفع لها لان الشارح لم يجعل حكم هذه الصورة الا الوقف والعضد جعله تارة المصير الى الترجيح وتارة الوقف (قلت) دعوى هذه المخالفة ممنوعة أيضا لان العضد نظر الى المرجح من خارج بان يوجد مرجح آخر غير مرجح مجرد العطف والعادى فحكم بالمصير الى الترجيح فى بعض الاحوال والشارح قصر النظر على مجرد مرجح العطف والعادى فاطلق الوقف وسكت عن الترجيح بمرجح آخر لظهوره وكذا بالنسبة الى الاحكام والمحصول وعبارة الاول فى مسئلة العطف واما ان كانت العادة تمنع من التكرار أو كان الثانى معرفا كقوله اسقنى ماء واسقنى ماء وكقوله صل ركعتين وصل الركعتين فقد تعارض الظاهر من حرف العطف مع اللام المعرف أو مع منع العادة من التكرار ويبقى الامر على ماذكرناه فيما اذا لم يكن حرف عطف ولالام تعريف ولاعادة مانعة من التكرار وقد عرف ما فيه اه وفى النسخة التى رأيتها وأشار بقوله وقد عرف ما فيه الى قوله قبل ذلك فيما اذا لم يكن حرف عطف ولاتعريف ولاعادة مانعة وانما الخلاف فيما لم تكن العادة مانعة من التكرار والثانى غير معرف كقوله صل ركعتين صل ركعتين فقال القاضى عبد الجبار ان الثانى

(قيل معمول بهما) نظرا للاصل أى التأسيس (وقيل) الثانى (تأكيد) نظرا للظاهر (وقيل بالوقف) عن التأسيس والتأكيد لاحتمالهما (وفى المعطوف التأسيس أرجح) لظهور العطف فيه (وقيل التأكيد) أرجح لتماثل المتعلقين (فان رجح التاكيد) على التأسيس

يفيد غير ما أفاده الاول ويلزم الاتيان باربع ركعات مصيرا منه الى أن الامر الثانى لو انفرد أفاد اقتضاء الركعتين فكذلك اذا تقدمه أمر آخر لان الاقتضاء لا يختلف وخالفه أبو الحسين البصرى بالذهاب الى الوقف والتردد بين حمل الامر الثانى على الوجوب والتأكيد للاول والاظهر انه اذا لم تكن العادة مانعة من التكرار ولا الثانى معرفا ان يقتضى الثانى غير مقتضى الاول لانه لو كان مقتضيا عين ما اقتضاه الاول كان فائدته التأكيد ولو كان مقتضيا غير ما اقتضاه الاول كانت فائدته التأسيس والتأسيس أصل والتأكيد فرع وحمل اللفظ على الفائدة الاصلية أولى اه وحاصله نقل قولين ترجيح التأسيس والوقف ثم ترجيح الاول فيجرى ذلك هنا بمقتضى الحوالة بقوله ويبقى الامر على ماذكرناه الخ فيكون حاصل ماذكره هنا بمقتضى هذه الحوالة قولين أحدهما ترجيح التأسيس والثانى الوقف مع ترجيحه الاول ولا شبهة فى ان كل واحد من هذين القولين غير القول بالتعارض مع تقديم الارجح الذى نسب له الكمال هذا ان أراد انه يقوم أحدهما الترجح من غير احتياج لمرجح آخر فان أراد انه يتوقف وان وجد مرجح آخر رجح به فيكون اشارة الى قول الوقف فذاك عين ما قاله الشارح كما علم مما تقدم بيانه وكانه نظر الى قوله فقد تعارض الظاهر الخ ولم ينظر الى حوالته بقوله ويبقى الامر على ماذكرناه الخ ومع ذلك فليس فى مجرد هذا تقديم أحدهما بدون مرجح من خارج فليتأمل وعبارة المحصول فان كان الثانى معطوفا على الاول ومعرفا كقول القائل لغيره صل ركعتين وصل الصلاة فعند أبى الحسين ان الاشبه هو الوقف فانه يمكن ان يقال يجب حمله على تلك الصلاة لاجل لام التعريف ويمكن ان يقال بل يجب حمله على صلاة أخرى لاجل العطف وليس أحدهما أولى من الآخر فوجب التوقف وعندى ان هذا الاخير أولى لان لام الجنس قد تكون لتعريف الماهية كما قد تكون لتعريف المعهود السابق وبتقدير ان تكون للمعهود فيمكن ان يكون المعهود السابق هو الصلاة التى يتناولها الامر الاول ويمكن ان تكون صلاة أخرى تقدم ذكرها واذا كان كذلك بقى العطف سالما عن المعارض اه فقد نقل التوقف واختار تقديم العطف والحمل على التأسيس وكلاهما غير مانقله الكمال عنه من التعارض بل صرح بعدم التعارض بقوله سالما عن المعارض فكيف ينسب اليه التعارض على انه لو فرض مخالفة الشارح فى هذا الحكم للمختصر وشروحه والاحكام والمحصول لم يرد كلامه بمجرد ذلك لظهور ان كتب الاصول المعتبرة غير منحصرة فى هذه بل هذه بالنسبة اليها قليل من كثير فليتامل (قوله بعادى) ان قلت لم قيد بالعادى قلت لان العقلى كاقتل زيدا اقتل زيدا والشرعى كاعتق سعيدا اعتق سعيدا لا يتصور فيه ترجيح التأكيد بل يتعين التأكيد اذ لا يتصور خلافه (قوله فان العادة باندفاع الحاجة بمرة فى الاول وبالتعريف فى الثانى) اعترض الكمال جعله التعريف من العادى مع قوله السابق من عادة أو غيرها حيث قال واعلم ان الآمدى وابن الحاجب لم يذكرا فى تقييد محل الخلاف الا المانع عادة وجعلا منه التعريف وعلى ذلك جرى العضد والمصنف فى شرح المختصر وجرى صاحب المحصول على كون المانع العادة أو التعريف فجعل التعريف مقابلا لها وعلى هذا جرى شيخنا فى تحريره واما الشارح فقال أولا فى تقييد محل الخلاف من عادة أو غيرها ثم جعل هنا التعريف من العادى فخلط احدى الطريقتين بالاخرى وأوهم ان من المانع الذى

(بعادى) وذلك فى غير العطف نحو اسقنى ماء اسقنى ماء صل ركعتين صل الركعتين فان العادة باندفاع الحاجة بمرة فى الاول وبالتعريف فى الثانى ترجح التأكيد (قدم) التأكيد لرجحانه (والا) أى وان لم يرجح التأكيد بالعادى وذلك فى العطف لمعارضته للعادى بناء على أرجحية التاسيس حيث لا عادى (فالوقف) عن التاسيس والتأكيد لاحتمالهما وان منع من التكرار العقل نحو اقتل زيدا اقتل زيدا أو الشرع نحو اعتق عبدك اعتق عبدك فالثانى تاكيد قطعا وان كان بعطف (النهى) النفسى

هو قيد لمحل الخلاف مالا يكون عاديا ولا تعريفا وذلك غير معروف اهـ (وأقول) هذا الكلام
أدل دليل على استرواح الشيخ في هذه الحواشي وعدم امعان التأمل والمراجعة وهذا أمر
صعب جدا يورث الريبة في كثير من كلامه وذلك لان قوله نغلط احدى الطريقتين بالاخرى
منشؤه التخليط وتوهمه انه أراد بالغير في قوله من عادة أو غيرها التعريف فيلزم جعله هنالك
مقابلا للعادة كما هو طريقة المحصول مع انه هنا ادخله فيها كما هو طريق الآمدى وابن الحاجب
وليس كذلك وانما أراد بالغير فيما ذكر المانع العقلى والشرعى اللذين صرح بهما بعد في الاحتراز
بقوله وان منع من التكرار العقل الخ واما قوله واوهم ان من المانع الى قوله وذلك غير معروف
فلا منشأ له الا عدم تأمله تصريح الشارح بقوله وان منع من التكرار العقل الى قوله فالثانى
تأكيد قطعا فانظر كيف صرح بذلك ونقل القطع فيه فان أراد منع ذلك لكونه غير معروف
له فلا اعتبار به ولا التفات اليه لان من حفظ حجة على من لم يحفظ ولا يسوغ لعاقل التوقف في
نقل الشارح ذلك الامام لعدم الاطلاع على منقوله لو فرض انفراده بذلك النقل فكيف مع
موافقة غيره له فيه فقد قال الزركشى في شرحه مانصه فان امتنع أى فيه التكرار فالثانى تأكيد
قطعا كقوله اقتل زيدا اقتل زيدا اهـ فانظر كيف أطلق الامتناع الشامل للامتناع عقلا وشرعا
مع تمثيله بما الامتناع فيه عقلى ونقله القطع بالتأكيد فكيف يقال انه أوهم كذا وان ما أوهمه
غير معروف وقال الامام في محصوله وهو من الكتب المعتبرة التى عول عليها فيما تقدم مانصه
اما اذا كان الثانى أمرا مثل متناول الامر الاول وكان ذلك مما لا يصح فيه التزايد فلا يخلو اما
ان يمتنع ذلك عقلا كقتل زيد وصوم يوم أو يمتنع ذلك شرعا كعتق زيد فانه كان يجوز ان يتزايد
عتقه ويقف تمام حريته على عدد كالطلاق واذا لم يصح التزايد في المأمور به لم يحل الامر ان اما
أن يكونا عامين أو خاصين أو يكون أحدهما عاما والآخر خاصا فان كانا عامين أو خاصين وجب
كون مأمورهما شيأ واحدا ويكون الامر الثانى تأكيدا للاول سواء ورد مع حرف العطف
أو لا مع حرف العطف مثال العامين بحرف العطف قول القائل لغيره اقتل كل انسان واقتل
كل انسان ومثاله بلا حرف عطف ان يسقط من الثانى حرف العطف ومثال الخاصين بحرف
عطف وبغير حرف عطف قوله اقتل زيدا واقتل زيدا وقوله اقتل زيدا اقتل زيدا اما اذا كان
أحدهما عاما والآخر خاصا سواء تقدم العام أو الخاص فالامر الثانى اما ان يكون معطوفا
على الاول أو غير معطوف عليه فان كان معطوفا فمثاله قول القائل صم كل يوم وصم يوم الجمعة
فقال بعضهم ان يوم الجمعة لا يكون داخلا تحت الكلام الاول ليصح حكم العطف والاشبه
الوقف لانه ليس ترك ظاهر العموم أولى من ترك ظاهر العطف وحمله على التأكيد وأما اذا
كان الامر الثانى غير معطوف فمثاله قول القائل صم كل يوم صم يوم الجمعة فههنا عموم أحد
الامرين دليل على ان الآخر ورد تأكيدا الا انه لم يبق من ذلك الجنس شئ لم يدخل تحت العام اهـ
وقال القرافى عقب شرحه تنبيه لا يلزم من كون أحدهما عاما والآخر خاصا بناء العام
على الخاص لان شرط تخصيص العام بالخاص كون الخاص منافيا للعام وههنا الحكم واحد
متماثل فلا يصح التخصيص انما بقى الكلام هل أريد الخاص بصيغة العموم أم لا والمشهور
عند الادباء في مثل هذا تناول العام للخاص وان العرب اذا اهتمت ببعض أنواع العام أفردته

بالذكر

بالذكر لتبعيده عن التخصيص والاخراج من العموم فلا يبقى السامع بعد ذلك يتوهم اخراجه
وان توهم اخراج غيره كقوله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان وايتاء ذى القربى وينهى
عن الفحشاء والمنكر والبغى مع ان البغى اندرج فى المنكر لكنه أعم أنواع المنكر فافرده اهتماما
به واندرج ايتاء ذى القربى فى الاحسان لكنه أفضله فافرد بالذكر الى ان قال وليس من هذا
الباب قوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان لعدم العموم الشامل فى فاكهة لكونها نكرة
فى الاثبات فالم يتم فما اندرج الرمان فيها وكثير من الناس يتوهمونه منه اه وأما قوله وليس
من هذا الباب قوله فيهما فاكهة ونخل ورمان الخ ففيه نظر على انه قد يقال سياق هذه الآية
للامتنان والنكرة تعم فى سياق الامتنان وقال الشمس الاصفهانى أيضا عقب شرحه ينبغى ان
تعلم انه اذا كان أحدهما عاما والآخر خاصا فلا يبنى أحدهما على الآخر لان شرط ذلك المنافاة
وهى معدومة ههنا وينبغى ان يتنبه ان قول المصنف الاشبه الوقف فى هذه الصورة وهى ان
تقول صم كل يوم وصم يوم الجمعة فيه نظر وذلك لان دلالة الصيغة العامة على عمومه مع دلالة
العطف على مدلوله يجرى مجرى العام والخاص ودلالة الخاص أقوى من دلالة العام على
ما سيأتى بيانه فى كتاب العموم والخصوص فلا يبعد ان ترجح الواو العاطفة على الصيغة العامة
فلك ان تمنع ما ذكره المصنف وتجعل ما ذكرنا سندا للمنع لا انك تنتصب مدعيا اه فانظر قول
المحصول المعدود من الكتب المعتبرة المشهورة فى الفن اما أن يمتنع ذلك عقلا أو يمتنع ذلك
شرعا وحكمه فى ذلك بالتاكيد من غير ذكر خلاف فيه مع ذكره الخلاف فيما قدمه فكيف
يقال ان ذلك غير معروف وقد ذكر الصفى الهندى فى نهايته نحو ما فى المحصول حيث قال واما
اذا كان مدلول الثانى مماثلا لمدلول الامر الاول ولم تصح الزيادة فيه اما لدلالة عقلية كقتل زيد
وصوم يوم معين واما لدلالة شرعية كعتق عبد معين الى أن قال فالامر الثانى تأكيد للامر
الاول اذا كانا عامين أو خاصين سواء كان الثانى بحرف العطف أو لا بحرف العطف الى أن قال
اما اذا كان أحدهما عاما والآخر خاصا فاما ان يكون العام مقدما على الخاص أو بالعكس
وعلى التقديرين اما ان يكون الثانى معطوفا على الاول أو لا يكون فهذه أقسام أربعة أحدها
ان يكون العام مقدما والخاص معطوفا عليه نحو قوله صم كل يوم وصم يوم الجمعة واختلفوا
فيه فذهب بعضهم الى أن يوم الجمعة غير داخل تحت قوله صم كل يوم ليصح العطف وحينئذ
يفيد غير ما أفاده الاول وذهب الآخرون الى الوقف محتجين بانه ليس ترك مقتضى العموم لاجل
صحة العطف أولى من العكس فيجب التوقف الى ظهور المرجح ويمكن ان يجاب عنه بان الاول
أولى لان تخصيص العام أهون من ترك مقتضى العطف لانه أكثر وكثرته تدل على قلة مفسدته
وثانيها أن يكون العام مقدما والخاص مذكورا بعده بلا عطف ومثالهما ما سبق ولكن
بلا حرف العطف فههنا يكون الثانى تأكيدا لبعض مدلول العام المتقدم اذ لا معارض
للعام فى كونه يجرى على عمومه وثالثها أن يكون الخاص مقدما والعام معطوفا عليه
نحو قوله صم يوم الجمعة وصم كل يوم والخلاف فيه كما فى الاول ورابعها أن يكون الخاص
مقدما والعام مذكورا بعده بلا حرف العطف مثالهما ما سبق ولكن بدون حرف العطف
فههنا العام يحمل على عمومه ويفيد غير ما أفاده الاول ومؤكدا لمدلول الاول ضمنا اه

(فان قلت) الشارح اطلق القطع والامام حكى خلافا فيما اذا كان أحدهما عاما والآخر خاصا ليس منه التأكيد (قلت) يمكن أن يقال الامران فى هذا القسم غير متماثلين وكلام الشارح فى المتماثلين وان يقال كلامه فى الخاصين بقرينة تمثيله ثم رأيت شيخنا الشهاب ذكر فى قول الكمال نخلط احدى الطريقتين بالاخرى من انه مبنى على انه أراد بالغير التعريف وليس ذلك مراده بل أراد المانع العقلى أو الشرعى وقد تكلم عليهما آخرا تتميما للكلام على ما احترز عنه من المانع اه وفى قوله وذلك غير معروف مانصه بل هو معروف وهو العقلى والشرعى اه ورأيت السيد الشريف السمهودى لما ذكر ان صاحب المحصول جرى على جعل التعريف مقابلا للعادة قال وهو مقتضى قول الشارح أولا من عادة أو غيرها لكنه جعل التعريف هنا أى فى قوله فان رجح التأكيد بعادى من العادى فيبقى قوله أو غيرها غير ممثل له وليس هو من خلط احدى الطريقتين بالاخرى اه لكن ما ادعاه من أن مقابلة التعريف للعادة هو مقتضى كلام الشارح أولا ممنوع والله أعلم وقد ظهر ظهورا لا خفاء معه ما وقع فيه الكمال من التخليط وبطلان ما زعمه من نسبة الشارح الى الخلط والله الموفق (قوله اقتضاء كف عن فعل) فيه أمران * الاول ان المراد بالفعل نحو الامر والشأن فيشمل القول والفعل المعروف والقصد وغيرها * والثانى انه قد يقال هذا الحد غير جامع لانه لا يتناوله اقتضاء الكف غير الكف المعبر عنه بنحو لا تكف اذ ليس اقتضاء كف عن فعل بل اقتضاء كف عن كف اذ معنى لا تكف طلب الكف عن الكف كما أن معنى لا تفعل طلب الكف عن الفعل فان قيل المراد بالفعل ما يشمل الكف قلنا المقابلة ظاهرة فى خلاف ذلك (قوله لا بقول كف) قال شيخنا الشهاب متعلق بقوله اقتضاء اه وقد يقال لا تميز النهى عن الامر فى الازل فى مادة طلب الكف لانتفاء اللفظ المميز حينئذ فقد يشكل على ما قدمه المصنف من تصحيح تنوع الكلام فى الازل الى الامر وغيره (قوله فى مسمى النهى) قال شيخنا الشهاب هو الاقتضاء ويشكل عليه انه فسر قوله مطلقا بقوله أى لفظيا أو نفسيا اه فقياسه تعميم المسمى الى الصيغة أيضا (قوله وقضيته الدوام الخ) قال الكورانى وفى كلام المصنف بحث من وجهين * الاول انه قال وقضيته الدوام ولم يقل والنهى يدل على الدوام وذكر فى شرحه على مختصر ابن الحاجب أن قول الشيخ ابن الحاجب وحكم النهى التكرار ولم يقل يدل على التكرار فى غاية الحسن لان التكرار فى النهى من ضرورة الواقع لا من الصيغة فبدل لفظ الحكم هنا بقوله وقضيته الدوام وهذا كلام غريب اذ لو لم تدل الصيغة على التكرار لغة كيف يستفاد منها وابن الحاجب ذكر فى الامر انه لا يدل على التكرار عند الجمهور فلو كان ما فهمه المصنف من كلامه كما فهمه تناقض كلام ابن الحاجب * الثانى ان قوله وقيل مطلقا بعد قوله وقضيته الدوام ما لم يقيد بالمرة تمالا معنى له لان الدوام مع التقييد بالمرة لا يعقل وبدون التقييد مطلقا قد فهم من قوله وقضيته الدوام هذا ما ذكره شراح كلامه ويمكن توجيه كلامه بان يقال مراده أنه يفيد الدوام ما لم يقيد بمرة وقيل يفيده مطلقا الانتهاء والدوام والمرة من القرائن مثله الامر كما سبق وما وجهنا به كلامه هو الذى ذكره المحقق اه (وأقول) أما قوله الاول انه قال وقضيته الدوام ولم يقل والنهى يدل على الدوام فقد أشار شيخ الاسلام كالكمال الى جوابه حيث قال فى قوله وقضيته الدوام ما نصه أى

(اقتضاء كف عن فعل لا بقول كف ونحوه) كذر ودع فان ما هو كذلك أمر كما تقدم وتناول الاقتضاء الجازم وغيره ويحد أيضا بالقول المقتضى لكف الى آخره كما يحد النفسى بالقول الدال على ما ذكر ولا يعتبر فى مسمى النهى مطلقا علو ولا استعلاء على الاصح كالامر (وقضيته الدوام) على الكف

وليس هو الدوام لان الدوام لازم لامتثال النهى فانك اذا قلت لغيرك لا تسافر فقد منعته
من ادخال ماهية السفر فى الوجود ولا يتحقق امتثال ذلك الا بامتناعه من جميع افراد السفر
وهو المراد بالدوام فكان لازما للامتثال ينتفى بانتفائه الامتثال فالامتثال الذى هو مقصود
النهى ملزوم للدوام فكان مقتضاه لا مدلوله اه لكن لقائل أن يقول أولا اذا كان النهى
منعا من ادخال ماهية الفعل فى الوجود كما اعترفتم به فهو منع من كل فرد من افرادها اذ لا يتصور
المنع من ادخالها فى الوجود الا بالمنع من كل فرد فكما انه لا يتحقق الامتثال الا بالامتناع عن
جميع افراد الفعل لا يتحقق الممتثل وهو المنع الا بالمنع عن جميع افراد المنع من الفعل فالدوام
كما هو لازم للامتثال هو لازم للمنع من ادخال الماهية فى الوجود فكان مقتضاه وكان أيضا
مدلوله دلالة عقلية اذ الدلالة الوضعية لا تتصور هنا لان الكلام فى نفس النهى لا فى صيغته
فقولكم فكان مقتضاه لا مدلوله ممنوع بل هو مقتضاه ومدلوله جميعا فان قلتم المنع من ادخال
الماهية فى الوجود لا يقتضى المنع من كل فرد على الدوام لصدقه بالمنع من كل فرد فى بعض
الاوقات فلم يقتض المنع من ادخال الماهية فى الوجود المنع من كل فرد على الدوام فلم يدل على
الدوام قلنا لو صح ذلك بطل قولكم ان الامتثال لا يتحقق الا بالامتناع من جميع الافراد على
الدوام بل يتحقق بالامتناع عنها فى بعض الاوقات لانه لا معنى للامتثال الا القيام بما طلب فاذا
لم يفد نفس النهى الدوام لم يكن الدوام مطلوبا فلا يتوقف الامتثال على الدوام وبالجملة فيتوقف
تحقق الامتثال على الدوام فالدوام من مدلوله نفس النهى نعم قد يقال التعبير بالاقتضاء أنسب
من التعبير بالدلالة لان فيه تصريحا بلزوم الدوام بخلاف الدلالة ولان الدلالة يتبادر منها
الوضعية وهى غير مرادة هنا وان نقول ثانيا لا نسلم استلزام الامتثال للدوام وتوقفه عليه حتى
كان قضية النهى ذلك لان الكلام فى النهى المطلق ومعناه طلب الامتناع عن الفعل والامتناع
عن الفعل يتحقق بالامتناع عنه فى الجملة للقطع بانه امتناع عن الفعل وأما الامتناع عنه المقيد
بالدوام فانما يقتضيه النهى المقيد بالدوام وليس الكلام فيه الا أن يجاب بان معنى لا تضرب
مثلا لا يكن منك ضرب أو لا توجد ضربا فالمنهى عنه فى المعنى نكرة فى سياق النهى أو النفى فيعم
مع مراعاة ما يأتى عنه ان عموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمان والبقاع واعلم
ان الضمير فى قول المصنف وقضيته للنهى النفسى كما هو صريح المتن لا للنهى بمعنى الصيغة كما
يدل عليه صنيع الكورانى وكان الموقع له فيه ما حكاه عن المصنف فى شرح المختصر فتامله وأما
قوله وذكر فى شرحه على مختصر ابن الحاجب الى قوله وهذا كلام غريب اذ لو لم تدل الصيغة على
التكرار لغة كيف يستفاد منها الخ فجوابه انه لا غرابة ولا اشكال اذ لم يرد المصنف نفى دلالة
الصيغة مطلقا بل نفى دلالتها الوضعية مطابقة أو تضمنا فكان الانسب التعبير بان حكمها
التكرار لانه أمر لازم لمعناها واليه اشار بقوله لان التكرار فى النهى من ضرورة الواقع
لا لانها تدل على التكرار لان المتبادر من الدلالة هو الدلالة الوضعية دون الالتزامية كما هنا
وأما قوله وابن الحاجب الى قوله تناقض كلام ابن الحاجب فجوابه أنه ان أراد التناقض بين نفى
الدلالة على التكرار عن الصيغة الذى اقتضاه عدول ابن الحاجب عن التعبير بانه يدل على
التكرار الى التعبير بان حكمها التكرار وبين قوله فى الامر لا يدل على التكرار عند الجمهور

باعتبار منطوقه فلا نسلم لزوم التناقض اذ غاية الامر نفي الدلالة على التكرار في الموضعين وليس هذا من التناقض في شئ ثم قد يرد على هذا انه لم يحصل الفرق بين الامر والنهي لان مجرد نفي الدلالة على التكرار عن الامر لا ينافي أن حكمه التكرار كالنهي فلا بد في الفرق من بيان ان الامر ليس حكمه التكرار ويجاب بان المقصود في الامر نفي الدلالة مطلقا حتى الالتزامية وغاية الامر انه ترك مناسبته حيث لم يعبر فيه بانه ليس حكمه التكرار عند الجمهور ولا محذور في ذلك وان أراد التناقض بين نفي الدلالة المذكور وبين ما أفهمه قوله عند الجمهور من أنه يدل عليه عند غيرهم فهو مندفع أيضا بما علم مما ذكر من أن المراد بالدلالة عند غير الجمهور الدلالة الالتزامية كما أن المراد من الدلالة المنفية عندهم هي الدلالة مطلقا حتى الالتزامية فليتأمل وأما قوله الثاني ان قوله وقيل مطلقا بعد قوله وقضيته الدوام مالم يقيد بالمرة مما لا معنى له الخ فهو كلام خارج عن قانون البحث لانه ان أريد به الاعتراض على المصنف من حيث حكايته هذا القول فلا وجه له لان هذا قول ثابت وان فرض اشكال معناه فلا محذور في حكايته بل هي مما ينبغي كما في سائر الاقوال المشكلة المعنى وان أريد الاعتراض عليه من حيث معناه فكذلك لانه لم ينتصب لاختياره ولا للاحتجاج له وان أريد الاعتراض على قائله من حيث معناه فهذا أمر آخر لا يتعلق بالمصنف ووجه اشكال هذا القول ان معنى كون الدوام قضيته النهي أى النفسي كما هو صريح سياق المصنف انه لازم له كما تقدم ولا يتصور لزوم مع التقييد بالمرة فان كان هذا القائل فرض كلامه في الصيغة وأراد بان الدوام قضيتها انه مدلولها الحقيقي زال عنه هذا الاشكال لان كون الصيغة موضوعة لطلب الترك على وجه الدوام فان قيدت بالمرة كانت مجازا أمر معقول لا اشكال فيه ونظيره انها موضوعة للتحريم ولا تخرج عن كونها موضوعة له باستعمالها في غيره مجازا لكن هذا لا يناسب صنيع المصنف لانه صريح في ان كلامه في النهي نفسه الذى هو النفسي لا في صيغته ثم قد يراد بالقضية هنا المناسبة أى ان المناسب للمنع من الشئ المنع منه على الدوام وحينئذ يعقل كون المرة تصرفه عما هو المناسب له فهو حال التقييد بالمرة مصروف عن المناسب له فليتأمل وأما قوله ويمكن توجيه كلامه الخ فلا يخفى بعد هذا التوجيه عن كلام المصنف وانه في غاية التكلف والتعسف (قوله مالم يقيد بالمرة) أقول هذا أوجه مما بعده لان الكلام في النهي بمعنى الكلام النفسي لا بمعنى الصيغة كما هو صريح كلام المصنف كما تقدم ولا يخفى أنه انما اقتضى الدوام لاطلاق المنع فيه الشامل للمنع عن كل فرد أو لتوقف الامتثال عليه على ما تقدم بيانه فيكون المنع والامتثال بحسب زمان النهي فان كان مطلقا اقتضى المنع على الدوام والامتثال كذلك أو مخصوصا اقتضى ذلك على الخصوص لا على الدوام فالدوام حينئذ ليس بقضيته على الاطلاق ومن هنا يظهر اندفاع ما قد يتوهم من قياس ما هنا على العام اذا استعمل في الخاص حيث لم يخرج بذلك عن كون العموم قضية اللفظ وان صرف عنه في هذا الاستعمال وذلك لان العموم موضوع العام على الاطلاق والدوام ليس موضوع النهي كذلك فليتأمل (قوله نحو لا تسافر اليوم اذا السفر فيه مرة من السفر) لا يخفى ان السفر في اليوم قد يمكن تعدده مرات كما لو قال لا تسافر اليوم الى موضع كذا وأمكن السفر اليه في اليوم مرات أو لم يقيد بالى موضع كذا وصدق اسم السفر مع تعدده في اليوم على

كل

(مالم يقيد بالمرة) فان قيد بها نحو لا تسافر اليوم اذا السفر فيه مرة من السفر كانت قضيته (وقيل) قضيته الدوام (مطلقا) والتقييد بالمرة يصرفه عن قضيته

كل مرة والظاهر انه ممنوع من كل مرة من مرات السفر حتى لو خالف وسافر ثم رجع وأراد السفر اليه مرة أخرى فى بقية اليوم كان ممنوعا من هذه المرة أيضا فلعل عد السفر فيه مرة من السفر باعتبار جنس المرة فليتأمل (قوله التحريم والكراهة) لم يقل وخلاف الاولى لانه مما أحدثه المتأخرون ولانه انما يستفاد من أوامر الندب لا بصيغة النهى والكلام فى معانيها (قوله ولا تيمموا الخبيث) أى الردى وقد صرح الشافعية بكراهة التصدق بالردى ويتجه أن محل كراهة التصدق بالردى اذا قصده مع تيسر غيره (فان قلت) لم عبر بنحو فى مثال التحريم دون ما بعده (قلت) للاكتفاء بما فهم من الاول اختصارا (قوله والتقليل والاحتقار ولا تمدن عينيك الخ) أقول لا يتعين ان يكون الشارح جعلهما شيأ واحدا كما قاله المحشيان بل يجوز أن يكون قد جعلهما شيئين ولكنه اقتصر على التمثيل بالآية لهما اشارة الى صلاحيتها لكل منهما والى انهما قد تصح ارادتهما معا فى الموضع الواحد والى أن الاحتقار لا يتعين أن يتعلق بالمنهى كما اقتضاه كلام البرماوى بل قد يتعلق بالمنهى عنه أو بمتعلقه وحينئذ يندفع عنه اعتراض البرماوى على جعلهما شيأ واحدا بقوله فمن جعلهما واحدا ويمثل لهما بالآية كالاردبيلى وشيخنا البدر الزركشى فليس بجيد اه (قوله بخلاف ما عند الله) قد يكون اشارة الى ان كلا من التقليل والتحقير هنا اضافى بالنسبة الى ما عند الله فلا ينافى انه فى حد ذاته وباعتبار أخذه على الوجه المخلوق له كثير غير حقير لكثرة نفعه وكونه نعمة من الله (قوله ومن اقتصر على الاحتقار جعله المقصود فى الآية) أقول فيه أمران * الاول ان كونه المقصود فى الآية انما يقتضى الاقتصار عليه لو انحصرت أمثلته فى الآية أو كان هو المقصود فى كل مثال وفى كل من الامرين نظر * والثانى أن اقتصاره على مثال واحد لهما قد يقتضى أن الصيغة لا تستعمل فى أحدهما عند تجرده عن الآخر وفيه نظر أيضا لا يقال لا يتصور تجرد أحدهما عن الآخر لتلازمهما لانا نقول لا نسلم تلازمهما لان تلازمهما غالبى كما قيد به شيخ الاسلام وهو ظاهر فالانفكاك ممكن واعلم أن قوله جعله المقصود صريح فى تغاير المعنيين فقول المحشى جعلهما الشارح شيأ واحدا أى واحدا اعتبارا بمعنى أنه اعتبرهما واحدا فى عد المعانى لا انهما معنى واحد على انا أشرنا الى انه لا يتعين أن يكون جعلهما واحدا فليتامل (قوله واليأس) كان المراد به الاياس ثم رأيت شيخنا الشهاب أشار لذلك بقوله كان المراد ايقاع اليأس وتحصيله لهم اه (قوله وفى الارادة والتحريم ما تقدم) اشار بالاول الى ما ذكره فى الامر بقوله واعتبر أبو على وابنه ارادة الدلالة باللفظ على الطلب وبالثانى الى ما ذكره فيه بقوله والجمهور حقيقة فى الوجوب لغة أو شرعا أو عقلا الخ لكن ما فسره به بقوله والجمهور على انها حقيقة فى التحريم الخ لم يستوف جميع الاقوال السابقة فى الامر وان كان ذلك لعدم جريان الجميع هنا فقول المصنف ما فى الامر أى معنى ما فى الامر أى فى الجملة (قوله جمعا وفرقا وجميعا) تمييزات محولة عن المضاف أى وعن جمع متعدد وفرقه وجميعه (قوله كالحرام المخير) أى المخير فيما يترك من خصاله ليخرج بتركه عن عهدة النهى فلا منافاة فى وصف الحرام بالمخير وقال شيخنا الشهاب قد يشكل على هذا أى قوله كالحرام المخير قوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا ويجاب بان الاجماع دل على النهى عن كل منهما هنا ولكن الذى فى العضد أنه اذا أريد النهى عن كل واحد عطف باو ومثل بالآية

(وترد صيغته) اى لا تفعل (للتحريم) نحو ولا تقربوا الزنا (والكراهة) ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون (والارشاد) لا تسالوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم (والدعاء) ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا (وبيان العاقبة) ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء أى عاقبة الجهاد الحياة لا الموت (والتقليل والاحتقار) ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به أزواجا منهم أى فهو قليل حقير بخلاف ما عند الله ومن اقتصر على الاحتقار جعله المقصود فى الآية وكتابة المصنف التقليل الماخوذ من البرهان بالعين سبق قلم (واليأس) لا تعتذروا اليوم (وفى الارادة والتحريم ما) تقدم (فى الامر) من الخلاف فقيل لا تدل الصيغة على الطلب الا اذا أريد الدلالة بها عليه والجمهور على انها حقيقة فى التحريم وقيل فى الكراهة وقيل فيهما وقيل فى أحدهما ولا نعرفه (وقد يكون) النهى (عن واحد) وهو ظاهر (و) عن (متعدد جمعا كالحرام المخير) نحو لا تفعل هذا أو ذاك فعليه ترك أحدهما فقط فلا مخالفة الا بفعلهما فالمحرم جمعهما لا فعل أحدهما فقط (وفرقا

كالنعلين تلبسان أو تنزعان ولا يفرق) بينهما بلبس أو نزع احدهما فقط فهو منهى عنه أخذا من حديث الصحيحين لا يمشين أحدكم فى نعل واحد لينعلهما جميعا أو ليخلعهما جميعا فصدق انهما منهى عنهما لبسا أو نزعا من جهة الفرق بينهما فى ذلك لا الجمع فيه (وجميعا كالزنا والسرقة) فكل منهما منهى عنه فصدق بالنظر اليهما ان النهى عن متعدد وان كان يصدق بالنظر الى كل منهما انه عن واحد (ومطلق نهى التحريم) المستفاد من اللفظ (وكذا التنزيه فى الاظهر للفساد) أى عدم الاعتداد بالمنهى عنه اذا وقع (شرعا) اذ لا يفهم ذلك من غير الشرع (وقيل لغة) لفهم أهل اللغة ذلك من مجرد اللفظ (وقيل معنى) أى من حيث المعنى وهو ان الشئ انما ينهى عنه اذا اشتمل على ما يقتضى فساده

فالمحرم مع العطف بأو كل شئ صدق عليه انه أحد ما ذكر لا واحد فقط اهـ (وأقول) كان منشأ أشكاله حمله الحرام المخير على النهى مع العطف بأو وهو ممنوع بل المراد به ما ثبت كون النهى فيه عن القدر المشترك ثم لا يخفى أن النهى مع العطف بأو لا يتأتى على الاطلاق أنه نهى عن كل واحد مع القول باثبات الحرام المخير بل تارة يكون النهى عن الجمع فيكفى الانتهاء عن واحد وتارة يكون عن كل واحد فلا بد من الانتهاء عن الجميع كما فى الآية ولا تطع منهم آثما أو كفورا ويعتمد فى ذلك القرائن ويبقى الكلام عند التجرد عن القرائن فهل يحمل النهى حينئذ على النهى عن الجمع أو على النهى عن كل واحد فيه نظر وقد قالوا ان العطف بأو بعد النفى بحسب أصل اللغة لنفى الجمع وبحسب عرف اللغة لنفى كل واحد فهل يتخرج النهى على ذلك لقرب النهى من النفى فيه نظر ويدل على عدم التخريج والحمل على النهى عن الجمع ما تقدم فى المقدمات فى تحريم واحد لا بعينه حيث قال المصنف والشارح وقيل زيادة على ما فى المختصر من طرق المعتزلة لم يرد به أى بتحريم ما ذكر أى واحد لا بعينه من أشياء معينة اللغة حيث لم يرد بطريقه من النهى عن واحد مبهم من أشياء معينة كما وردت بالامر من واحد مبهم من أشياء معينة وقوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا نهى عن طاعتهما اجماعا قلنا الاجماع لستنده صرفه عن ظاهره اهـ فانه صريح فى أن ظاهره أن النهى عن الجمع وأنه لولا صرف الاجماع كان محمولا على النهى عن الجمع فهذا يقتضى انه عند الاطلاق محمول على ذلك وانه ظاهر. ولا يخفى ما فى تمثيل المصنف لهذه الاقسام من المسامحة فقوله كالحرام المخير أى كنهى الحرام المخير وقوله كالنعلين الخ أى كالنهى الذى تضمنه هذا الحكم الذى أفاده هذا الكلام وقوله كالزنا والسرقة أى كالنهى المتعلق بهذين (قوله أخذا من حديث الصحيحين) محل الاخذ منه قوله لينعلهما جميعا أو ليخلعهما جميعا لان الامر بالشئ نهى عن ضده (قوله كالزنا والسرقة) هلا مثل بقوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا فيفيد أن النهى مع العطف بأو قد يكون نهيا عن كل واحد (قوله للفساد) قال المحشى أى يدل على فساد المنهى عنه (وأقول) السابق الى الفهم من الدلالة ان الكلام فى صيغة النهى ويوافق ذلك قول البرهان مسئلة ذهب المحققون الى أن الصيغة المطلقة فى النهى تتضمن فساد المنهى عنه اهـ لكن قول الشارح المستفاد من اللفظ يقتضى أن الكلام فى النهى نفسه الذى هو الكلام النفسى المخصوص وحينئذ قد يشكل ذكر الدلالة ويجاب بانه لا اشكال لتحقق الدلالة التى هى كون الشئ بحيث يلزم من العلم به العلم بشئ آخر أو غير ذلك من معانيها فى النهى نفسه ولا يخفى انه لا يتعين تقدير الدلالة حتى يكون التقدير دال للفساد بل يجوز تقدير غيرها كالاستلزام والاقتضاء أى مستلزم أو مقتض للفساد (قوله أى عدم الاعتداد بالمنهى عنه) ذكر المحشيان أن هذا تفسير للفساد بلازم تفسيره السابق فى خطاب الوضع لانه المقصود من الحكم بالفساد (وأقول) ولانه المقصود بالبحث هنا والذى هو محل النزاع لان أبا حنيفة رضى الله عنه لا يخالف فى أن النهى يدل على مخالفة المنهى عنه للشرع أخذا من قول الشارح فى مبحث الصحة والفساد فى قول المصنف ويقابلها البطلان وهو الفساد خلافا لابى حنيفة ما نصه فى قوله مخالفة ما ذكر الشرع بان كان منهيا عنه الخ ولان القول بان الفساد باللغة أو المعنى اى العقل لا يتصور فى الفساد

بالمعنى

بالمعنى السابق الذى هو مخالفة ذى الوجهين الشرع كما لا يخفى (قوله مما له ثمرة) قال شيخ الاسلام لك أن تقول ما فائدته اذ كل ما ينهى عنه له ثمرة اه ويمكن أن يجاب بان المراد بالثمرة شئ يقصد حصوله من المنهى عنه فينتفى حصوله كالوطء حيث يقصد به حصول النسب فينتفى حصول ذلك من الوطء زنا وهذا غير متحقق على الاطلاق فأى شئ يقصد حصوله من شرب الخمر أو من لبس أحد النعلين مثلا فينتفى حصوله فليتامل (قوله فى جملة الشمول) قال شيخنا الشهاب هى قول المتن وكذا التنزيه اذ هى شاملة للنهى عن صلاة النفل المذكورة وغيره (قوله مطلقا أى سواء رجع النهى فيما ذكر الخ) قال شيخنا العلامة اذا تاملت تفسير الاطلاق والتفصيل المذكور فى المعاملات وجدتهما متساويين فى المعنى فلا معنى للاطلاق فى محل والتفصيل فى آخر اه (وأقول) قد سبقه الى هذا الايراد المحشيان مع زيادة ثم قال الكمال لا يقال لعله فصل المعاملات عما عداها لينقل فيها ما قاله ابن عبد السلام من احتمال الرجوع الى أمر داخل لانا نقول يمكنه التنبيه على ذلك بدون ما وقع فيه من ايهام الفرق بين المعاملات وغيرها فى الاطلاق والتقييد اه ويجاب بان امكان التنبيه على ذلك بدون ما ذكر لا يمنع من صحة التنبيه بالوجه الذى سلكه اذ لا حجر فى التعبير عن المقصود بما يفيده وان امكن التعبير عنه بوجه آخر فيكفى حصول التنبيه المذكور فى صحة فصل المعاملات عما عداها وان حصل بغير الفصل أيضا ولعله انما ارتكب هذا الطريق مع الايهام المذكور لانه لم يتضح له شمول كلام ابن عبد السلام لغير المعاملات فاحتاط بالاحتراز عن اطلاق كلام ابن عبد السلام ولم يبال بهذا الايهام لظهور اتجاه التسوية بينهما وقد يقال الفصل المذكور لا يفيد ذلك الاحتراز فان مقتضى مقابلة التفصيل بالاطلاق شمول الاطلاق لاحتمال الدخول فالحق عدم اندفاع الاعتراض بهذا الطريق فليتامل وأما قول شيخ الاسلام ويجاب بانه انما فصلها عما عداها بالنظر الى زيادة ابن عبد السلام الآتية أن زادها فى المعاملات فقط كما فهمه المصنف والشارح لكن الانسب حينئذ التعبير فى المعاملات مطلقا وفيما عداها بقوله ان رجع الى نفسه أو لازمه ففيه نظر لان مجرد هذا التعبير لا يفيد حكم زيادة ابن عبد السلام فليتامل (قوله أى سواء رجع الخ) قال شيخنا الشهاب المراد بالمرجوع اليه علة النهى اه (قوله الى نفسه كصلاة الحائض) ينبغى أن يراد بالرجوع الى نفسه ما يشمل الرجوع الى الجزء (قوله لفساد الاوقات) قال شيخنا الشهاب أى الفساد الذى اشتملت عليه الاوقات اه (قوله كالنهى عن بيع الملاقيح) أى ما فى البطون من الاجنة لانعدام المبيع وهو ركن من البيع (أقول) هذا يقتضى أن مرجع النهى أى ما رجع اليه أى علته هو انعدام المبيع ولا خفاء أن هذا الانعدام ليس ركن البيع فكيف صح التمثيل بما ذكر لما يكون مرجع النهى أمرا داخلا ويجاب بان المراد بالرجوع الى الامر الداخل ما يعم الرجوع الى ما يتعلق به كما هنا فان النهى هنا راجع الى العدم المتعلق بركن البيع فتامل (قوله قال ابن عبد السلام أو احتمل رجوعه الى أمر داخل) أقول ينبغى الا كتفاء باحتمال الرجوع الى الخارج اللازم أيضا وان يكون غير المعاملات كالمعاملات فى الاكتفاء باحتمال الرجوع الى الداخل أو الخارج اللازم خلافا لظاهر كلام الشارح فى الامرين حيث أقر المصنف على تخصيصه صورة الاحتمال بالمعاملات

(فيما عدا المعاملات) من عبادة وغيرها مما له ثمرة كصلاة النفل المطلق فى الاوقات المكروهة فلا تصح كما تقدم على التحريم وكذا التنزيه على الصحيح المعبر عنه هنا فى جملة الشمول بالاظهر وكالوطء زنا فلا يثبت النسب (مطلقا) أى سواء رجع النهى فيما ذكر الى نفسه كصلاة الحائض وصومها أم لازمه كصوم يوم النحر للاعراض به عن ضيافة الله تعالى كما تقدم وكالصلاة فى الاوقات المكروهة لفساد الاوقات اللازمة لها بفعلها فيها (وفيها) أى فى المعاملات (ان رجع) النهى الى أمر داخل فيها كالنهى عن بيع الملاقيح أى ما فى البطون من الاجنة لانعدام المبيع وهو ركن من البيع (قال ابن عبد السلام

وعبر بقوله أو رجع الى أمر لازم ولم يقل أو رجع أو احتمل رجوعه الى أمر لازم ولظاهر كلام المصنف فى الثانى دون الاول بل ظاهر كلامه عطف قوله أو لازم على قوله أمر داخل المتعلق بكل من رجع واحتمل ووفاقا فى الامرين لما نقله الكمال فى التنبيه الذى ذكره عن البرماوى ومنه قوله ثم ماشك فى كونه للازم أو غيره للفساد كاللازم كما قاله ابن عبد السلام اه قال الكمال واطلاقه يقتضى انه لا فرق بين العبادة وغيرها فى الشك فى كون النهى للازم أو لغيره اه لكن الحامل للشارح على تقدير الرجوع دون احتمال الرجوع أيضا فى قوله أو لازم كلام المصنف فى منع الموانع فانه صريح فى ارادة ذلك وحمل عبارة ابن عبد السلام عليه حيث قال وذلك أن علماءنا رحمهم الله تعالى ذكروا ان النهى فى المعاملات يقتضى الفساد ان رجع الى أمر داخل فيها أو لازم فان كان راجعا الى أمر خارج لم يقتض الفساد فصرحوا بالراجع الى أمر داخل أو خارج أو لازم وسكتوا عما شككنا فيه أراجع هو الى داخل أو خارج وهو مكان مهم لم أر من ذكره غير ابن عبد السلام فانه قال فى القواعد كل تصرف نهى عنه لامر يجاوره أو يقارنه مع توفر شرائطه وأركانه فهو صحيح وكل تصرف نهى عنه ولم يعلم لماذا نهى عنه فهو باطل حملا للفظ النهى على الحقيقة اه ذكره بعد ان ذكر النهى عنه لعينه والذى لم يعلم لماذا نهى عنه ألأمر داخل او خارج هو المحتمل لان يرجع الى داخل اه فانظر قوله وسكتوا عما شككنا فيه اراجع هو الى داخل او خارج ولم ار من ذكره غير ابن عبد السلام فانه قال الخ وقوله والذى لم يعلم لماذا نهى عنه الخ فان كلا منهما صريح فى قصره كلام ابن عبد السلام على الشك فى انه لداخل او خارج فلذا حمل الشارح كلامه هنا على ما يوافق مراده وان قبل الحمل على أعم منه وعبارة قواعد ابن عبد السلام التى نقل منها المصنف ما ذكر عن منع الموانع ما نصه قاعدة كل تصرف شرع لمقصود واحد بطل بفوات ذلك المقصود وكل تصرف شرع لمقاصد بطل بفوات مقاصده او بعضها وكل ما نهى عنه لفوات ركن من أركانه أو شرط من شرائطه فهو فاسد سواء كان من العبادات او المعاملات وكل تصرف نهى عنه لامر يجاوره الى آخر ما تقدم عن منع الموانع اه وذكر قبل ذلك بكراريس قبيل فصل فى جلب المصالح ودرء المفاسد على الظنون كلاما مبسوطا فى ذلك وهو الذى لخصه الكمال فى حاشيته وعبارته فيه فى قسم الشك المذكور ما نصه الحال الرابعة ان ينهى عما لا يعلم انه لاختلال الشرائط والاركان او لامر مجاور فهذا ايضا مقتض للفساد حملا للفظ على الحقيقة ومثاله نهيه صلى الله عليه وسلم عن بيع الطعام حتى يجرى فيه الصاعان اه وهذه العبارة لم يقيدها بالتصرف وان مثل لها به فكان المصنف انما وقف على تلك ولم يقف على هذه او وقف عليها ايضا لكنه حملها على التصرف بقرينة تلك والمثال فاحتاط واقتصر على النقل عنه فى التصرف دون غيره ويحتمل أن اقتصاره فى منع الموانع على صورة الشك فى كون النهى لداخل أو خارج على وجه التمثيل لكن الشارح احتاط نظرا للظاهر ذلك فليتأمل (قوله فى المتن الى أمر داخل فيها) قال شيخنا الشهاب تنازع فيه رجع ورجوع واعمل الاول فصح عطف لازم على قوله لداخل اه وكان غرضه بهذا الاحتراز عن تعلق الاحتمال بصورة الرجوع للازم أيضا والا فالعطف فى نفسه صحيح مع اعمال الثانى لكن يشكل على قوله اعمل الاول انه لو كان كذلك أضمر فى الثانى وقال او احتمل رجوعه اليه الى

أو احتمل رجوعه الى أمر داخل) فيها تغليبا له على الخارج

أمر داخل فليتأمل (قوله لاشتماله على الزيادة اللازمة بالشرط) أقول قد يقال الزيادة ليست خارجة لانها من جملة المعقود عليه الا أن يجاب بان المراد بالزيادة المعنى المصدرى وهو خارج أو بان مرجع النهى ليس الزيادة بل الاشتمال عليها كما هو الظاهر من كونه مدخول لام التعليل والاشتمال يوصف باللزوم باعتبار أن متعلقه الذى هو الزيادة بمعنى المزيد لازم بالشرط ثم رأيت عبارة الاسنوى مشيرة الى أن المراد بالزيادة كون أحد العوضين زائدا حيث قال لان النهى عن بيع الدرهم بالدرهمين انما هو لاجل الزيادة وذلك أمر خارج عن نفس العقد لان المعقود عليه من حيث هو قابل للبيع وكونه زائدا أو ناقصا من أوصافه لكنه لازم اه وهو قريب من جعلنا الزيادة بالمعنى المصدرى (قوله اللازمة بالشرط) أقول لعل المراد الشرط بحسب المعنى والا فلا شرط فى قوله بعتك هذا الدرهم بهذين الدرهمين فتقول قبلت مثلا وبقى انه لم عبر بالشرط وهلا قال اللازمة بالعقد عليها فليتأمل (قوله فان كان مطلق النهى لخارج الخ) هذا قسيم قوله مطلقا فيما عدا المعاملات وقوله أمر داخل أو لازم فى المعاملات (قوله كالوضوء بماء مغصوب) قال الكمال فان النهى عنه من جهة انه اتلاف لمال الغير عدوانا الى ان قال وقول الشارح لاتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء بيان لكون الامر المنهى لاجله غير لازم وكان ينبغى للشارح ان يبين الانفكاك من الجانبين الى آخر ما أطال به فراجعه (وأقول) هذا الكلام منه يقتضى ان المراد هنا نفى اللازم الاعم وان النظر بين مطلق الوضوء واتلاف مال الغير اذ لو كان النظر بين الوضوء بقيد كونه بماء مغصوب واتلاف مال الغير لكان الاتلاف لازما قطعا للوضوء فلا يتصور الانفكاك من الجانبين غاية الامر انه لازم أعم وهذا الذى اقتضاه كلامه فيه نظر ظاهر بل لا يصح قطعا ولا منشأ له الا الوهم وعدم الوقوف على مقصودهم وذلك لان الكلام فيما اذا كان مطلق النهى لخارج عن المنهى عنه غير لازم له والمنهى عنه ليس مطلق الوضوء بل الوضوء بقيد كونه بماء مغصوب فالواجب ان ينظر بينه وبين مرجع النهى الذى هو الاتلاف وحينئذ يكون الاتلاف لازما قطعا لكنه لازم أعم فيجب أن يكون اللازم المنفى هو اللازم المساوى أعم من أن يثبت اللازم الاعم كما فى مثال الوضوء أو لا كما فى مثال البيع وقت النداء فان كلا من البيع بقيد كونه وقت النداء والتفويت ينفك عن الآخر اذ قد يحصل البيع وقت النداء ولا تفويت بان يقع وقت النداء حال السعى الى الجمعة وقد يحصل التفويت ولا بيع وقت النداء بان يشتغل عنها وقت النداء بالبناء مثلا ولا يجوز أن ينظر بين مطلق الوضوء والاتلاف لان مطلق الوضوء غير منهى عنه ولان اللازم المثبت فيما سبق هو اللازم المساوى فان الاعراض عن ضيافة الله تعالى لازم مساو لصوم يوم النحر لا ينفك أحدهما عن الآخر ولا ينافى ذلك انه يوجد امساك فى يوم النحر من غير صوم ولا نية لان مجرد هذا الامساك ليس اعراضا بل الاعراض ان يمنع نفسه من الفطر بقصد العبادة بخلاف المنع لا بهذا القصد اذ لا مقتضى له فلا يتحقق معه الاعراض والاشتمال على الزيادة أى على كون أحد العوضين زائدا على الآخر لازم مساو لبيع الدرهم بالدرهمين من حيث كونه بيع الشئ باكثر منه لا ينفك أحدهما عن الآخر اذ لا يوجد بيع الدرهم بالدرهمين كذلك بدون الزيادة ولا توجد زيادة أحد العوضين على الآخر بدون بيع الدرهم بالدرهمين كذلك ولا يرد

(او) رجع الى أمر (لازم لها) كالنهى عن بيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة اللازمة بالشرط (وفاقا للاكثر) من العلماء فى ان النهى للفساد فيما ذكر اما فى العبادة فلمنافاة المنهى عنه لان يكون عبادة أى مامورا به كما تقدم فى مسئلة الامر لا يتناول المكروه واما فى المعاملة فلاستدلال الاولين من غير نكير على فسادها بالنهى عنها واما فى غيرهما كما تقدم فظاهر (وقال الغزالى والامام) الرازى للفساد (فى العبادات فقط) أى دون المعاملات ففسادها بفوات ركن أو شرط عرف من خارج عن النهى ولا نسلم ان الاولين استدلوا بمجرد النهى على فسادها دون غيرها كما تقدم ففساده من خارج أيضا (فان كان) مطلق النهى (لخارج) عن المنهى عنه أى غير لازم له (كالوضوء بماء مغصوب) لاتلاف مال الغير الحاصل بغير الوضوء أيضا وكالبيع وقت نداء الجمعة لتفويتها الحاصل بغير البيع أيضا وكالصلاة فى المكان المكروه أو المغصوب كما تقدم

على ذلك ان الاشتمال على الزيادة موجود فى بيع غير الربوى لان تأثيره مشروط بالربوى ولا
فى رد درهمين عن درهم قرض بشرط أو غيره لان القرض ليس معاوضة فلا يصدق فيه قولنا
كون أحد العوضين زائدا وأيضا فلو صح ما اعتبره من النظر بين مطلق الوضوء والاتلاف
وجب على قياسه ان يكون النظر فيما سبق بين مطلق الصوم والاعراض وحينئذ لا يكون
الاعراض لازما لوجود الصوم بدونه فى صوم غير يوم النحر و بين مطلق البيع والزيادة وحينئذ
لا تكون الزيادة لازمة لوجود البيع بدونها فى بيع درهم بدرهم فلا يصح قولهم ان النهى فيما
ذكر لخارج لازم فظهر ان المراد هنا فى اللازم المساوى لا الاعم فتعين الاقتصار على بيان
وجود الاتلاف بدون الوضوء والتفويت بدون البيع ليتحقق عدم كون اللازم مساويا لان
الكلام فيه فقط وأما وجود الوضوء بدون الاتلاف والبيع بدون التفويت فلا يتصور لما
تقرر من ان الكلام فى الوضوء المقيد بكونه بمغصوب وفى البيع المقيد بكونه وقت النداء
لانهما المنهى عنه فلا معنى لبيان وجوده ما بدون ما ذكر لعدم تصوره فقوله وكان ينبغى
للشارح ان يبين الانفكاك من الجانبين الخ وهم ظاهر لا منشا له الا مخالفة ما كان ينبغى له
من امعان النظر وصدق التامل ليحقق المقصود و يقف على مراد الائمة و يعلم ان الشارح لم
يذكر الا ما ينبغى ولا يبادر الى ما بدر الى خاطره فان ذلك مظنة الزلل ولا حول ولا قوة الا بالله ومما
يصرح أيضا بان المراد فى هذا المقام اللازم المساوى لا الاعم قول القرافى فى شرح المحصول
نقلا عن الامام فخر الدين فى المعالم بل الضابط ان المنهى عنه اما ان يكون تمام المنهى عنه
أو جزؤه أو خارجا لازما أو خارجا مفارقا ثم قال وأما القسم الرابع وهو الخارج المفارق لا يمنع
صحة العقد كالوضوء بالماء المغصوب انتهى وأقره القرافى على ذلك مع سعة اطلاعه وكثرة
مناقشته له وكذا الاصفهانى وناهيك به وزاد نقل عبارات عن الائمة موافقة لذلك منها قوله عن
شرح اللمع للشيخ أبى اسحق الشيرازى ذلك الامام النظار المعروف والحبر البحر الجليل
الموصوف وقال بعض أصحابنا ان كان النهى يختص بالمنهى عنه كالصلاة فى السترة النجسة دل
على فساده وان كان لا يختص بالمنهى عنه كالصلاة فى الدار المغصوبة وفى الثوب من الحرير والبيع
وقت نداء الجمعة لا يدل على فساده انتهى فانظر قول الامام تمثيلا للخارج المفارق كالوضوء
بالماء المغصوب فانه نص فى ان المنفى فى هذا المقام هو اللازم المساوى لا الاعم والا فالاتلاف
لازم أعم للوضوء المذكور وقول الشيخ وان كان لا يختص مع تمثيله بما ذكر فانه نص فى ذلك أيضا
فعلم بما لا مزيد عليه ان المحشى لم يصب الصواب فى هذا المقام ولله در هذا الشارح وقد قدمنا
هذا الكلام أيضا فى مسئلة مطلق الامر لا يتناول المكروه وأوضحنا هناك ما وقع لشيخنا العلامة
من الغلط الفاحش الذى نشا له من عدم امعان التامل وعدم مراجعة عبارات أئمة الفن ليحقق
منها مقصودهم حيث توهم ان المراد باللازم فى هذا المقام الاعم من المساوى والاعم فنسب هذا
الشارح المحقق الى ما لا يليق ببعض فضلاء الطلبة من ان حكمه بان الاتلاف الحاصل بالوضوء
بالمغصوب والتفويت الحاصل بالبيع وقت نداء الجمعة من الخارج الغير اللازم من اشتباه
اللازم بالملازم

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

ولا حول ولا قوة الا بالله وبه المستعان (قوله تعليلا لقول المصنف لم يفد عند الاكثر

(لم يفد) أى الفساد (عند الاكثر) من العلماء

لان المنهى عنه فى الحقيقة ذلك الخارج (وقال) الامام (أحمد) مطلق النهى (يفيد) الفساد (مطلقا) أى سواء لم يكن لخارج أم كان له لان ذلك مقتضاه فيفيد الفساد فى الصور المذكورة للخارج عنده قال (ولفظه حقيقة وان انتفى الفساد لدليل) كما فى طلاق الحائض للامر بمراجعتها كما تقدم لانه لم ينتقل عن جميع موجبه من الكف والفساد فهو كالعام الذى خص فانه حقيقة فيما بقى كما سيأتى (و) قال (أبو حنيفة) مطلق النهى (لا يفيد الفساد (مطلقا) أى سواء كان لخارج أم لم يكن له لما سيأتى فى افادته الصحة قال (ثم المنهى) عنه (لعينه) كصلاة الحائض وبيع الملاقيح

لان المنهى عنه فى الحقيقة ذلك الخارج) أقول لو ورد ان يورد عليه ان المنهى عنه فى الحقيقة فى الخارج اللازم ذلك الخارج أيضا فلا يصح الفرق بينهما بمجرد ذلك ويمكن أن يجاب بان المراد باللازم فى هذا المقام هو المساوى كما قررناه آنفا ولما كان اللازم المساوى لا ينفك عن الملزوم كان طلب ترك اللازم طلبا لترك الملزوم اذ لا يتأتى تركه بدونه بخلاف الخارج الغير اللازم بالمعنى المذكور فانه لما كان يوجد بدون الملزوم المخصوص فى محل آخر لم يكن طلب تركه طلبا لترك الملزوم لاستقلاله بالنظر لذلك الملزوم الخاص فكان النظر اليه بانفراده فليتأمل (قوله أى سواء لم يكن لخارج أم كان له) هلا زاد فى الاطلاق وسواء كان فى العبادات أو فى غيرها (قوله قال ولفظه حقيقة) قال شيخ الاسلام أى فى الكف والفساد كما يعلم من كلام الشارح بعد انتهى وقوله من كلام الشارح بعد يريد بقوله لانه لم ينتقل عن جميع موجبه من الكف والفساد أى بل عن بعض موجبه وهو الفساد الذى انتفى لدليل لكن فى اطلاق هذا التفسير مع المبالغة المذكورة نظر لانه انما غير مستعمل فى جميع موجبه بدليل التعليل المذكور حتى يكون حقيقة (قوله لانه لم ينتقل عن جميع موجبه الخ) أقول فيه بحث لان هذا التوجيه لا يصحح كونه حقيقة بل يصحح كونه مجازا لان حاصله انه مستعمل فى بعض موجبه وبعض موجبه ليس هو معناه الموضوع له بل جزء معناه واستعمال اللفظ فى جزء معناه مجاز بلا اشكال واما تنظيره بالعام المخصوص ففيه بحث أيضا على قول المصنف الآتى ان عمومه أى العام المخصوص مرادا تناولا لا حكما على كلام فيه يأتى بيانه هناك لظهور الفرق حينئذ فان ذلك مستعمل فى جميع معناه غاية ما فى الباب ان الحكم غير شامل لجميع معناه وهذا لا يقدح لان مدار كون اللفظ حقيقة على استعماله فى تمام معناه وان لم يتعلق الحكم بتمام معناه لا يقال هو مستعمل فى الفساد أيضا الا انه منع الدليل من العمل به لانا نقول لو استعمل فى الفساد لم يمكن الغاؤه الا على وجه النسخ وقد يجاب بمنع هذا بل يمكن الغاؤه على وجه التخصيص بان يقصر حكمه بالدليل على بعض معناه كما فى العام المخصوص المذكور وفيه نظر (قوله فانه حقيقة فيما بقى كما سيأتى) أى على ما قال المصنف انه الاشبه مع حكاية خلاف فيه منه قول الاكثر انه مجاز مطلقا لاستعماله فى بعض ما وضع له أولا وسيأتى لنا كلام ثم فيما اقتضاه جزمه بان عمومه مرادا تناولا لا حكما المقتضى الجزم بانه حقيقة مع حكايته خلافا فى انه حقيقة أو مجاز مطلقا أو على تفصيل (قوله وقال أبو حنيفة الخ) أقول فيه أمران * الاول ان اطلاقه عن أبى حنيفة عدم الفساد يخالف ما فى كتب الحنفية المعتمدة من التفصيل فان حاصل كلام التلويح كالتنقيح والتوضيح ان المنهى الحسى باطل سواء أطلق نهيه أو دلت القرينة على انه لعينه أو لجزئه أو لوصف قائم به فان دلت على انه لمجاور متصل فلا مثاله قوله تعالى ولا تقربوهن فالنهى عن القربان لمجاور وهو الاذى وان المنهى الشرعى ان كان النهى لعينه بان دل الدليل على ذلك فباطل معاملة كان أو عبادة وان كان لوصفه بان دل الدليل على ذلك أو أطلق النهى فهو صحيح باصله فاسد بوصفه معاملة أو عبادة وان كان لمجاور فغير فاسد وفسروا الوصف باللازم الخارج كالاعراض عن الضيافة فى صوم يوم النحر والمجاور بالشئ الذى يصحب المنهى عنه ويفارقه فى الجملة كالاشتغال بالبيع وقت نداء الجمعة عن السعى الواجب فانه قد يوجد

(غير مشروع ففساده عرضي) أي عرض النهي حيث استعمل في غير المشروع مجازا عن النفي الذي الاصل ان يستعمل فيه اخبارا عن عدمه لانعدام محله هذا فيما هو من جنس المشروع

الاشتغال بدون البيع ويجاب بانه لا مخالفة اما قسم الحسي فسياق المصنف لا يصلح له ولا يتناوله لان سياقه لما يوصف بالصحة والفساد لانه في بيان ان النهي تارة يقتضي الفساد وتارة لا وبيان الخلاف في ذلك والفساد في كلامه انما يتبادر منه ما هو اصطلاحه فيه والحسي كالزنا وشرب الخمر لا يتصف بذلك كما يعلم مما قدمه في تعريف الصحة والفساد واذا لم يتناوله سياقه فلا يرد عليه لان غاية الامر انه ترك مسئلة من كلام الحنفية ولا يضره ذلك وأما قسم المنهي الشرعي فبطلانه اذا كان النهي عنه لعينه عرضي لا ينافي ما نقله المصنف من نفي افادة النهي الفساد مطلقا فالحاصل ان صيغة النهي لا تفيد فساد المنهي عنه مطلقا وقد يعرض له الفساد اذا كان النهي عنه لعينه بخلاف ما اذا كان لوصفه أو مجاوره فالتفصيل بين عروض الفساد اذا كان النهي للعين بخلاف ما اذا كان للوصف أو المجاور لا ينافي اطلاق عدم افادة الصيغة الفساد فتامله وقد ذكر الشارح المشروع المنهي لعينه في شرح قول المصنف ثم المنهي الخ ومثل له بمثالين اشارة الى ان المراد بالمنهي عنه لعينه المنهي عنه لذاته كما في المثال الاول أو لجزئه كما في المثال الثاني والمشروع المنهي عنه لوصفه في شرح قوله قال والمنهي عنه لوصفه الخ وكانه انما لم يتعرض للمجاور لفهمه مما ذكره لانه اذا كان المنهي عنه لوصفه يفيد النهي عنه الصحة فالمنهي عنه للمجاور يفيد النهي عنه الصحة بالاولى فان قلت يبقى عليه ان اطلاق النهي محمول على النهي لوصفه وكلامه لا يشمل ذلك قلت بل يشمله لان قوله والمنهي لوصفه شامل لما اذا دل الدليل على ان النهي للوصف وما اذا حمل النهي على الوصف لاطلاقه اذ يصدق في الحالين ان النهي للوصف والمنهي الحسي بقوله اما غيره كالزنا الى قوله وفساده من خارج أي لا من الصيغة لكن ظاهر قوله وفساده من خارج ان حكمه الفساد مطلقا ولكنه من خارج مع ان محل الفساد كما علم مما تقرر ان يطلق نهيه أو يكون لعينه أو وصف قائم به دون ما اذا كان لمجاور لا يقال الشارح عبر بالفساد وهم عبروا بالبطلان لان مراده بالفساد هنا البطلان لا الفساد الذي هو الصحة بالاصل والبطلان بالوصف والامر الثاني ان المصنف والشارح تعرضا لبيان حكم المنهي عنه لعينه أو وصفه ما كان من جنس المشروع وغيره من حيث الفساد وعدمه ولم يتعرضا لانه متى يكون المنهي عنه منهيا للعين أو الوصف أو غير ذلك وقد أشرنا اليه وتعرض له الكمال لكن بقي الكلام في التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور وقد تعرض في شرح التنقيح وقال انه من مشكلات هذا الفصل فليراجعه من أراد وايضاحه في محله من كتبهم فليراجع (قوله غير مشروع) قال شيخنا الشهاب أي غير مباح فافادة النهي فساده عرضي لان ذلك مقتضى النهي أصالة انتهى (قوله ففساده عرضي الخ) ايضاح ذلك ان هذا الفعل المنهي عنه منتف أي شرعا ويعبر عن انتفائه بعبارتين احداهما صيغة النفي نحو لا صلاة لحائض ولا بيع للملاقيح وهذه العبارة حقيقة لانها مستعملة في الموضوع له والثانية صيغة النهي وهي مجاز لانها مستعملة في غير الموضوع له فانها لم توضع للنفي (قوله مجازا) حال من ضمير استعمل الراجع للنهي بمعنى الصيغة وقوله ان يستعمل فيه أي في المنهي عنه وقوله عن النفي قال شيخنا الشهاب أي عن صيغته انتهى والعلاقة المشابهة بينهما في اقتضاء عدم الفعل وان كان اقتضاء النهي العدم من قبل العبد واقتضاء النفي العدم من الاصل (قوله اخبارا عن عدمه) أي عدمه شرعا لانعدام

محله

محله أى لانعدامه شرعا ومحله فى المثالين المذكورين البدن الطاهر والمبيع (قوله اما غيره كالزنا بالزاى فالنهى فيه على حاله وفساده من خارج) أقول لعل هذا انما يفارق ما هو من جنس المشروع من جهة ان النهى هنا على حاله وهناك مجاز عن النفى وأما كون الفساد من خارج فهو فيهما واهذا قال شيخ الاسلام فى تحصيله قول أبى حنيفة ولا يفيد صحة ولا فسادا ان رجع الى غير وصفه وقوله ولا فسادا أى لذاته فلا ينافى قول المصنف ففساده عرضى فليتأمل (قوله يفيد الصحة له) قال شيخنا العلامة أى للمنهى عنه أى بدون وصفه لا مع وصفه فانه مع وصفه فاسد كما صرح به العضد وأومأ اليه الشارح انتهى وقوله وأومأ اليه الشارح أى بقوله فيصح صوم يوم النحر عن نذره كما تقدم لا مطلقا لفساده بوصفه اللازم وهذا يدل على ان صومه عن نذره لا اعراض فيه عن الضيافة وان الاعراض انما يكون اذا صامه عن نفسه لا عن النذر وكان وجه ذلك ان صومه عن النذر صارف له عن الاعراض قال شيخنا الشهاب ولينظر فى هذا المقام مع ما مر فى المقدمة من قولهما اعنى الماتن والشارح ويقابلها أى الصحة البطلان وهو الفساد خلافا لابى حنيفة فى قوله مخالفة ما ذكر للشرع بان كان منهيا عنه ان كانت لكون النهى عنه لاصله فهى البطلان كما فى بيع الملاقيح أو لوصفه فهى الفساد كما فى صوم يوم النحر للاعراض الى آخر ما ذكره هناك منه تعلم ان قوله هنا ففساده عرضى أى بطلانه وان قوله فى المنهى عنه لوصفه يفيد الصحة يجب حمله على ما اذا تجرد عن الوصف كما أشار الى ذلك الشارح هنا فى الامثلة الآتية انتهى أى فما حكى عن أبى حنيفة هناك من الفساد حيث كان النهى للوصف محله اذا صاحب المنهى عنه الوصف وما حكى عنه هنا من الصحة محله اذا تجرد عن الوصف وهذا معنى قول الحنفية ان المنهى لوصفه بان دل الدليل على ذلك أو أطلق النهى صحيح باصله فاسد بوصفه معاملة أو عبادة انتهى (قوله والا) أى وان لم يمكن وجوده بل كان ممتنع الوجود كان النهى عنه لغوا لانه منع للممتنع ومنع الممتنع عبث (أقول) أجيب بانه ممتنع بهذا المنع وانما يمتنع منع الممتنع بغير هذا المنع كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل فلا يرد كونه لغوا ولا انه يمتنع منع الممتنع واعترض على هذا الجواب بانه اذا امتنع بهذا المنع لم يكن مقدورا فى المستقبل وقد عرفت ان الفعل الشرعى اذا امتنع فى المستقبل شرعا عد النهى عنه عبثا (وأقول) يدفع هذا بان اللازم عدم مقدوريته بهذا النهى لا قبله وانما يعد النهى عنه عبثا لو ثبت امتناعه وعدم مقدوريته قبل النهى فتدبره فانه واضح (قوله فيصح صوم يوم النحر عن نذره الخ) عبارة التلويح لكن صح النذر به أى بالصوم فى الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هى الاعراض عن ضيافة الله وهى فى فعل الصوم لا فى ذكر اسمه وايجابه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهى عنه بان يقول لله على صوم يوم النحر لم يصح نذره فى رواية الحسن عن أبى حنيفة رحمه الله كما لو قالت لله على ان أصوم أيام حيضى بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر أو حيض وأما ضرب أبيه أو شتم أمه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به أصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب بالقول وبالقول أمكن التمييز بين المشروع والمنهى عنه والشروع ايجاب بالفعل وفى الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن

اما غيره كالزنا بالزاى فالنهى فيه على حاله وفساده من خارج ثم قال (والمنهى عنه (لوصفه) كصوم يوم النحر للاعراض به عن الضيافة وبيع درهم بدرهمين لاشتماله على الزيادة (يفيد) النهى فيه (الصحة له) لان النهى عن الشئ يستدعى امكان وجوده والا كان النهى عنه لغوا كقولك للاعمى لا تبصر فيصح صوم يوم النحر عن نذره كما تقدم لا مطلقا لفساده بوصفه اللازم بخلاف الصلاة فى الاوقات المكروهة فتصح مطلقا لان النهى عنها لخارج كما تقدم ويصح البيع المذكور اذا اسقطت الزيادة لا مطلقا لفساده بها وان كان يفيد بالقبض الملك الخبيث كما تقدم واحترز المصنف بمطلق النهى عن المقيد بما يدل على الفساد أو عدمه فيعمل به فى ذلك اتفاقا (وقيل ان نفى عنه القبول) أى نفيه عن الشئ يفيد الصحة له لظهور النفى فى عدم الثواب دون الاعتداد (وقيل بل النفى دليل الفساد) لظهوره فى عدم الاعتداد (ونفى الاجزاء كنفى القبول) فى انه يفيد الفساد أو الصحة قولان بناء للاول على ان الاجزاء الكفاية فى سقوط الطلب وهو الراجح

الذائب الذي وقعت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوز أكله لاستحالة التمييز بينهما انتهى وبه تتضح صحة نذره وصومه عن النذر عندهم وذلك لان النذر يتعلق بجهة الطاعة وغيرها عن جهة المعصية فيكون الصوم عن النذر وانما عن جهة الطاعة لا عن جهة المعصية (قوله والثانى على انه اسقاط القضاء) فان ما لا يسقط بان يحتاج الى الفعل ثانيا قد يصح كصلاة فاقد الطهورين قال شيخنا العلامة قد يقال صحته ان حصلت فمن خارج فلا يفيدها نفى الاجزاء كما هو المدعى (وأقول) لعل مراد هذا القائل بانه يفيد الصحة انه يجامعها ولا ينافيها كما يدل على ذلك التعبير بقد يصح لانه تصريح بان الصحة قد توجد معه وقد لا توجد ومعلوم ان ما هو كذلك لا يدل على أحد الامرين بخصوصه وحينئذ يندفع ما أورده الشيخ عليه وقد يجاب أيضا بظهور نفى اسقاط القضاء وهو معنى نفى الاجزاء على هذا القول فى حصول الصحة أو باشعاره بذلك فليتأمل والله تعالى اعلم

(مبحث العام)

(قوله العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر) قال الكورانى وقد حكى حد ابن الحاجب مانصه وهذا الحد لابن الحاجب وهذا وان كان سالما لكن فيه تطويل فما اختاره المصنف أحسن الا ان فيه بحثا وهو ان الصالح له يشمل النكرة لانه يتناول ما يصلح له والجواب عنه ان اللام فى قوله الصالح له للاستغراق بقرينة المقام تقديره كل ما يصلح له فسقط الاعتراض انتهى (وأقول) لقائل أن يقول النكرة تتناول كل ما يصلح له لكن على البدل وانما الفارق بين العام والنكرة المذكورة ان العام يتناول كل ما يصلح له دفعة والنكرة تتناول كل ما يصلح له على البدل فمجرد جعل اللام فى قوله الصالح له للاستغراق لا يسقط الاعتراض بل لا بد فى سقوطه من قيد كون التناول دفعة المفهوم من قوله يستغرق لان معناه يتناول دفعة كما فسره بذلك المحقق المحلى بناء على ان قوله دفعة من جملة التفسير كما هو ظاهر عبارته وهو الظاهر من الاستغراق ويحتمل انه قيد زائد على معنى الاستغراق والنكرة لا تتناول كل ما تصلح له دفعة بل على البدل (فان قلت) يرد على تعريف المصنف ما أورده الآمدى على قول أبى الحسين العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له من انه فاسد لانه عرف العام بالمستغرق وهما لفظان مترادفان وليس المقصود ههنا من التحديد شرح اسم العام حتى يكون الحد لفظيا بل شرح المسمى اما بالحد الحقيقى أو الرسم وما ذكر شارح عن القسمين انتهى لان قول المصنف لفظ يستغرق الخ بمعنى قول أبى الحسين اللفظ المستغرق (قلت) قد أشار الشارح المحقق الى دفعه بان المراد بالاستغراق ههنا معناه اللغوى وهو مطلق التناول حيث قال أى يتناوله دفعة وقد سبقه العضد الى هذه الاشارة فذكر ما قال المولى التفتازانى بعد سوقه فى ذلك اشارة الى ان المراد معناه اللغوى فلا يرد اعتراض الآمدى بانه يرادف العموم فلا يصح تعريفه به اذ المقصود تعريف الحقيقة لا شرح الاسم انتهى واعلم ان الآمدى اعترض تعريف أبى الحسين بوجه آخر لا حاجة فى دفعه عن المصنف الى ما دفعه به العضد لخروجه بقول المصنف من غير حصر وذلك لانه أورد على تعريف أبى الحسين أيضا انه غير مانع لانه يدخل فيه أيضا قول القائل ضرب زيد عمرا فانه لفظ هو مستغرق لجميع ما يصلح له وليس بعام فأشار العضد الى دفعه بقوله والجملة

لاتصلح

والثانى على انه اسقاط القضاء) فان ما لا يسقطه بان يحتاج الى الفعل ثانيا قد يصح كصلاة فاقد الطهورين (وقيل) هو (أولى بالفساد) من نفى القبول لتبادر عدم الاعتداد منه الى الذهن وعلى الفساد فى الاول حديث الصحيحين لا يقبل الله صلاة أحدكم اذا أحدث حتى يتوضا وفى الثانى حديث الدارقطنى وغيره لا تجزئ صلاة لا يقرأ الرجل فيها بام القرآن

(مبحث العام)

(العام لفظ يستغرق الصالح له) أى يتناوله دفعة

لا تصلح للمعاني أجزاؤها انتهى فحمل الصلاحية على صلاحية الكلي لجزئياته فقط فتأمل (قوله
الصالح له) فيه أمور الأول قال شيخ الإسلام قيد الصالحية للاحتراز كما قيل إذ ليس لنا لفظ
يستغرق ما لا يصلح له ليحترز عنه فمن ثم لا تصلح من للعقلاء لا لغيرهم وما بالعكس انتهى وسبقه
لمثل ذلك الكمال وأقول للقائل أن يقول إن هذا القيد لإدخال ألفاظ العموم أولاً كذا إدخالها
ودفع توهم خروجها لا لمجرد البيان وذلك لأنه لو أطلق التناول لتوهم أو توهم أن المراد تناول
جميع المعاني حتى غير الصالحة فلا تكون ألفاظ العموم داخلة لأنها غير متناولة على هذا الوجه
وأيضاً فلو ترك قيد الصلاحية فإما أن يريد التناول ولو لبعض المعاني فيلزم دخول سائر ما عدا
العام من الألفاظ التي لا حصر في مدلولها في تعريفه إذ ما من لفظ موضوع إلا وهو متناول
لبعض المعاني فإذا لم ينحصر مدلوله كان داخلاً أو التناول لجميع المعاني فيلزم خروج جميع
ألفاظ العموم أو غالبها لأن ألفاظ العموم أو أكثرها لا يتناول لجميع المعاني أو التناول لجميع
ما يصلح له أو لجملة من المعاني معينة أو غير معينة فلا دليل على إرادة ذلك فيلزم الإبهام في
التعريف مع عدم الانضباط في الثالث فمع القيد بالصلاحية استقام الحال واتضح دخول جميع
ألفاظ العموم وخروج ما عداها فهو للإدخال ويعبر عن ذلك بأنه للاحتراز أي عن خروج
أو توهم خروج ألفاظ العموم لعدم تناولها ما لا تصلح له فيصير تأمل وبهذا يتعين أن يكون هذا مراد
من عبر بالاحتراز ثم رأيت عبارة المصنف في شرح المنهاج تكاد أن تصرح بذلك فإنه قال وقوله
جميع ما يصلح له احتراز عما لا يصلح له فإن عدم استغراق من لما لا يعقل إنما هو لعدم صلاحيتها له
أعني لعدم صدقها عليه انتهى فقوله احتراز عما لا يصلح له أي عن خروجه بدليل التعليل بقوله فإن
عدم الخ وكذا عبارة الأصفهاني في شرح المحصول حيث قال وقوله ما يصلح له فصل عما لا يصلح
له اللفظ العام وبيانه أن قولنا الرجال يصلح لأفراد هذا الصنف ولا يصلح لغيرهم إلى أن قال
فلهذا قال لجميع ما يصلح له ليشمل ذلك أفراد كل لفظ من ألفاظ العموم ولا يظن أن عمومه في
جميع الأفراد على الإطلاق فافهم ذلك فإن كثيراً ممن تكلم على هذا الموضع لم يفهم ذلك انتهى
فانظر قوله ليشمل الخ فإنه تصريح بأن المقصود بهذا القيد الإدخال والاحتراز عن الخروج وتأمل
قوله فافهم ذلك الخ فإنه صريح في أن ذلك من المهمات التي تخفى وحينئذ تبين أن هذا القيد
ليس لمجرد البيان وأن قول الكمال وتعبير أبي زرعة كأصله أخذاً من شرح المنهاج بالاحتراز
منتقد إذ ليس لنا لفظ يستغرق ما لا يصلح له ليصح الاحتراز عنه انتهى هو المنتقد وأن قوله إذ
ليس لنا لفظ الخ لا يقدح فيما قلناه إذ ليس المقصود الاحتراز عن دخول لفظ يستغرق ما لا يصلح له
ليرد ما قاله بل عن خروج اللفظ العام حيث لم يستغرق على الإطلاق (فإن قلت) لا حاجة إلى
الاحتراز المذكور للاستغناء عنه بالعلم بأن اللفظ لا يمكن أن يتناول غير معناه (قلت) لو سلم أن هذا
مانع من التقييد للاحتراز فلا نسلم أنه لا يمكن أن يتناول غير معناه بل يمكن ذلك بالقرينة الدالة
على إرادة غير معناه أيضاً أو على تأويله بحيث يتناول غير معناه وحينئذ يمكن توهم أنه لا بد في
العام من تناوله كل ما يمكن تناوله ولو بواسطتها حتى إذا اتفق تناوله لغير معناه لانتفائها لا يكون
عاماً على أن من الألفاظ ما يتناول لجميع المعاني كقولك كل معنى أو كل مفهوم أو كل شيء فقد
يتوهم من إطلاق الاستغراق اشتراط التناول للجميع وأن ما لا يتناول الجميع ليس بعام وإن

تناول لجميع ما يصلح له فتبين ذكر الصلاحية على دخول ذلك في العام احترازا عن خروجها كما يتوهم فليتامل * والثاني انه ينبغي ان يكون المراد بما يصلح له جميع الافراد باعتبار الوضع الذى استعمل اللفظ باعتباره حتى لو استعمل اللفظ في معناه الحقيقي كان العبرة بافراد المعنى الحقيقي أو في معناه المجازى كان العبرة بافراده أو فيهما كان العبرة بافرادهما لكن لو تحقق الاستغراق لافراد أحدهما فقط تحقق العموم باعتباره فقط وحينئذ فالمراد بما لا يصلح له ما يشمل افراد الوضع الذى لم يستعمل اللفظ باعتباره فلا يقدح في عمومه عدم تناولها وان صح استعماله فيها وتحقق عمومه باعتبارها أيضا غير ان ارادة المعنى المجازى بقرينة لا تمنع دلالته على معناه الحقيقي اذ القرينة انما تصرف عن الارادة دون الدلالة فلا يتصور استغراقه باعتبار معناه المجازى دون الحقيقي على ما سياتي الاشارة اليه * والثالث انه ينبغي أيضا ان يراد الافراد ولو فرضا ليدخل ما لم يتحقق منها في الخارج وما لا يمكن تحققه وما انحصر معناه فيه في بعض الافراد كفرد كالشمس والقمر أو سبع كالسماء والارض فالمعتبر في عموم ذلك تناوله دفعة لجميع افراده المفروضة وان لم توجد في الخارج ولم يمكن وجودها فيه * والرابع ان شيخنا الشهاب ذكر ان قوله الصالح له جار على غير من هوله اذ التقدير يستغرق المعنى الصالح هو أى اللفظ له انتهى ولقائل أن يقول لا يتعين ذلك وان افاده كلام الشارح بل يجوز أن يكون جاريا على من هوله وأن يكون التقدير يستغرق المعنى الصالح هو أى المعنى له اى اللفظ وصلاحية المعنى للفظ لكون اللفظ موضوعا له ولو في الجملة بل يلزم من صلاحية اللفظ للمعنى صلاحية المعنى للفظ (فان قلت) فحينئذ يتحقق الالتباس ويلزم امتناع التركيب على المذهبين المعروفين في المسئلة (قلت) الجمهور عندنا ان تاثير الالتباس مشروط بما اذا صح ارادة أحد المعنيين دون الآخر اما اذا صح ارادة كل منهما كما هنا فلا أثر له لحصول المقصود بكل تقدير وقد اشرنا الى ذلك في أول المقدمات في نظير ما نحن فيه (قوله خرج به النكرة في الاثبات) أقول قد يخرج به أيضا صيغة العموم اذا أريد بها بقرينة بعض الافراد التى لا حصر فيه كما لو أريد بلفظ المشركين جميع الشيوخ منهم مثلا مع نصب قرينة على ذلك بناء على ان المراد بقوله الصالح له لجميع ما يصلح له كما هو ظاهر العبارة الا ان يقال قياس قول الشارح كما يصدق على المشترك المستعمل في افراد معنى واحد لانه مع قرينة الواحد لا يصلح لغيره دخول صيغة العموم المذكورة لانها مع القرينة لا تصلح لغير من وجدت فيه القرينة (قوله من غير حصر) أى في اللفظ ودلالة العبارة لا في الواقع بدليل ان من الفاظ العموم كما هو ظاهر نحو رجال البلد وأهل البلد وكل رجل في البلد وكل نبي وكل رسول مع انحصار الافراد في الواقع في جميع ذلك بل قد تنحصر فيه في أقل الجمع فقط وعلى هذا فقد تكون افراد العام بحسب الواقع أقل من افراد الخاص نحو كل رجل في الدار اذا كان فيها أربعة فقط مثلا فانها أقل من افراد قولك عشرة رجال ثم رأيت في التلويح ما نصه ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون في اللفظ دلالة على انحصاره في عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لا محالة لا يقال المراد بغير المحصور ما لا يدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فحينئذ يكون لفظ السموات موضوعا للكثير محصور ولفظ ألف ألف موضوعا للكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثاني اسم عدد انتهى

خرج به النكرة في الاثبات مفردة أو مثناة أو مجموعة أو اسم عدد لا من حيث الآحاد فانها تتناول ما تصلح له على سبيل البدل لا الاستغراق نحو أكرم رجلا وتصدق بخمسة دراهم (من غير حصر)

(قوله خرج به اسم العدد من حيث الآحاد) قال شيخنا الشهاب فيه بحث فانه لا يصلح اللفظ لكل جزء من مدلوله فهو خارج بقوله الصالح له وان أراد أنه يصلح للمجموع فهذا لا يسمى استغراقا فيخرج بالاستغراق انتهى (وأقول) صلاحية اللفظ للمعنى عبارة عن دلالته عليه بالوضع فى الجملة أعم من أن تكون الدلالة مطابقة أولا ولا خفاء فى ثبوت هذه الصلاحية لاسم العدد باعتبار الآحاد فقوله فانه لا يصلح اللفظ لكل جزء من مدلوله الخ ممنوع على أنه لو أريد انه يصلح للمجموع أمكن أيضا منع قوله ان هذا لا يسمى استغراقا فان الشارح فسر الاستغراق بتناول اللفظ ما يصلح له دفعة وذلك متحقق باعتبار المجموع أيضا اذ لا معنى للصلاحية والتناول الا الدلالة على المعنى وفهم المعنى منه ولا للتناول دفعة الا فهم الجميع معا الا على البدل وذلك متحقق قطعا فى اسم العدد باعتبار الآحاد ثم رأيت الكمال أيضا قال اعلم انه انما يحتاج الى اخراجه أى اسم العدد من حيث الآحاد اذا فسرت صلاحية اللفظ بان يدل على ما يندرج فى معناه دلالة كلى على جزئيات معناه أو دلالة موضوع الكل على أجزاء معناه أما ان فسرت بالاول فقط وهو المعروف فى تفسيرها فلا يحتاج الى اخراج اسم العدد من حيث الآحاد بقوله من غير حصر لانه خارج بدونه اذ الصلاحية فيه منتفية اه ويجاب بانه لو سلم عدم الاحتياج لكنه مستحسن لدفع التوهم لاحتمال المعنى الاول ثم رأيت فى التلويح وقد عرف العام بقوله والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور ما نصه لا يقال هذا القيد يعنى قوله غير محصور مستدرك لان الاحتراز عن أسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لما يصلح له ضرورة أن لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لا لما يتضمنها المائة من الآحاد لانا نقول أراد بالصلوح صلوح اسم الكلى لجزئياته أو الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة أو تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع وأسماؤها مثل الرجال والنساء والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما تصلح له فدخلت فى الحد اه وقضيته أن شمول الجموع وأسمائها للآحاد من قبيل صلوح الكل لاجزائه * ثم ينبغى النظر فى أن الآحاد جزئيات للجمع العام أو أجزاء فان قيل جزئيات كان فى غاية البعد أو اجزاء تعين تفسير الصلاحية باعم من صلوح الكلى لجزئياته والكل لاجزائه كما نقله عن التلويح وبطل الاقتصار على الاول لخروج الجمع حينئذ هذا وينبغى ملاحظة ما سيأتى أول بحث التخصيص نقلا عن المصنف من أن مسمى العام واحد وهو كل الافراد وسنتكلم عليه قريبا وما سيأتى عن التلويح فى الكلام على قول المصنف ومدلوله كلية وعن شيخنا العلامة فى الكلام على قول الشارح وكل منها محكوم فيه على فرد دال عليه مطابقة من أن العام موضوع لجميع الافراد من حيث هو جميعها الا لكل واحد منها فكل واحد بعض الموضوع له لا تمامه فان هذه المواضع ونحوها مما يدل على أن صلاحية العام من قبيل صلوح الكل لاجزائه فكيف كان المعروف تفسيرها بالاول فقط كما قاله الكمال بل قد تقتضى هذه المواضع تعين تفسيرها بالثانى فقط (قوله ومثله النكرة المثناة) قال شيخنا الشهاب كانه ترك المجموعة لما سيأتى من الخلاف فى عمومها اه (وأقول) بل لانه لا حصر فيها من جهة الآحاد ليحترز عنها به (قوله ومن العام اللفظ المستعمل فى حقيقته الخ) قال شيخنا الشهاب فيه بحث اذ معانى المشترك وما معه محصورة فلا يصدق عليه أحد

خروج به اسم العدد من حيث الآحاد فانه يستغرقها بحصر كعشرة ومثله النكرة المثناة من حيث الآحاد كرجلين ومن العام اللفظ المستعمل فى حقيقته أو حقيقته ومجازه

بخلاف نظيره الآتى وهو المشترك المستعمل فى افراد معنى واحد فانه يصدق الحد عليه ويجاب عن البحث بان غرض الشيخ أنه لايشترط فى العام ان يكون بوضع واحد خلافا لمن قيد بذلك أى فيكون عموم هذه الامثلة بالنظر لشمول اللفظ افراد الحقيقتين وماذكر معهما ولايمنع من ذلك تعدد الوضع اه (قوله أو مجازيه) أى بناء على الصحيح الآتى فى قوله وانه قد يكون مجازا اما على مقابله فهذا ليس من العام حتى يحتاج لبيان صدقه عليه (قوله كما يصدق على المشترك المستعمل فى افراد معنى واحد لانه مع قرينة الواحد) أى المعنى الواحد لايصلح لغيره (أقول) فيه بحث ظاهر لان قرينة الواحد انما تدفع ارادة غيره ولا تدفع تناول اللفظ له اذ المشترك يدل على معنييه وان أريد منه أحدهما بعينه بقرينة كما ان اللفظ يدل على معناه الحقيقى وان أريد منه المجازى بقرينة والمعتبر فى التعريف تناول اللفظ للمعنى لا ارادته على ما اقتضاه تفسيره السابق وقياس هذا البحث دخول العام المراد به الخصوص كالعام المخصوص فى تعريف العام وكونه من افراده والحاصل ان اللفظ مع قرينة المعنى الواحد أو المعنى المجازى لايصلح لارادة غيره ولكنه يصلح للدلالة على غيره وفرق بين صلوح الارادة وصلوح الدلالة اللهم الا أن يكونوا أرادوا بالاستغراق فى حد العام الاستغراق باعتبار المراد لامطلقا وهو فى غاية البعد فليتأمل (قوله والصحيح دخول النادرة وغير المقصودة) فيه أمران * أحدهما قال الكمال فى قول الشارح عقب قول المصنف وغير المقصودة وان لم تكن نادرة مانصه اشارة الى الفرق بين النادرة وغير المقصودة بأن مالم يقصده المتكلم من الصور التى يتناولها اللفظ العام كما يكون انتفاء قصدها لكونه لايخطر بالبال لندرتها تكون أيضا القرينة دالة عليه وان لم تكن نادرة كما نبه عليه بقوله وتدرك بالقرينة الخ وقصد الشارح كالزركشى بذلك رد ماتوهمه بعضهم من اتحاد معنى النادرة وغير المقصودة اه وقال شيخ الاسلام قد يقال فيه اشارة الى أن غير المقصودة أعم مطلقا من النادرة لان مالا يقصده المتكلم مما يتناوله اللفظ العام قد يكون انتفاء قصده لندوره فلا يخطر بالبال غالبا وقد يكون لقرينة دالة عليه وان لم يكن نادرا كما أشار اليه بقوله بعد وتدرك بالقرينة هذا وكلام المصنف فى منع الموانع يدل على ان بينهما عموما من وجه وبه صرح البرماوى قال لان النادر قد يقصد وقد لا يقصد وغير المقصود قد يكون نادرا وقد لايكون اه (وأقول) كلام المصنف هنا والشارح لا ينافى ذلك ثم ههنا أمور * الاول ان ما صرح به هذا الكلام من أن بعض ما يتناوله العام قد لا يقصده المتكلم وقد لا يخطر بباله لا يتأتى فى كلام من لا يعزب عن علمه شئ الا أن يكون ذلك بالنسبة الى كلامه باعتبار حال المخاطبين ثم رأيت الكمال بعد ذلك ذكر نحو ما قلناه اشكالا وجوابا * والثانى انه قد يستشكل دخول غير المقصودة تحت حكم العام مع قيام القرينة على عدم قصدها كما يصرح بدخولها قول الشارح ومثال غير المقصودة وتدرك بالقرينة اذ مقتضى عدم قصدها اختصاص الحكم بما عداها ويجاب بان عدم قصدها لا يقتضى اخراجها عن الحكم وانما يقتضيه قصد انتفائها كما قال الشارح أو قصد أى أو قامت قرينة على قصد انتفاء صورة لم تدخل قطعا وعدم قصدها لا يستلزم قصد انتفائها أو بان المراد بقيام القرينة على عدم قصدها كون تلك الصورة مما من شأنه ان لا يقصد لوجود ما يناسب عدم القصد والثالث انه لايخفى ما فى تقسيم مالا يقصده المتكلم الى ما يكون عدم قصده للندور

أو مجازيه على الراجح المتقدم من صحة ذلك ويصدق عليه الحد كما يصدق على المشترك المستعمل فى افراد معنى واحد لانه مع قرينة الواحد لايصلح لغيره (والصحيح دخول) الصورة (النادرة وغير المقصودة) وان لم تكن نادرة من صور العام تحته فى شموله الحكم لهما نظرا للعموم وقيل لا نظرا للمقصود.

والى ما يكون للقرينة من الاضطراب وعدم المناسبة لان الندور علة لنفس عدم القصد بخلاف القرينة الدالة على عدم القصد فانها علة للعلم بعدم القصد لا لنفس عدم القصد فكان المناسب أن يقول وقد يكون لعدم تعلق غرضه بتلك الصورة أو لتعلق غرضه بما عداها ه والثانى ان الكورانى قال مانصه هذا كلام لاجدوى له لان النادر وغير المقصود ان تناوله اللفظ فهو من افراد العام وقد أخذ فى التعريف استغراق اللفظ لجميع مايصلح له وان لم يتناوله اللفظ فهو خارج فكون الشئ نادرا أو غير مقصود لادخل له فى عموم اللفظ بل ذلك بالنظر الى الحكم اه (وأقول) ما أحقه بقول القائل سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب وذلك لان ماذكره غلط واضح منشؤه انه لاخبرة له بهذا الكتاب ولامعرفة له بمعانيه ومقاصده فانه توهم ان مراد المصنف بيان تناول العام لفظا لهاتين الصورتين أيضا وليس كذلك بل مقصوده بيان تناول حكمه اياهما كما يصرح به تقرير الشارح المحقق وفى ذلك خلاف لاهل الفن صحح منه المصنف التناول وهذا من أعظم الفوائد كما لايخفى بل لو فرض ماتوهمه من أن الخلاف فى التناول لفظا لكان بيان ذلك أيضا من أعظم الفوائد عند من له أدنى عقل وكيف لايكون بيان خلاف الائمة فى المسئلة من الفوائد فقوله هذا كلام لاجدوى له لايحتمل الا الغلط الفاحش وقوله بل ذلك بالنظر الى الحكم قلنا وهذا هو مقصود المصنف وفيه كلامه ولكن لعدم خبرتك بالكتاب وقعت فيما وقعت فيه ثم رأيت كلام شيخ الاسلام يوافق ماقاله الكورانى وكأنه تبعه فيه ولاحول ولاقوة الا بالله (قوله الا فى خف) ناقش الكمال فى التمثيل بانه نكرة فى الاثبات فلا عموم له والكلام فى التمثيل لدخول الصورة النادرة فى العموم قال ثم يصح أن يكون موضوع المسئلة دخول الصورة النادرة تحت العموم بدليا كان أو شموليا ويكون دخول الفيل فى عموم الخف مثالا للعموم البدلى وسياق المتن لايلائم ذلك اه (وأقول) يجوز ان يكون موضوع المسئلة ماهو الظاهر من دخول الصورة النادرة تحت العموم الشمولى لكن الغرض التمثيل للصورة النادرة فى نفسها ومثل ذلك يقع لهم كثيرا وقال شيخ الاسلام وجه عمومه شمولا مع أنه نكرة واقعة فى الاثبات أنه فى حيز الشرط معنى اذ التقدير الا ان كان فى خف والنكرة فى سياق الشرط تعم اه (قوله ومثال غير المقصودة وتدرك بالقرينة) لااشكال فى هذا مع قوله الآتى أو قصد انتفاء صورة لم تدخل قطعا اذ لايلزم من عدم القصد قصد الانتفاء وفرق بينهما فان المراد بكونها غير مقصودة انتفاء القصد عنها باثبات أو نفى وأين هذا من قصد انتفائها (قوله أخذا من مسئلة) قال شيخنا الشهاب لايخفى أن المأخوذ لتعينه بالاضافة أولى بهذا الحكم من المأخوذ منه اه (وأقول) ان أراد الاعتراض فهو غير وارد لان الاخذ يكون بالاولى والمساواة والادون ولما نصوا فى الاصل على المأخوذ منه توجه الاخذ بالاولى (قوله وأنه قد يكون مجازا) قال وانما أفرده بالذكر توضيحا والا كان معلوما من تعريف العام لاطلاق مايصلح له اللفظ من غير تقييد بالوضع له اه (وأقول) أحسن مما قاله انه أفرده للخلاف فيه فان النص على المختلف فيه وبيان الاختلاف فيه من الامور المهمة عند الائمة ومن فوائده السلامة من اعتقاد المخالف ممن رأى الاقتصار عليه فى بعض الكتب أو من الحيرة وعدم الاهتداء المرجح ممن رأى ارسال الخلاف فى بعضها كما يقع كثيرا (قوله بان يقترن بالمجاز أداة عموم) قال

مثال النادرة الفيل فى حديث أبى داود وغيره لاسبق الا فى خف أو حافر أو نصل فانه ذو خف والمسابقة عليه نادرة والاصح جوازها عليه ومثال غير المقصودة وتدرك بالقرينة مالو وكله بشراء عبيد فلان وفيهم من يعتق عليه ولم يعلم به والصحيح صحة شرائه أخذا من مسئلة مالو وكله بشراء عبد فاشترى من يعتق عليه وان قامت قرينة على قصد النادر دخلت قطعا أو قصد انتفاء صورة لم تدخل قطعا (و) الصحيح (أنه) أى العام (قد يكون مجازا) بان يقترن بالمجاز أداة عموم فيصدق عليه ماذكر كعكسه المعبر به أيضا نحو جاءنى الاسود الرماة الا زيدا وقيل لا يكون العام مجازا فلا يكون المجاز عاما لان المجاز ثبت على خلاف الاصل للحاجة اليه وهى تندفع فى المقترن بأداة عموم ببعض الافراد فلا يراد به جميعها الا بقرينة كما فى المثال السابق من الاستثناء وهذا أى أن المجاز لايعم نقله المصنف عن بعض الحنفية كالمقتضى وهم نقلوه عن بعض الشافعية بانيا عليه ماروى لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع

شيخ الاسلام قد يقال هو قاصر عما يفيد العموم بوضعه كمن وما ويجاب بانه آراد بالمجاز المعنى وباداة العموم العام فيتناول ماذكر اه (وأقول) يغنى عن هذا التكلف حمل بأن على معنى كأن على ما هو عادة الشارح من استعمال بأن للتمثيل أى كأن يقترن باللفظ المجاز اداة عموم وكأن يكون عاما بوضعه بلا واسطة اداة وتصرفه القرينة الى المعنى المجازى (قوله والحديث فى مسلم) قال الكمال أى أصله فى مسلم والا فلفظ رواية مسلم خاص بالتمر والحنطة لاعموم له فى المكيلات فلا ينطبق على مقصود التمثيل وهو نفى العموم بالحمل على بعض أفراد المكيل اه (وأقول) قد يكون مقصود الشارح بحديث مسلم انه قرينة فى الجملة على عدم ارادة العموم فى الرواية الاولى فلا يرد ما أشار اليه الكمال (قوله وأنه من عوارض الالفاظ الخ) أقول فيه أمور * الاول أن فى منع الموانع ما نصه فصل سألتم عن قولنا العام لفظ مع قولنا وأن العموم من عوارض الالفاظ فقلتم اذا ثبت انه لفظ فكيف يختلف فى أنه من عوارض الالفاظ وأى اشكال فى هذا وكانكم تصورتم ان قائلا قال ليس من عوارض الالفاظ البتة حيث قلتم واذا اختلف فى كونه من عوارض الالفاظ كيف يجزم بانه لفظ ثم أخذتم تفرقون بين العموم والعام ولاشك فى ذلك غير أن المحدود العام والمختلف فيه العموم اه (وأقول) لايخفى ما فيه وظاهر انه لا اشكال فى الجمع بين تعريف العام بانه لفظ وحكاية الخلاف فى أنه من عوارض الالفاظ أولا وذلك لان حاصله أنهم اختلفوا فى أنه من عوارض الالفاظ دون المعانى أولا وأن المصنف اختار انه من عوارض الالفاظ فعرّفه بانه لفظ بناء على اختياره ثم بين الخلاف فى ذلك وهذا مما لا يحوم حوله شبهة اشكال والمفهوم من كلامهم ان المختلف فيه هو أنه هل يطلق لفظ العام على المعنى حقيقة لتحقق معنى العموم فيه بمعنى شمول أمر واحد لامور متعددة أولا اكتفاء فى حقيقته بتحقق الشمول المتعدد وان لم يتحقق أمر واحد شامل للمتعدد أولا يطلق لفظ العام حقيقة الا على اللفظ ولا يطلق على المعنى حقيقة مطلقا أو يفصل فى المعنى بين الذهنى فيطلق عليه حقيقة لوجود أمر واحد شامل لامور متعددة والخارجى فلا يطلق عليه الا مجازا لعدم وجود أمر واحد شامل لمتعدد وان تحقق فيه الشمول فى الجملة بل عباراتهم مصرحة بان المختلف فيه هو ماذكر الا ترى قول الشارح فكما يصدق لفظ عام يصدق معنى عام حقيقة وقوله فى آخر كلامه وعلى الاخيرين الحد السابق للعام من اللفظ اه واستدلاله للمقابل بقوله لما شاع من نحو الانسان يعم الرجل والمرأة وعم المطر والخصب فالعموم شمول أمر لمتعدد اه وعبارة الصفى الهندى فى نهايته ما نصه المسئلة الثانية لانعرف خلافا فى أن العموم من عوارض الالفاظ بحسب اصطلاح أهل هذا الفن واختلفوا فى انه هل هو من خواصه بحسب اللغة أم لا فذهب الجمهور الى أنه من خواصه بحسب اللغة أيضا وأنه لا عموم فى المعانى وذهب الباقون الى أنه ليس من خواصه بل يعرض للمعانى كما يعرض للفظ محتجين بان العرب قد وصفت المعانى بالعموم حيث قالت عم الخصب والمطر والخير وعم القحط وتقول ايضا عم الملك الناس بالعطاء والاحسان ويقال الوجود يعم الجوهر والعرض والاصل فى الاطلاق الحقيقة أجاب الاكثرون عنه بان تلك الاستعمالات مجازات لان العموم غير متصور فيها لان العموم انما يتصور فيما يكون متحدا ومع اتحاده يكون شاملا لامور عديدة

بالصاعين أى ما يحمل ذلك أى مكيل الصاع بمكيل الصاعين حيث قال المراد بعض المكيل لما تقدم وهو المطعوم لما ثبت من أن علة الربا عندنا فى غير الذهب والفضة الطعم وعلى الاول يخص عمومه بما أثبت علية الطعم فيسقط تعلق الحنفية به فى الربا فى الجص ونحوه والحديث فى مسلم عن أبى سعيد الخدرى قال كنا نرزق تمر الجمع فكنا نبيع صاعين بصاع فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال لاصاعى تمر بصاع ولاصاعى حنطة بصاع ولا درهما بدرهمين (و) الصحيح (أنه) أى العموم (من عوارض الالفاظ) دون المعانى

وذلك

وذلك فيما ذكره من الصور غير متصور لان المطر المختص بارض قوم غير الذى اختص بارض الآخرين وكذلك الخصب الموجود فى بلد غير الخصب الذى فى البلد الآخر وكذا العطاء المختص بشخص غير المختص بالآخر وكذا وجود السواد غير وجود البياض وليس فى الوجود وجود واحد يشملهما بخلاف الرجال مثلا فانه لفظ واحد يشمل جميع من يسمى بالرجل واذا كان كذلك تعين ان يكون الاستعمال مجازا ووجه التجوز المشابهة فان مثل الشئ كثيرا ما يشبه بالشئ واعلم ان هذا الجواب غاية ما يقتضيه ان لا يثبت بذلك الاستعمال مذهب الخصم لكن لا يلزم منه ابطال كون العموم من عوارض المعانى أيضا فانه لا يلزم من عدم تصور اتصاف بعض المعانى بالعموم عدم تصور اتصاف مطلق المعانى بذلك الى ان قال واعلم ان الحق التفصيل بين المعانى الموجودة فى الخارج وبين المعانى الكلية الموجودة فى الاذهان الخ اه وعبارة العضد العموم من عوارض الالفاظ حقيقة فاذا قيل هذا اللفظ عام صدق على سبيل الحقيقة وأما فى المعنى فاذا قيل هذا المعنى عام فهل هو حقيقة فيه مذاهب أولها لا يصدق حقيقة ولا مجازا ثانيها يصدق مجازا ثالثها وهو المختار يصدق حقيقة كما فى الالفاظ لنا أى على المختار ان العموم حقيقة فى شمول أمر لمتعدد فكما صح فى الالفاظ باعتبار شموله لمعان متعددة بحسب الوضع يصح فى المعانى باعتبار شمول معنى لمعان متعددة بالتحقيق فيها الى ان قال فان قيل المراد بالعام أمر واحد شامل لمتعدد وشمول المطر والخصب ونحوهما ليس كذلك اذ الموجود فى كل مكان غير الموجود فى المكان الآخر وانما هو افراد من المطر والخصب الجواب لا نسلم انه يعتبر فى اللغة فى العموم هذا القيد بل يكفى الشمول سواء كان هناك أمر واحد أو لم يكن الخ اه * والامر الثانى ان مقتضى كلامهم ان هذا الخلاف فى اطلاق العموم على المعنى بحسب اللغة ألا ترى الى ما تقدم كقول الصفى الهندى واختلفوا هل هو من خواصه بحسب اللغة وكقول العضد الجواب أنا لا نسلم انه يعتبر فى اللغة فى العموم هذا القيد * والثالث ان فى عباراتهم ما يدل على ان من قال بعدم اختصاصه لغة بالالفاظ يعم المعنى الاصطلاحى الى المعانى ولا يقيده باللفظ ومن قال باختصاصه بالالفاظ يخص المعنى الاصطلاحى باللفظ فيكون المعنى الاصطلاحى تابعا للمعنى اللغوى وكأنهم بنوا الاصطلاح على اللغة واصطلحوا على ما يوافقها وذلك كقول الآمدى فى الاحكام بعد ان عرف العام بانه اللفظ الواحد الخ ما نصه فقولنا اللفظ وان كان كالجنس للعام والخاص ففيه فائدة تقييد العموم بالالفاظ لكونه من العوارض الحقيقية لها دون غيرها عند أصحابنا وسائر الائمة كما يأتى تعريفه اه فقوله لكونه من العوارض الحقيقية لها دون غيرها الخ فيه اشارة الى ان تخصيصه باللفظ مبنى على انه مختص لغة بالالفاظ لان ذلك الخلاف فى المعنى اللغوى كما تقرر وقوله كما يأتى اشارة الى قوله بعد ذلك واختلفوا فى عروضه حقيقة للمعانى فنفاه الجمهور الخ ولما عرف ابن الحاجب العام بأنه ما دل على مسميات الخ قال العضد فقوله ما دل كالجنس قال المولى التفتازانى قوله ما دل كالجنس مع التنبيه على ان العموم لا يخص الالفاظ فقوله مع التنبيه الخ يفيد انه عمم التعريف بناء على ما اختاره من ان العموم لا يخص الالفاظ وقد تقدم ان الخلاف الذى اختار منه ذلك مفروض فى المعنى اللغوى وقال صاحب النقود قوله كالجنس وهو أعم من اللفظ فانه

(قيل والمعانى) أيضا حقيقة فكما يصدق لفظ عام يصدق معنى عام حقيقة ذهنيا كان كمعنى الانسان أو خارجيا كمعنى المطر والخصب لما شاع من نحو الانسان يعم الرجل والمرأة وعم المطر والخصب فالعموم شمول أمر لمتعدد (وقيل به) أى بعروض العموم (فى الذهنى) حقيقة لوجود الشمول لمتعدد فيه بخلاف الخارجى والمطر والخصب مثلا فى محل غيرهما فى آخر فاستعمال العموم فيه مجازى وعلى الاول استعماله فى الذهنى مجازى أيضا وعلى الاخيرين الحد السابق للعام من اللفظ

خالف الا كثر فان عنده العموم من عوارض المعنى أيضا حقيقة اه ولا منافاة بين كون الخلاف فى المعنى اللغوى وكون التعريف للمعنى الاصطلاحى كما هو الظاهر والمتبادر فان أهل الفنون انما يبينون المعانى الاصطلاحية لهم لا اللغوية لما تقدم انهم بنوا الاصطلاح على تبعية المعنى اللغوى ويوافق ذلك قول الشارح وعلى الاخيرين الحد السابق للعام من اللفظ اه لكن يخالف ذلك قول الصفى الهندى السابق لا نعلم خلافا فى ان العموم من خواص الالفاظ بحسب اصطلاح أهل هذا الفن الخ فليتأمل * والرابع انه قد يقال بين هذا الذى صححه من ان العموم من عوارض الالفاظ دون المعانى وقوله الآتى ويقال للمعنى أعم تدافع وتناف لان قضية الاول عدم اطلاق العموم حقيقة على المعنى وقضية الثانى خلافه وان اراد انه يقال ماذكر مجازا فلا حاجة لبيان ذلك اذ لا حجر فى المجاز بعد تحقق العلاقة ومن هنا قد يشكل القول بالمنع مجازا أيضا كما تقدم فى كلام العضد مع انه لا وجه لاختصاص التجوز بصيغة أفعل أو ان محل الخلاف فى انه من عوارض الالفاظ فى غير صيغة أفعل فهو فى غاية البعد ولا وجه له ولعل الاقرب ان مراد المصنف انهم اصطلحوا فى وصف المعانى بالعموم حقيقة أو مجازا على الخلاف على التعبير باعم تمييزا بين الالفاظ والمعانى فى التعبير وأما قول شيخنا الشهاب فى قوله والصحيح انه أى العموم من عوارض الالفاظ ما نصه لا يرد على قوله بعد ان المعنى يقال له أعم لان أعم ليس من العموم بل من الاعمية على ما فيه اه فلا يخفى ما فيه ولم تظهر لى صحته (قوله قيل والمعانى) قال الزركشى ظهر بما سبق انه ليس المراد بكون العموم من عوارض المعانى التابعة للالفاظ بل المعانى المستقلة كالمقتضى والمفهوم فان المعانى التابعة للالفاظ لا خلاف فى عمومها فان لفظها عام اه وتبعه فى ذلك شيخ الاسلام وفيه نظر ظاهر ومخالفة لكلامهم مع التأمل الصادق وقوله بما سبق اشارة الى كلام نقله قبل ذلك عن القاضى عبد الوهاب يدل لما ذكره لكن الظاهر انه مخالف لكلام غيره فليتأمل والله أعلم (قوله ذهنيا كان كمعنى الانسان أو خارجيا كمعنى المطر) فيه بحث لان كلا من الانسان والمطر والخصب له معنى ذهنى وخارجى فما معنى هذه التفرقة الآن يكون المقصود مجرد التمثيل مع صحة جريان ما قيل فى كل فى الآخر أو يقال ان شمول كل من المطر أو الخصب الخارجى للاماكن أظهر من شمول الانسان الخارجى (قوله لما شاع من نحو الانسان يعم الرجل والمرأة) قال شيخنا الشهاب ليس مراده الانسان مع مصاحبة التعريف اه (وأقول) لم يظهر لى وجه ما قاله فان الكلام فى المعنى والمراد ان معنى الانسان وصف بالعموم وهذا لا ينافيه مصاحبة التعريف ولا ملاحظته معه فليتأمل (قوله والمطر والخصب مثلا فى محل غيرهما فى آخر) قال الكمال واعلم ان منشأ الخلاف فى كون العموم من عوارض المعانى الخارجية هو الخلاف فى وحدة الامر الشامل لمتعدد فمن اعتبر وحدته شخصية منع الاطلاق الحقيقى فى المعانى الخارجية ومن فهم من اللغة ان وحدته أعم من الشخصية والنوعية أجاز الاطلاق حقيقة وفى تحرير شيخنا ان الحق ان الوحدة أعم من الشخصية والنوعية لقولهم مطر عام وخصب عام والوحدة فيهما نوعية وصوت عام والوحدة فيه شخصية اه وقد أشكل على بعض الاذهان الضعيفة الفرق بين المطر والصوت حيث كانت وحدة الاول نوعية ووحدة الثانى شخصية قال لان كلا منهما يكون كليا ان نظر الى

مفهومه

مفهومه وجزئيا ان نظر الى شخصه فلم جعل الاول نوعا والثانى شخصا اهـ بمعناه ولايخفى فساد هـذا الكلام وانه لامنشأ له الا عدم فهـم المقصود وذلك لان الكلام فى الخارجى منهما ولا يتصور أن يكون كليا وفى وحدتهما الا فى نفسـهما ومعلوم ان المطر الخارجى الواقع فى المحال المتعددة أجزاء شخصية متعددة فليس واحدا أى شخصا واحدا بل هو أشخاص متعددة لان كل جزء شخص لكنها من نوع واحـد فلها وحدة نوعية بخلاف الصوت المسموع فى المحال المتعددة فانه شخص واحد عم جميع المحال التى يسمع فيها لا يقال الصوت مجموع أجزاء ولذلك المجموع وحدة نوعية لانا نقول كل جزء منه صوت عام لانه مسموع فى جميع محاله بخلاف كل جزء من المطر فانه ليس واقعا فى جميع المحال بل فى محل واحـد من تلك المحال التى هى متعلق العموم وكل ذلك ظاهر لكن لما خفى على بعض الاذهان كما تقرر ناسبت المبالغة فى ايضاحه (قوله ويقال اصطلاحا) قال شيخنا الشهاب يريد اصطلاح الاصوليين وقوله للمعنى أى معنى اللفظ العام اهـ (وأقول) ماذكره أولا هو المتبادر لان كلام أهل كل فن محمول على اصطلاحهم عند الاطلاق وماذكره ثانيا يرده قول الشارح عقب أعم وأخص ثم قوله والمعنى زيد خاص وأخص وقوله وترك الاخص والخاص اكتفاء بذكر مقابلهما ولا يؤيد ما قاله قوله تفرقة بين الدال والمدلول كما يتوهم فتأمل (قوله وخص المعنى بافعل التفضيل لانه أهم من اللفظ) اعترضه الكورانى حيث قال قوله ويقال للمعنى أعم وللفظ عام وهـذا مجرد اصطلاح لا يدرك له وجه سوى التمييز بين صفة اللفظ وصفة المعنى وما وقع فى شروحه من ان صيغة التفضيل اختصت بالمعنى لكونه أهم من اللفظ فـهو اذ الاعم لم يرد به معنى التفضيل بل الشمول مطلقا ولو كان الامر على ماتوهموه لكان اعتباره فى الالفاظ أيضا واجبا حيث كانت الزيادة مقصودة وقد أشار أفضل المتأخرين الى ماذكرناه فى بعض تصانيفه فى المنطق اهـ (وأقول) لامنشأ لهـذا الاعـتراض الا سوء الفهم وفساد التدبر وما أحقه فى هذا الغلط الفاحش بقول القائل

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

وبيان ذلك انه ليس المقصود من هذا التوجيه ان صيغة التفضيل استعملت فى المعنى للدلالة على التفضيل فيه كما توهمه بل ان صيغة التفضيل لما كان لها مزية وشرف بوضعها للتفضيل والزيادة ناسب عند ارادة التمييز بين الالفاظ والمعانى فى الوصف بالعموم تخصيصها بالمعانى لانها أشرف وأهم فانها المقصودة دون الالفاظ لكون اللفظ الاشرف مستعملا فيما يتعلق بالاشرف وهذا توجيه فى غاية اللطف والحسن لا ينكره الا من انطمست بصيرته على انه لو أريد معنى التفضيل صح اذ ما من معنى يوصف بالعموم الا وثم معنى دونه فيه يمكن ان ينسب عمومه اليه ويفضل فى العموم عليه ولا يرد على هذا قوله ولو كان الامر على ماتوهموه لكان اعتباره فى الالفاظ واجبا الخ لان هـذه الملازمة التى زعمها ممنوعة بل باطلة اذ لا مانع من الدلالة على التفضيل فى المعانى وتركها فى الالفاظ مع تحققه فيها أيضا لحكمة كالتمييز بينهما ولم يعكس لان المعانى أهـم ولعمر الله ان هذا مما لا ينكره عاقل فضلا عن فاضل وأما قوله وقد أشار أفضل المتأخرين الخ فان أراد بما ذكره الذى أشار اليه حكمه على الائمة بالسهو فيما ذكر كان ما أشار اليه مردودا عليه لما تبين من استقامة ومتانة ما ذكره الائمة وان أراد به كون هذا مجرد اصطلاح

(ويقال) اصطلاحا (للمعنى أعم) وأخص (وللفظ عام) وخاص تفرقة بين الدال والمدلول وخص المعنى بأفعل التفضيل لانه أهم من اللفظ ومنهم من يقول فى المعنى عام كما علم مما تقدم وخاص فيقال للمعنى المشركين عام وأعم وللفظه عام وللمعنى زيد خاص وأخص وللفظه خاص وترك الاخص والخاص اكتفاء بذكر مقابلهما ولم يترك وللفظ عام المعلوم مما قدمه حكاية لشق ما قبل ليظهر المراد

لايدرك له وجه سوى التمييز فلا يضرنا لانه بتقدير منافاته لما ذكره الائمة لا يرد به ماذكروه اذلا يلزم من انه لايدرك له وجها ان غيره لم يدرك له وجها ثم ان هذا التوجيه لم ينفرد به الشراح كما توهمه لقصور اطلاعه على مايدل عليه قوله وماوقع فى شروحه بل سبقهم اليه غيرهم من الائمة كما نقله عنهم القرافى فى شرح المحصول فقال البحث الثانى ان اطلاقات الاصوليين اختلفت فمنهم من يقول للمعانى والالفاظ خاص وعام ومنهم من يفصل فيقول للمعانى أعم وأخص وللالفاظ خاص وعام لان صيغة افعل التفضيل والمعانى أبلغ وأفضل من الالفاظ فخصت بصيغة التفضيل وهى صيغة افعل اه فانظر قوله ومنهم من يفصل الخ فانه صريح فى نقل ذلك عن الائمة من الاصوليين (قوله ومدلوله) أى العام فيه أمران ٭ الاول ان المراد هنا بالعام كل عام استعمل فى معناه من الافراد الصالح هو لها ومنه لفظ العام فى نحو قولنا العام يقبل التخصيص بخلافه فى نحو قولنا العام لفظ يستغرق الصالح له من غير حصر اذلا حكم فيه حتى تتصور الكلية وقولنا العام من موضوع أصول الفقه اذلا حكم فيه على الافراد حتى تتصور الكلية وبخلاف العام المراد به الخاص اذلا تتأتى فيه الكلية فظهر ان المراد بالعام هنا ماصدقاته لا المفهوم المعرف بما سبق إذلا يتصور كونه كلية بالمعنى المراد ٭ والثانى انه هل يجرى هذا الحكم فى نحو اسم الجمع المعرف بال أو بالاضافة فيه نظر وفى التلويح مايقتضى عدم الجريان حيث قال وهى أى الفاظ العموم أما لفظ عام بصيغته ومعناه بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال أولا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل مايتناوله ولا يتصور أن يكون العام عاما بصيغته فقط اذلا بد من تعدد المعنى وهذا أى العام بمعناه فقط اما أن يتناول مجموع الافراد واما أن يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما أن يتناوله على سبيل الشمول أو على سبيل البدل فالاول أن يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل فى المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لايكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج وكل منهما متناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط أو القوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا فدخل جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخل واحد لم يستحق شيأ (فان قلت) فاذا لم يتناول كل واحد فكيف صح استثناء الواحد منه فى مثل جانى القوم الا زيدا ومن شرط الاستثناء دخول المستثنى فى المستثنى منه لولا الاستثناء (قلت) من حيث ان مجئ المجموع لايتصور بدون مجئ كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير أن يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل مطبق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندى عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذليس الحكم على الآحاد بل على المجموع اه والحاصل انه اشارة الى استعمال آخر للعام أن يتعلق الحكم فيه بالمجموع وقد صرح به السيد وخرج عليه قوله تعالى ومامن دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا أمم أمثالكم لان الامم انما هو المجموع لا كل فرد وعلى ذلك أيضا نحو قول المنهاج فى الوضوء فرضه اى فروضه ستة لان الستة مجموع الفروض لا كل واحد

(ومدلوله)

(قوله

(قوله فى التركيب) احترازعنه قبل التركيب اذلاتتصور كلية حينئذ بهذا المعنى المشار اليه بقول المصنف أى محكوم فيه على كل فرد الخ اذقد اعتبر الحكم فى هذا المعنى ولا حكم قبل التركيب وليس معنى الاحتراز انه قبل التركيب ليس مدلوله كل الافراد كما قد يتوهم والالزم اختلاف مدلوله قبل الحكم وبعده وليس كذلك كما هو ظاهر (قوله من حيث الحكم عليه) فيه أمور * الاول انه احترز به عنه من حيث تصوره ومن حيث كونه محكوما به مثلا اذلا تتصور الكلية بالتقييد المذكور باعتبار ذلك (فان قلت) لاحاجة مع قوله من حيث الحكم عليه الى قوله فى التركيب اذ من لازم الحكم عليه أن يكون فى التركيب (قلت) ممنوع فانا اذا قلنا كل عام يقبل التخصيص مثلا كان كل فرد من افراد العام الداخلة تحت قولنا كل عام كلفظ الانسان فى قوله تعالى ان الانسان لفى خسر موصوفا بانه محكوم عليه مع أنه ليس كلية فلابد من اخراجه بقوله فى التركيب لانه غير واقع فى التركيب * والثانى انه ينبغى أن يراد بالحكم عليه ما يعم المحكوم عليه بحسب المعنى بدليل ما ذكره من الامثلة فيشمل المفعول به مثلا * والثالث انه انما قيد بالحكم عليه ولم يعم الى الحكم به أيضا كما فى قولك الساكن فى الدار عبيدى أى كل واحد منهم تبعا لقول المصنف أى محكوم فيه على كل فرد وقد يشكل تقييد المصنف بذلك الا أن يجاب بأنه المناسب للكلية لان العبرة فى كلية القضية بكلية المحكوم عليه وقد ينظر فيه بانه لاضرورة الى اعتبار معنى الكلية بل يمكن أن يقول ومدلوله محكوما به أو عليه كل فردا أو والمراد به محكوما به أو عليه كل فرد أو نحو ذلك من العبارات (قوله كلية) فيه أمران * الاول انه يحتمل أن يكون صفة لمحذوف أى قضية كلية أى يحصل منه مع ما حكم به عليه قضية كلية ففى الكلام مسامحة ولعل هذا مراد شيخنا العلامة بما ذكره (فان قلت) القضية انما تحصل من لفظ العام مع ما أسند اليه لامن مدلوله (قلت) بل تحصل من مدلوله مع ما أسند اليه أيضا وهى القضية المعقولة اذ القضية تطلق على كل من اللفظ والمعنى ويجوز جعله على حذف مضاف أى ذو قضية كلية لانه عند التركيب يحصل منه مع ما أسند اليه قضية كلية ويمكن ان لا يكون صفة لمحذوف بل أرادوا بالكلية معنى كون الحكم على كل فرد ويمكن على هذا أيضا تقدير المضاف أى ذو كلية وهى كون الحكم على كل فرد ويشكل على الاحتمال الاول أنه لا يناسب المعطوفات عليه أعنى قوله لا كل ولا كلى اذ لا يتأتى حمله على معنى القضية الا بغاية التعسف * والثانى أنه أورد الاصفهانى ههنا اشكالا هو ان قوله تعالى اقتلوا المشركين أمر لكل واحد واحد من افراد الكلى الواحد وهو المسلم بقتل كل واحد واحد من المشركين وذلك أمر بالمحال لاستحالة أن يقتل كل واحد واحد من المسلمين كل واحد واحد من المشركين ثم أجاب بان الآية مدلولها التكليف بالمحال فمن قال بوقوعه فلا اشكال عليه وأما من قال بخلافه فجوابه انه ظاهر دل العقل على خلافه فيحمل على الممكن دون المستحيل اه قال المصنف فى شرح المنهاج قال والذى وعندى أن السؤال لا يستحق جوابا لان الفرد الواحد من المسلمين يقدر أن يقتل جميع المشركين اه كلام المصنف اى ولا ينافى ذلك ان الواحد اذا قتل جميع المشركين أو بعضهم استحال قتل غيره من المسلمين بجميع المشركين وذلك لسقوط التكليف حينئذ عن غيره بالنسبة للمقتول من الكل أو البعض نعم لقائل ان يقول ان الفرد الواحد من المسلمين الممتنع عادة

أى العام فى التركيب من حيث الحكم عليه (كاتبه

حياته في جميع الازمان يمتنع ان يقتل جميع المشركين في جميع الازمان كما هو قضية العموم الا أن يقال ان العموم في نحو هذه الآية عموم عرفي فالمأمور بقتلهم مشركو زمان القاتل فقط (قوله أي محكوم فيه) أي في مدلول العام أي عليه أو بسببه أو في تركيبه عليه على كل فرد وفيه أمور * الاول انه يجوز أن يكون تفسيرا لمعنى قوله كلية سواء جعلناه صفة لمحذوف أم لا وكأنه قيل ومدلول العام محكوم فيه على كل فرد ويجوز جعله خبر محذوف أي هو والجملة تفسير لمعنى قوله ومدلول العام كلية وعلى كل حال فحاصل المقصود بقوله ومدلول العام كلية الخ أن العام اذا وقع في التركيب محكوما عليه كان الحكم متعلقا بكل فرد فرد من أفراده مطابقة * والثاني انه يحتمل أن يريد بأنه محكوم فيه على كل فرد ما هو ظاهره ويكون ترك غيره كالموقع عليه الفعل كالمفعول به على المقايسة ويحتمل انه اراد بأنه محكوم عليه اعم من المحكوم عليه معنى فيشمل الموقع عليه الفعل وغيره ايضا وهذا ظاهر تمثيل الشارح * والثالث أنه ينبغي ان يراد بالفرد في الجمع اما الواحد او الجمع على الخلاف الآتي قريبا في ان افراد الجمع آحاد او جموع (قوله مطابقة) يحتمل انه معمول لمحذوف أي دال عليه كما يشعر بذلك تقرير الشارح حيث قال فهو في قوتها الخ فيكون صفة لمصدر محذوف والتقدير دال عليه دلالة مطابقة ويحتمل حاليته من كل فرد اي حال كون كل فرد مطابقة اى ذا مطابقة لانه مدلول عليه مطابقة الا ان مجيء المصدر حالا وان كثر غير مقيس وقوله اثباتا او سلبا اما صفة مصدر محذوف اى محكوم عليه حكما اثباتا أو سلبا أي ذا اثبات او سلب أو حال منه أي حال كون الحكم اثباتا أو سلبا أي ذا اثبات او سلب او ظرف اعتباري لقوله محكوم اى محكوم فيه على كل فرد في حال الاثبات وحال السلب وقوله خبرا او امرا فيه امران * الاول قال شيخنا الشهاب حال من مدلوله (واقول) أو من اثباتا على ان في الاول مجيء الحال من المبتدا فليتامل * والثاني أنه يجوز ان يريد بالخبر ما عدا الامر فيشمل الانشاءات غير الامر (قوله اثباتا او سلبا) اراد بالسلب ما يشمل النهي والمتبادر من قولنا كل فرد محكوم عليه سلبا ان وقوع النسبة مسلوب عن كل فرد وهذا لا يأتي في نحو قولنا ما كل عدد زوجا فان نفي وقوع ثبوت الزوجية ليس ثابتا لكل فرد من افراد العدد اذ هو لا يثبت لافراد الزوج فلابد من استثنائه ويمكن حمل كلام الزركشي الآتي على ذلك (قوله وكل منها محكوم فيه على فرده دال عليه مطابقة) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال اعلم أن المطابقة هي دلالة اللفظ على تمام ما وضع له من حيث انه موضوع له وأن العام موضوع لجميع الافراد من حيث هو جميعها لا لكل واحد منها فكل واحد منها بعض الموضوع لا تمامه فيكون العام دالا عليه تضمنا لا مطابقة ومن ثم كان استعمال العام المخصوص في بعض افراده مجازا عند الاكثرين وان قيل انه حقيقة قبل التخصيص ووردانه قبل التخصيص حقيقة لتحقق الجميع ولم يبق ذلك بعده وما استدل به من أنه في قوة قضايا بخوابه ان ما هو في قوة شيء لا يلزم ان يساويه في أحواله وأحكامه الى آخر كلامه (وأقول) هذا الايراد غير موجه على قانون البحث فيكون ساقطا وان هول به الشيخ وذلك لان غرض الشارح بهذا الكلام الجواب عن اشكال القرافي الذي حاصله أن دلالة العام على كل فرد خارج عن الدلالات الثلاث فاما أن يبطل انحصار دلالة اللفظ فيها أولا يكون العام دالا على شيء من افراده ومن المقرر ان المعترض مستدل فيتوجه عليه المنع

أي محكوم فيه على كل فرد مطابقة (اثباتا) خبرا أو أمرا (او سلبا) نفيا أو نهيا نحو جاء عبيدى وما خالفوا فأكرمهم ولا تهنهم لانه في قوة قضايا بعدد أفراده أى جاء فلان وجاء فلان وهكذا فيما تقدم الخ وكل منها محكوم فيه على فرده دال عليه مطابقة

وأن المجيب غير مستدل وانه يكفيه مجرد المنع والاحتمال ولا يتوجه عليه منع وحينئذ فالقرافى مستدل على خروج دلالة العام المذكورة عن الدلالات الثلاث المستلزم ذلك الخروج لاحد الامرين المذكورين فيتوجه عليه المنع وغيره فحاصل الجواب لانسلم خروجه عنها لم لا يكون داخلا فى المطابقة منها بناء على انهم أرادوا بها دلالة اللفظ على تمام مسماه أو ماهو فى قوة تمام مسماه وعلى هذا لا يتوجه قول الشيخ وان العام موضوع لجميع الافراد الخ لانا سلمنا ذلك لكنه لا ينافى احتمال اندراج دلالته مع ذلك فى المطابقة بناء على انهم أرادوا بها ماذكر ولا قوله وماهو فى قوة شئ لا يلزم ان يساويه لانه لم يدع اللزوم اذ ليس فى مقام الاستدلال بل فى مقام الجواب الكافى فيه مجرد المنع والاحتمال فيكفيه احتمال أن يكون العام لكونه فى قوة تلك القضايا مساويا لها فى كون دلالته مطابقة وان لم يكن ذلك لازما لانه لا ابطال بمجرد الاحتمال ولعمر الله ان جميع ذلك فى غاية الوضوح مع ملاحظة القوانين وتصرف الائمة (قوله فاهو فى قوتها محكوم فيه على كل فرد فرد الخ) اعترضه الكمال بانه زائد على كلام الاصفهانى الذى قصد الشارح تلخيص كلامه لا يلائمه لان دلالة المطابقة فى كلام الاصفهانى ليست لصيغة اقتلوا المشركين التى هى فى قوة تلك القضايا فقد صرح الاصفهانى بنفيه الخ (وأقول) لا يخفى سقوط هذا الاعتراض مع التامل الصحيح اما أولا فيجوز أن يكون ماذكره الشارح تصريحا بمراد الاصفهانى كما قاله شيخ الاسلام ولا يرد على هذا قوله فقد صرح الاصفهانى بنفيه أى بقوله فيما نقله عنه وهذه الصيغ اذا اعتبرت بجملتها فهى لا تدل على قتل زيد المشرك الخ لجواز أن مراده نفى دلالتها استقلالا من غير اعتبار أنها فى قوة الدال بدليل الاستدراك الذى ذكره وكان مراده بقوله بجملتها تركيب العام الذى تضمن تلك القضايا وأما ثانيا فهذا كله انما يرد لو فرض صحة ايراده على تقدير أن الشارح أراد تلخيص جواب الاصفهانى ملتزما الاقتصار على ماقصده وهو غير لازم لا يشهد له عقل ولا نقل بل يجوز قطعا انه قصد جوابا مستقلا وان وافق الاصفهانى فى بعض ماذكره فتأمل ولا تغفل (قوله من حيث هو مجموع) قيد به احترازا عن الحكم عليه باعتبار كل الفرد لصدق الحكم على المجموع بكونه باعتبار كل فرد (قوله والا لتعذر الاستدلال به فى النهى) استدلال على قوله كلية لا كل أى وان لم يكن كلية بل كلا لتعذر الاستدلال به فى النهى وقوله فى النهى قال شيخنا العلامة يقتضى أنه لا يتعذر الاستدلال به على تقدير الكل فى الامر وهو صحيح لان أمر المجموع بشئ طلب الفعل من المجموع ولا يتحقق الفعل من المجموع الا بفعل جميعهم اذ المجموع هو المركب من الافراد باعتبار الهيئة التركيبية فلو فعل البعض فقط لم يمتثل الامر اذ الفاعل البعض لا المجموع وهذا بخلاف نهى المجموع عن شئ اذ هو طلب أن لا يجتمعوا على ذلك الشئ فنهى المجموع هو النهى عن الاجتماع وذلك يمتثل بكف بعضهم دون بعض والحاصل ان أمر المجموع معناه اجتمعوا فافعلوا وذلك لا يتحقق بفعل البعض ونهى المجموع معناه لا تجتمعوا فتفعلوا وذلك يتحقق بكف البعض ولا يخفى أن نهى المجموع انما يمتثل بكف البعض اذا كان معناه ماذكر وأما اذا كان معناه طلب الكف من المجموع فهو لا يتحقق كف المجموع فيه الا بكف جميع الافراد لا بعضه فهو مساو لامر المجموع سواء اه (وأقول) أما قوله يقتضى أنه لا يتعذر الاستدلال به على تقدير الكل فى الامر فهو صحيح أى وممن صرح به وممن صرح به

فاهو فى قوتها محكوم فيه على كل فرد فرد دال عليه مطابقة (لا كل) أى لا محكوم فيه على مجموع الافراد من حيث هو مجموع نحو كل رجل فى البلد يحمل الصخرة العظيمة أى مجموعهم والا لتعذر الاستدلال به فى النهى على كل فرد لان نهى المجموع يمتثل بانتهاء بعضهم ولم تزل العلماء يستدلون به عليه كما فى ولا تقتلوا النفس التى حرم الله ونحوه

القرافى فى شرح المحصول وأما قوله وأما اذا كان معناه طلب الكف من المجموع الخ فقد يجاب عنه بان كف المنهى عن المنهى عنه انما يتوقف تحققه على عدم تلبس المنهى بالمنهى عنه فلا يتحقق الكف الا بتلبس المنهى بالمنهى عنه وحيث كان المجموع هو الافراد باعتبار الهيئة التركيبية كما صرح به فيما تقدم فلا يتوقف كف المجموع الا على عدم تلبس الافراد باعتبار الهيئة التركيبية ولا يتحقق الكف الا بذلك التلبس ولا يخفى ان تلبس الافراد باعتبار الهيئة التركيبية انما يتحقق بتلبس الجميع لان تلبس الافراد بذلك الاعتبار بالمنهى عنه معناه قيام المنهى عنه حقيقة بتلك الافراد بذلك الاعتبار ومتى انتفى التلبس عن بعض الافراد لم يكن قائما حقيقة بالافراد بذلك الاعتبار اذ المركب من المتلبس وغير المتلبس غير متلبس حقيقة كما أن المركب من الاسود وغير الاسود غير أسود كذلك ومن الابيض وغير الابيض غير أبيض كذلك واذا لم يتحقق تلبس الافراد حقيقة الا بتلبس كل فرد فلا ينتفى الكف الا بتلبس كل فرد فيتحقق الامتثال مع تلبس بعض الافراد دون بعض وهو المطلوب فليتأمل (قوله ولا كلى أى ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هى الخ) قال الكوراني قوله ولا كلى أى مدلول العام هو الكلية على ما ذكرنا لا الكلى الذى لا يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة كما هو مصطلح المنطقيين لان الاستدلال فى المسائل الاصولية انما هو بالمعنى الاول لان الاحكام الشرعية انما تعتبر بالنسبة الى أفراد المكلفين وهى موجودات خارجية متحققة ومناط الكلى الافراد العقلية ولا نظر فيها الى الوجود الخارجى بل التحقيق ان الوجود الخارجى ينافى الكلية اذ كل موجود خارجى جزئى حقيقى وما فى بعض الشروح من تفسير الكلى بالماهية من حيث هى غلط فاحش لان الماهية من حيث هى لا توصف بالكلية والجزئية بل كل منهما من العوارض اللاحقة ذهنا أو خارجا وكذا ما قيل ان هذا الفرق ذكره المصنف انما يستقيم فى الاثبات لا النفى اذ فى النفى لا يرتفع الحكم عن كل فرد وقد التبس عليه عموم السلب بسلب العموم فان الاول هو الذى يفيد نفى الحكم عن كل فرد دون الثانى والعجب أنه ذكر فى آخر كلامه الفرق بين عموم السلب وسلب العموم اه (وأقول) قد بالغ فى هذا الكلام بما لا منشأ له الا الاغلاط الفاحشة والاوهام واشتباه الحال عليه وعدم اهتدائه بوجه اليه فاما قوله وما فى بعض الشروح من تفسير الكلى بالماهية من حيث هى فهو اشارة الى ما فى سيد الشروح شرح المحقق المحلى حيث قال عقب قول المصنف ولا كلى ما نصه أى ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هى أى من غير نظر الى الافراد نحو الرجل خير من المرأة وأما قوله غلط فاحش لان الماهية من حيث هى لا توصف بالكلية والجزئية فهو الغلط الفاحش الذى لا منشأ له مع اعتياد التهور واهمال حسن التفكر الا التباس مراد أهل الاصول لا سيما مع عدم أنسه به وقلة بضاعته فيه بما اعتقده من اصطلاح غيرهم وقد تكرر من الائمة التنبيه على انه كثيرا ما يقع الغلط من خلط أحد الاصطلاحين بالآخر وعدم التمييز بينهما وذلك لان مراد أهل الاصول بكون مدلول العام كلية كون القضية التى يقع العام موضوعها كلية موجبة أو سالبة ولهذا قال العلامة الشمس الاصفهانى فى شرح المحصول وأما الكلية فى الخبر ايجابا أو سلبا فهو أن يكون الحكم على كل فرد فرد من افراد المحكوم عليه ويشملها الحكم شمولا استغراقيا كقولنا كل بيع الذمة فهو صحيح فالمحكوم

(ولا كلى) أى ولا محكوم فيه على الماهية من حيث هى أى من غير نظر الى الافراد

عليه كل فرد من افراد كلى واحد من الافراد الشخصية باصطلاح المنطقيين وهذه موجبة كلية وأنت تفهم من هذا حكم السالبة الكلية والجزئيتين اه وظاهر عبارة المنطقيين ان الحكم فى الكلية على نفس الافراد ابتداء وهو ظاهر قول المصنف أى محكوم فيه على كل فرد الخ وصريح كلام الاصفهانى فى شرح المحصول فانه أطنب فى تأييده ورد ما سواه وعليه يظهر اشكال القرافى وجوابه بما ذكره المصنف من كون الدلالة على الافراد مطابقية أو بما أشار اليه الكمال ابن الهمام من انها تضمنية بخلافه على التحقيق الآتى فانه لا يظهر واحد من الجوابين كالاشكال ولكن حقق المولى الدوانى فى حواشى التهذيب ان الحكم فى الكلية على الماهية لكن على وجه بحيث يسرى الى الافراد حيث قال ما نصه قوله والا أى وان لم يكن على نفس الطبيعة بل على الافراد فمحصورة واعلم أن التحقيق ان الحكم على نفس الطبيعة الا انها فى الطبيعية أخذت من حيث انها شئ واحد بالوحدة الذهنية فيصدق عليها بهذا الاعتبار ما لا يتعدى الى افرادها كالنوعية فيما مر ولذلك لا يصلح الحكم عليها التخصيص والتعميم بل هى شخصية كما يشعر به كلام الشيخ فى كتبه وفى المهملة أخذت من حيث هى بلا زيادة شرط فيصدق الحكم الصادق عليها بهذا الاعتبار للتخصيص والتعميم وفى المحصورات أخذت من حيث انها تصلح للانطباق على الجزئيات لا على ان يكون هذا الوصف قيدا له بل على نوع يصلح للانطباق فلا جرم ذلك الحكم يتعدى على الاشخاص اما على جميعها وهو الكلية أو على بعضها وهو الجزئية وليس الحكم فى المهملة والمحصورات على الفرد أصلا الا بالعرض بمعنى ان الحكم وقع على شئ يتعدى منه ذلك الحكم الى الفرد وينطبق عليه كيف لا والمحكوم عليه بالحقيقة ليس الا الامر الحاصل فى النفس والطبيعة دون الافراد حاصلة بالوجه الكلى وما يقال من أن الافراد حاصلة بالوجه الكلى فمعناه أن الامر الكلى حاصل فى النفس على وجه يصلح آلة للتطبيق على الجزئيات فذلك الامر معلوم ومحكوم عليه بالذات وتلك الجزئيات معلومة ومحكوم عليها بالعرض للقطع بانه ليس فى النفس الا أمر واحد وهو ذلك الوجه الا أنه لوحظ على وجه يصلح للانطباق على الافراد ولذلك يتعدى منه الحكم عليها بمعنى انه اذا لوحظ تلك الافراد وجد ذلك الامر منطبقا عليها فيعرف حينئذ أحكامها بالفعل اذا تمهد ذلك فيمكن توجيه كلام المصنف بان مراده بقوله وان كان نفس الماهية ان يكون الحكم لا يتعدى منه الى الافراد وبقوله والا ما يتعدى منه اليها وان كان ظاهر كلامه منحرفا عن هذا التحقيق اه كلامه بحروفه ثم لما تكلم على قول التهذيب فان بين كمية افراده كلا أو بعضا فمحصورة الخ قال لا يقال قد تقرر ان الحكم بالذات ليس على الافراد فكيف يبين فيها كمية الافراد لانا نقول الذى يبين حقيقة هو مصاحبة الحكم للطبيعة فى جميع موارد الحقيقة أو فى بعضها وتلك الموارد الافراد بعينها فنسب التبيين اليها بالعرض كما أشرنا اليه آنفا من أنها محكوم عليها بالعرض اه ويقرب مما حققه كلام أهل المعانى حيث حكموا بان لام الاستغراق من فروع لام الحقيقة وبان المراد بمدخولها هو الحقيقة فى ضمن جميع الافراد اذ قضية ذلك كون الحكم على نفس الحقيقة لكن باعتبار وجودها فى ضمن جميع افرادها ويمكن أن يؤول قول المصنف أى محكوم فيه على كل فرد وقول الشارح عنه الآتى أول بحث التخصيص ان مسمى العام

واحد وهو كل الافراد على ذلك التحقيق على نحو ما أول به عبارة التهذيب بان يراد أنه محكوم فيه بالعرض على كل فرد وان مسماه بالعرض كل الافراد واذا علمت أن مراد الاصوليين بيان كلية القضية وعلمت ما في المراد بالحكم فيها من كونه على نفس الافراد ابتداء أو على الماهية لكن بوجه يسرى الى الافراد وان ذلك هو التحقيق علمت أنه يتعين أن يريد الاصوليون بالكلي المنفي في قولهم ولا كلي ما قاله الشارح المحقق وهو الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الافراد اذ لا معنى لنفيهم الكلي بمعنى الماهية بالنظر الى الافراد اما أولا فلما علمت من أن ذلك هو التحقيق في الكلية فلا وجه لنفيه مع اثبات خلافه على انه نفسه يجوز أن يكون مرادهم كما أشرنا اليه وأما ثانيا فلان ما له مع ما هو ظاهر عبارتهم واحد وهو كون الحكم على الافراد غاية ما في الباب أنه على ما هو الظاهر يكون على الافراد بلا واسطة وعلى التحقيق يكون بواسطة ومثل هذا التفاوت مما لا يحتفل به الاصوليون ولا يتعلق لهم غرض بمثله ولا ينبغي أن يعد خلافا ولهذا اسماه المولى الدواني تحقيقا ولم يجعله خلافا بل كلام علامة متأخريهم المدقق العضد وأقره مولاهم السعد وغيره كالمصرح بالغائه وعدم الالتفات اليه وموافقته ذلك التحقيق لما سيأتي في أول بحث التخصيص من أن قضية كلامه أن مسمى العام الماهية لا الافراد اذ من لازم ذلك كون المحكوم عليه الماهية لكن بوجه يسرى الى الافراد لا نفس الافراد ابتداء والا كان اللفظ مجازا وهو قطعا لا يقول به ويقرب منه كلام القرافي حيث أطنب في أن مسمى العام القدر المشترك بين الافراد مع قيد تتبعه بحكمه في جميع موارده وان أطنب الشمس الاصفهاني في رده وتصويب ما لخصه ما هو ظاهر عبارة المصنف وأما ثانيا فلان الكلي بمعنى الماهية بالنظر الى الافراد لا يصح تعليل نفيه بان النظر في العام الى الافراد اذ الكلي بهذا المعنى منظور فيه قطعا الى الافراد مع أنهم عللوا بذلك كما في عبارة الشارح المحقق لا يقال لا يصح أن يريدوا بالكلي هنا الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الافراد لان الماهية من الحيثية المذكورة لا توصف بالكلية والجزئية لانا نقول هذا ممنوع قطعا بل هو غلط ظاهر اما أولا فللقطع بان تخصيص اسم الكلي بالماهية باعتبار الافراد على تقدير ثبوته غاية أمره ان يكون اصطلاحا للقوم كأهل المنطق وبانه لا مانع من اطلاق غيرهم كاهل الاصول هذا الاسم على الماهية من حيث هي باصطلاح آخر أو تجوز والحاصل أن عدم الصحة يتوقف على اتفاق سائر الاصطلاحات على ذلك التخصيص وعلى امتناع التجوز ودون ذلك خرط القتاد وشيب الغراب واما ثانيا فلثبوت اطلاق الكلي في نفس كلام أهل المنطق على موضوع الطبيعية مع أن الحكم فيها يكون على الطبيعة من حيث هي هي ومن ذلك قوله في شرح المطالع ما نصه فالاولى ان تربع القسمة ويقال موضوع القضية ان كان جزئيا حقيقيا فهي المخصوصة وان كان كليا فالحكم ان كان على ما صدق عليه فهي المحصورة أو المهملة والا يكون الحكم على نفس الطبيعة الكلية سواء قيد بقيد كقولنا الانسان من حيث انه عام نوع أو لم يقيد به كقولنا الانسان نوع الى ان قال وكيفما كان فالقضية طبيعية فان الحكم في أحد القسمين على طبيعة الكلي المقيد وفي الآخر على طبيعة الكلي المطلق اه فانظر كيف جعل من اقسام الكلي في قوله وان كان كليا ما اذا كان الحكم على الطبيعة بلا قيد حيث قال

والا يكون الحكم على نفس الطبيعة مع قوله أولم يقيد به وقوله وفى الآخر على طبيعة الكلى المطلق وبالجملة فالشارح المحقق لامامته فى الفن واتقانه مقاصد الأئمة وقف على مقصودهم هنا فحمل الكلى على ما يوافقه ولم يبال بمخالفة اصطلاح المنطق لوفرضت مخالفته اذلا يجوز الاخلال بالمقصود لاجل المحافظة على الاصطلاح خصوصا مع كونه لغير أهل ذلك الفن والا فقد تبين ان لامخالفة والسكورانى لما لم يقف على مقصود الائمة لقلة معرفته بالفن ومقاصد أهله خصوصا مع ما ابتلى به مع المصنف والشارح من بلية العصبية اغتر بالتشبث بذلك الاصطلاح مع فساد ذلك التشبث كما بين فوقع فى هذا الاعتراض الباطل الذى لا يخفى بطلانه على فاضل وهم يحسبون أنهم يحسنون صنعا وأما قوله وكذا ما قيل ان هذا الذى ذكره المصنف انما يستقيم فى الاثبات لا النفى اذفى النفى لا يرتفع الحكم عن كل فرد الخ فكأنه اشارة الى قول الزركشى ما نصه تنبيه ما قالوه من أن دلالة العموم كلية بمعنى أن الحكم فيها على كل فرد هو فى الاثبات فان كان فى النفى فلا يرتفع الحكم عن كل فرد وفرق بين عموم السلب وسلب العموم اه وهو استدراك على قول المصنف كغيره أى محكوم فيه على كل فرد مطابقة اثباتا أو سلبا ووجه ذلك أن قضية اطلاق هذا الكلام من المصنف وغيره أن العام فى النفى محكوم فيه على كل فرد أى بسلب المحكوم به عن كل فرد لان السلب هو الحكم المقصود فى السالبة ولا يخفى أن ذلك لا يتاتى فيما اذا أريد سلب العموم كما فى قولك ما كل حيوان ناطقا فان سلب النطق الذى هو الحكم المقصود فيها لم يقصد الحكم به على كل فرد من افراد الحيوان اذ منها الانسان وهو غير محكوم عليه بسلب النطق عنه فيتعين استثناء ذلك من قول المصنف أو سلبا وهذا كلام صحيح لاغبار عليه عند من وفق لفهمه ورزق محبة اتباع الحق أينما كان وليس فى هذا الكلام التباس عموم السلب بسلب العموم بل فيه التمييز بينهما فان معنى قوله فلا يرتفع الحكم الخ انه لا يلزم ارتفاع المحكوم به عن كل فرد بل قد يرتفع كما فى عموم السلب وقد لا كما فى سلب العموم واليه اشار بقوله وفرق الخ وغاية الامر أن الزركشى اطلق قوله فان كان فى النفى الخ فيحمل على معنى أن ذلك لا يلزم الخ على ما يشعر به قوله وفرق الخ واذا علمت ذلك علمت ان لا منشأ لهذا الاعتراض الا الاشتباه التام وعدم معرفة المقصود فى المقام

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

وأما قوله فان الاول هو الذى يفيد نفى الحكم عن كل فرد دون الثانى فمما يقضى منه العجب وكانه توهم أن معنى كلام الزركشى ان الثانى يفيد أيضا نفى الحكم عن كل فرد وهو توهم عجيب فان عبارته كما ترى لا تفيد ذلك فما أحقه فى ذلك بقول القائل

سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

وكان الواجب عليه حيث خفيت عليه مقاصد العلماء رد الامر لاهله واجتناب الاجتراء والافتراء ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور فقد بان بما لا مزيد عليه صحة ما ذكره هذان الشارحان الامامان وبطلان ما أورده عليهما وانه لا منشأ لما وقع فيه الا الاشتباه وعدم الانتباه ولا حول ولا قوة الا بالله ثم لا يخفى على العارف الفاضل ما فى بقية كلامه من الفساد (قوله نحو الرجل خير من المرأة) هذا نظير المنفى هنا أى ليس الحكم على الماهية كما انه فى نحو هذا المثال

نحو الرجل خير من المرأة أى حقيقته أفضل من حقيقتها وكثيرا ما يفضل بعض افرادها بعض أفراده

للماهية لان أل فيه للجنس لا للاستغراق (قوله لان النظر فى العام الى الافراد) راجع الى قوله ولا كلى (قوله ودلالته) أى العام على أصل المعنى من الواحد فيما هو غير جمع والثلاثة أو الاثنين فيما هو جمع قطعية فيه أمور * الاول قال شيخنا الشهاب المراد الواحد لا بخصوصه والثلاثة أى بخصوصها وكذا الاثنان اه (وأقول) ان أراد بقوله لا بخصوصه ان الواحد غير معين فالثلاثة والاثنان كذلك أو انه لا يتقيد أصل المعنى بقيد الوحدة فليس بصحيح وقوله أى بخصوصها الخ ان أراد انها غير معينة فالواحد كذلك أو اعتبار قيد الثلاثية والاثنية فالواحد كذلك فليتأمل * والثانى أن شيخ الاسلام اعترض قوله فيما هو غير جمع بانه شامل للمثنى مع ان أصل المعنى فيه اثنان لا واحد اه وقد يجاب بانه أراد بغير الجمع المفرد فقط لان المصنف لم يتعرض للمثنى فى هذه المباحث لكن قد يقال كان الاولى حينئذ التعبير بالمفرد لصراحته فى المقصود مع الاختصار * والثالث أن ظاهر العبارة انه لا فرق فى كون أصل المعنى فيما هو جمع ما ذكر بين جمعى القلة والكثرة لكن ينبغى بناء ذلك على ان الخلاف الآتى فى أن أصل الجمع ثلاثة أو اثنان هل هو جار فى جمع الكثرة أيضا أولا وسيأتى نقل الشارح عن المصنف ان الخلاف فى جمع القلة ولهذا اشار شيخ الاسلام هنا الى تقييد كون الاصل ثلاثة أو اثنين بجمع القلة أما جمع الكثرة فاصل المعنى فيه أحد عشر وسنذكر هناك عن الشمس الاصفهانى والمولى التفتازانى ان كون الاقل ثلاثة لا فرق فيه بين الجمعين مع الفرق بينهما من وجه آخر وقضية ذلك ان يكون ما هنا على اطلاقه فيحتمل أن الشارح هنا مال الى ذلك فاطلق العبارة وان نقل هناك التقييد عن المصنف * والرابع ان ما أشار اليه من الخلاف فى أن أصل معنى الجمع ثلاثة أو اثنان هل يجرى فى اسم الجمع ونحوه فيه نظر والذى ينبغى الجريان (قوله قطعية وهو عن الشافعى) قد يقال أى بعد انتفاء الاحتمالات العشرة المقررة فيما سبق اذ مع وجودها أو بعضها لا يثبت القطع بل مجرد الظن وقد يجاب بان العام بالنسبة لاصل المعنى كالخاص بالنسبة لمعناه وقضية كلامهم انه قطعى بالنسبة اليه بالمعنى المراد بالقطعى هنا (قوله وعلى كل فرد بخصوصه ظنية وهو عن الشافعية لاحتماله التخصيص الخ) قال فى التلويح تقريرا لجواب صدر الشريعة عن تمسك القائلين بانها ظنية وتقريره أنه ان أريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافى القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز أن يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعى مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل واجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال التخصيص أصلا كما يؤكد الخاص فى مثل جاءنى زيد نفسه أو عينه لدفع احتمال المجاز بان يجىء رسوله أو كتابه وان أريد أنه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن الدليل فهو ممنوع قوله لان التخصيص شائع فيه وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذى يورث الشبهة والاحتمال شائع بل هو فى غاية القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ما سيأتى وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل أو بمستقل موصول او متراخ ولا شك فى شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع فى اطلاق اسم التخصيص على ما يكون بغير المستقل أو بالمستقل المتراخى فله أن يقول قصر العام على بعض المسميات شائع فيه بمعنى ان أكثر

لان النظر فى العام الى الافراد (ودلالته) أى العام (على أصل المعنى) من الواحد فيما هو غير جمع والثلاثة أو الاثنين فيما هو جمع (قطعية وهو عن الشافعى) رضى الله عنه (وعلى كل فرد بخصوصه ظنية وهو عن الشافعية) لاحتماله التخصيص وان لم يظهر مخصص لكثرة التخصيص فى العمومات

(وعن الحنفية قطعية)

العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة فى تناول الحكم لجميع الافراد ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا فى العام سواء ظهر له مخصص أولا والمصنف توهم أن مراد الخصم ان التخصيص شائع فى العام فيورث الشبهة فى تناوله لجميع ما بقى بعد التخصيص كما هو المذهب فى العام الذى خص منه البعض ولهذا قال لا نسلم أن التخصيص الذى يورث شبهة فى العام شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد أن التخصيص أى القصر على البعض شائع كثير فى العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية فى كل عام فيصير ظنيا فى الجميع وحينئذ لا ينطبق الجواب المذكور عليه أصلا الخ اه وفى حواشيه الخسروية تكلفات فى دفعه لا يخفى على المتامل المنصف وجه دفعها ومن ذلك قوله ان أردت بالتخصيص الذى يحتمله العام مطلق التخصيص أى قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل أو بمستقل موصول أو متراخ سلمنا انه شائع فيه لكن لا نسلم انه يورث الشبهة فى تناول العام الذى لم يظهر له مخصص لجميع الافراد غاية ما فى الباب أن يكون شيوعه وكثرته من قبيل كثرة احتمالات المجاز وقد تقرر انه لا عبرة بها الخ اه فان هذا المنع الذى أورده بقوله لكن لا نسلم الخ مكابرة ظاهرة عند من الهم رشده فلا يلتفت اليه وكيف لا يكون غلبة وقوع التخصيص حتى ان الخالص منه أقل قليل بل حتى قيل ما من عام الا وخص الا قوله تعالى والله بكل شئ عليم دليلا على احتمال المجهول الحال للتخصيص وليس هذا كاحتمال المجاز فانه كثر استعمال العمومات مع اعتقاد التخصيص من غير بيان مع العلم بعدم حصول المخصص للسامع ولا كذلك المجاز فتامل بانصاف ومن ذلك قوله فالعام اذا خص فى الواقع ولم ينقل الينا ذلك المخصص يكون أقل قليل فلا يصح الحاق محل النزاع به وانما يصح ان كثر هذا وشاع وليس فليس فليتامل انتهى ولا يخفى على العارف المنصف ما فيه فان الخصم لم يرتكب هذا الالحاق وانما مدعاه ما لا يسع المنصف مخالفته من ان كثرة التخصيص وشيوعه ووقوعه فى الواقع من غير بيان ولو فى الجملة يورث شبهة فى المجهول الحال ويدل على الاحتمال فيه ويؤيده ان من قواعد الائمة ان الفرد النادر يلحق بالاعم الاغلب وهذه القاعدة عول عليها الفقهاء فى احكام الدين فى مواضع وكذا غيرهم كالنحاة ولذا اختلفوا فى صرف رحمن فمن منعه عول على هذه القاعدة لان الغالب فى فعلان ان يكون مؤنثه على فعلى لا على فعلانة فاذا الحقوا الفرد النادر بالاعم الاغلب فى حكمه حتى فى أحكام الدين فكيف لا يورث الاعمية والاغلبية شبهة فى الفرد المجهول الحال من ذلك الجنس تدل على احتماله ذلك الحكم على ان وقوع التخصيص فى الواقع من غير بيان وان كان أقل قليل يكفى فى انه يورث شبهة فى المجهول ويدل على الاحتمال فيه لان ما ثبت للشئ يجرى احتمال ثبوته لنظيره لان شان المتناظرات التشارك فى الاحكام بل كثر ذلك فيها كما لا يخفى فليتأمل وانما خص فى الاولى الشافعى بالنقل عنه دون الشافعية لانه الاصل المصرح بذلك ومن الواجب على أصحابه متابعته فلا حاجة الى التصريح بهم وفى الثانية الشافعية كانه لانهم المصرحون بذلك على قواعد امامهم ويحتمل انه أراد بهم الشافعى وأصحابه ويكون وجه النقل عنهم فى الثانية دون الاولى تصريحهم بالثانية وفيه ما فيه (قوله وعن الحنفية قطعية) قال شيخ الاسلام ومرادهم بالقطع عدم الاحتمال الناشئ عن

الدليل لاعدم الاحتمال مطلقا كما صرحوا به انتهى وهو كما قال كما علم مما تقدم عن التلويح لكن قد يقال ان أرادوا فى محل النزاع هنا بما ادعوه من انتفاء الاحتمال المذكور انتفاؤه فى نفس الامر فكيف يتأتى العلم بذلك واحل هناك دليلا يدل على الاحتمال لكن لم يطلعوا عليه أو فى الظاهر فقط فأى قطع يحصل مع ذلك (قوله لزوم معنى اللفظ له) أى مطابق اللفظ الاعم من العام قطعا الخ عبارة صدر الشريعة لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما الا ان تدل قرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع عامة والاحتمال الغير الناشئ عن الدليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز فى الخاص انتهى وللقائل ان يقول هذا كله لا يفيد القطع لانه لا يلزم من جواز ارادة البعض بلا قرينة ارتفاع الامان عن اللغة والشرع لان ذلك الجواز لا ينافى الظن وهو كاف فى الوثوق والعمل ولا عبث فى جواز الارادة بلا قرينة اذ قد يتعلق بذلك مقصود من ابتلاء أو غيره وعدم اعتبار الاحتمال غير الناشئ عن الدليل ان كان مطلقا فهو ممنوع أو بالنسبة لوجوب العمل فسلم ولا يفيد القطع على ان انتفاء دليل الاحتمال فى الواقع غير قطعى كما تقدم فكيف يحصل القطع مع ذلك وعلى ان ما ادعاه من قطعية لزوم المعنى للفظ ممنوع كما نقله شيخ الاسلام عن جواب الشافعية وعلى انه قد تبين فيما سبق أن هنا احتمالا ناشئا عن الدليل كما تقدم فى كلام التلويح وما يتعلق به (قوله فيمتنع التخصيص بخبر الواحد وبالقياس) أى يمتنع التخصيص بما ذكر للكتاب والسنة المتواترة كما فى كتب الحنفية وقد يقال قضية قطعية دلالة العام عندهم امتناع تخصيص الآحاد أيضا عندهم بما ذكر لان دلالتها على كل فرد بخصوصه قطعية أيضا الا ان يدفع بانه لا ينافى حصول القطع بالمعنى مع ظنية المتن فليحرر من كتبهم (قوله كانت دلالته) أى على كل فرد بخصوصه قطعية اتفاقا قال شيخنا الشهاب فيه بحث اذ يقال الدال على العموم هو الدليل القائم انتهى أى والكلام فى دلالة العام فى نفسه وقد يقال بل الكلام فى دلالة العام فى الجملة فليتأمل (قوله وعموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع) فيه أمران * الاول انه لا يخفى ان ذلك لا يقتضى تكرر الحكم حتى يقتضى العموم فى قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة تكرر الجلد لكل شخص بتكرر الزنا منه مثلا لان ذلك من قبيل تكرر المأمور به وهو غير لازم الا بدليل على الصحيح كما تقدم فى قوله مسئلة الامر لطلب الماهية لا لتكرار ولا لمرة والمرة ضرورية الخ فاللازم مما هنا ليس الا وجوب الجلد لكل شخص وجد منه الزنا على أى حال كان وفى أى زمان ومكان كان واما تكرر الجلد ولو بتكرر الزنا فمسئلة أخرى لا يستلزمها ما هنا ولا يتوقف عليها و الثانى انه ينبغى ان لا يتقيد هذا الحكم بالاشخاص بل كان ينبغى التعبير بالافراد كافراد الضرب اذا وقع عاما نحو كل ضرب بغير حق فهو حرام ولعله أراد بالاشخاص ما يشمل ذلك وقد يقال الجزئيات الحقيقية ولو معانى أشخاص فلا اشكال (قوله لانه لا غنى للاشخاص عنها) قال شيخنا الشهاب هذا دليل استلزام الاشخاص للاحوال وهذا لا يدل على استلزام العموم للعموم اذ هو بحث آخر انتهى (واقول) هذا اشكال صحيح واقتصاره فيه على الاحوال ينبغى ان يكون على سبيل التمثيل لا يقال لا وجه للاشكال اذ ليس المراد بعموم الاحوال ثبوت الحكم لكل شخص متكررا بتكرر الاحوال بل ثبوت الحكم له من غير اعتبار

لزوم معنى اللفظ له قطعا حتى يظهر خلافه من تخصيص فى العام أو تجوز فى الخاص أو غير ذلك فيمتنع التخصيص بخبر الواحد وبالقياس على هذا دون الاول وان قام دليل على انتفاء التخصيص كالعقل فى والله بكل شئ عليم لله ما فى السموات وما فى الارض كانت دلالته قطعية اتفاقا (وعموم الاشخاص يستلزم عموم الاحوال والازمنة والبقاع) لانها لا غنى للاشخاص عنها فقوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة أى على اى حال كان وفى أى زمان ومكان وخص منه المحصن فيرجم وقوله

حال

ولا تقربوا الزنا أي لا يقرب به كل منكم على أي حال كان وفي أي زمان ومكان كان وقوله فاقتلوا المشركين اي كل مشرك على أي حال كان وفي أي زمان ومكان كان وخص منه البعض كأهل الذمة (وعليه) أي على الاستلزام (الشيخ الامام) والد المصنف كالامام الرازي (وقال القرافي وغيره العام في الاشخاص مطلق في المذكورات) لانتفاء صيغة العموم فيها (فخص به العام على الاول مبين للمراد بما أطلق فيه على هذا) (مسئلة) في صيغ العموم (كل) وقد تقدمت (والذي والتي) نحو أكرم الذي يأتيك والتي تأتيك أي كل آت وآتية لك (وأي وما) اي الشرطيتان والاستفهاميتان والموصولتان وتقدمتا وأطلقهما للعلم بانتفاء العموم في غير ذلك (ومتى) للزمان استفهامية أو شرطية نحو متى تجيئني متى جئتني أكرمتك (واين وحيثما) للمكان شرطيتين نحو أين أو حيثما كنت آتيك وتزيد أين بالاستفهام نحو أين كنت (ونحوها) كجمع الذي والتي وكن الاستفهامية والشرطية والموصولة وتقدمت وجميع نحو جميع القوم جاؤا ونظر المصنف فيها بانها انما تضاف الى معرفة فالعموم من المضاف إليه ولذلك شطب عليها بعد ان كتبها عقب كل هنا وقوله كالاستوى ان أبا ومن الموصولتين لا يعمان

حال بعينه بل أي حال اتفق كان الحكم ثابتا معه مثلا قوله تعالى اقتلوا المشركين معناه الامر بقتل كل مشرك في أي حال كان عليه لا في كل حال وقوله الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة معناه الامر بجلد كل زان وزانية في أي حال كانا عليه لا في كل حال لان تكرر الحكم مسئلة أخرى لا تثبت الا بدليل كما تقدم وحينئذ فوجه الاستدلال ان الاحوال لما كانت لازمة للاشخاص ويجب اعتبار أي فرد اتفق منها الا ان اعتبار بعض منها بعينه دون بعض آخر ترجيح من غير مرجح لانا نقول هذا انما يصح لو اعتبر الخصم بعضا منها بعينه وليس كذلك كما سيظهر قريبا (قوله أي لا يقربه كل منكم) هو من قبيل عموم السلب لا لرفع الايجاب الكلي الذي هو سلب العموم فان مثل هذه العبارة تصلح لكل منهما والمقام صريح في ارادة الاول فلا اشكال (قوله وقال القرافي وغيره العام في الاشخاص مطلق في المذكورات) أقول قد يستشكل الفرق بين القولين اذ القائل بالعموم لا يقول بتكرر الحكم بتكرر المذكورات حتى يتكرر جلد الزاني مرة واحدة بتكرر احواله أو ازمانه أو بقاعه لان تكرر الحكم مسئلة أخرى لا تثبت الا بدليل كما تقدم أن الصحيح أن الامر المطلق الماهية لا لتكرار وان علق بشرط أو صفة وانما يقول بثبوت الحكم مع أي فرد اتفق من المذكورات وهكذا القائل بالاطلاق لان المطلق يحصل الخروج عن عهدة العمل به بصورة من غير اعتبار صورة بعينها ويمكن ان يجاب بظهور الفرق بين القولين فيما اذا ورد الحكم معلقا ببعض افراد المذكورات فعلى القول بالعموم لا يكون ذلك مخصصا لما سيأتي ان ذكر بعض افراد العام بحكمه لا يخصصه وعلى القول بالاطلاق يكون ذلك مقيدا لما سيأتي من حمل المطلق على المقيد على التفصيل الآتي واياك ان تتوهم ان هذا الفرق هو معنى قول الشارح فخص به العام على الاول مبين للمراد بما أطلق فيه على هذا فان ذلك خطأ لا يخفى ويمكن أيضا ان يقال يظهر الفرق بين القولين في النهي بصيغة العموم فعلى العموم يلزم كل فرد الانكفاف في كل حال وزمان ومكان وعلى الاطلاق يكفي في الخروج عن العهدة الانكفاف في بعض الاحوال والازمنة والامكنة وفيه نظر لان ذلك ينافي ما تقدم من ان قضية النهي الدوام فليتامل (قوله فخص به العام على الاول) أي خص به العام من حيث المذكورات من الاحوال والازمان والبقاع (قوله والذي والتي) قال شيخنا الشهاب لهما استعمالان ان يقعا على شخص معهود وهو الذي تكلم عليه النحويون وان يقعا على من يصلح أي كل من يصلح وهو المراد هنا انتهى (واقول) قضيته انه لا خلاف بين الفريقين في اثبات كل من المعنيين ويخالفه تضعيف القول بالاشتراك الآتي فاهل الاصوليين قام عندهم دليل العموم فقط فرجحوه والنحويين قام عندهم دليل الخصوص فقالوا به (قوله واين وحيثما للمكان) قال شيخنا الشهاب هذا يقتضي مكانية حيثما في قوله

حيثما تستقم يقدر لك الله نجاحا في غابر الازمان

وفيه نظر انتهى ويقول جوابه اما بانهم أرادوا بالمكان ما يشمل الاعتبار أي وقد تعد الاحوال أمكنة واما بانها استعملت في نحو هذا المثال في غير المكان تجوزا (قوله ولذلك شطب عليها) قال شيخنا الشهاب لك ان تقول اذا شطب عليها لهذا النظر فكيف يدرجها الشارح تحت قول المصنف ونحوها ثم ان نظر المصنف هو الحقيق بالنظر اذ لا يلزم من افادة المضاف اليه العموم عدم افادة هذا المضاف التنصيص على العموم لكونه

من ألفاظ التأكيد انتهى (وأقول) أما الاول فيمكن ان يجاب عنه بانه أشار بادراجها تحت قول المصنف ونحوها الى رد نظره المذكور فان قلت أمكن النظر والشطب يدلان على عدم ارادتها بقوله ونحوها فكيف يسوغ ادراجها فيه قلت أما اولا فدلالتهما على ماذكر غير قطعية بل ولا ظنية بل غايتهما الدلالة على توقفه فيها ويجوز ان يكون اثر التوقف كراهة التصريح بها دون ادخالها تحت العموم وأما ثانيا فلا أثر لعدم ارادته مع صلاحية العبارة وظهور الدليل لانه حالئذ للفن فهما صلحت العبارة له واستقام الدليل عليه صح حمل العبارة عليه من غير التفات لارادته خلاف ذلك ولا يخفى ان هذا كله انما يحتاج اليه ان نبت بجر جميع عطفا على أمثلة العموم فان رفع كنحوها عطفا على كل فلا اشكال بوجه وأما الثانى أعنى التنظير فى نظر المصنف فهو صحيح ولك ان توجه التنظير أيضا بان المعرفة التى تضاف اليها لا يجب ان تكون من ألفاظ العموم كما فى قولك جميع العشرة عندى فان الظاهر الذى لا محيص عنه صحة هذا التركيب وعموم جميع فيه لصدق تعريف العام عليها ولا يضر فى ذلك دلالة المضاف اليه على الحصر لان الظاهر ان عدم الحصر انما يعتبر فى لفظ العموم وهو هنا المضاف دون المضاف اليه (قوله أى بالذى قام) قال شيخنا الشهاب راجع الى المثالين قبله ثم لك ان تقول لم لا يجوز ان تكون أى فى هذا المثال للعموم فى افراد من أضيفت اليه انتهى (وأقول) لما قيد أى بهذه الصلة المخصوصة بواحد فى الواقع اذ الفرض ان القائم واحد فقط لم يتصور هنا عموم وفيه نظر لان العموم لا ينظر فيه للواقع والصلة شاملة لكل شخص اتصف بها وايضا فقد يمنع اختصاصها بواحد فى الواقع وذكر المرور لا يقتضى ذلك فيجوز ان يكون المرور قد وقع بكل من اتصف بها (قوله للعموم) أى فقط خبر كل وما عطف عليه وقوله حقيقة حال من الضمير فى الخبر المنتقل اليه من متعلقه المحذوف أى حال كون كل وما عطف عليه حقيقة فى العموم أى مستعملة فيه بوضع أول (قوله وقيل للخصوص) أى فقط حقيقة فيه امور ۞ الاول انه فى غاية البعد فى كل ونحوها كما لا يخفى ۞ والثانى ان تضعيف هذا القول وما بعده صريح فى مخالفة النحويين فى الموصولات حيث جعلوها للخصوص فانهم عدوها من المعارف الا ان يقال كونها من المعارف لا ينافى العموم بان يكون الموضوع له الحقيقة الكلية المعينة المعهودة فى ضمن كل فرد وان خالف ظاهر كلام المصنف السابق فى ان دلالة العام كلية الا ان الظاهر ان ذلك لا يطابق مرادهم ولا يطرد فى جميع أمثلتهم ۞ والثالث ان ذكر هذا الخلاف قبل ذكر المعرف باللام أو الاضافة يشعر بعدم جريانه فيه وقد يستفاد من ذلك انهما لو استعملا فى معين معهود كان الاستعمال حقيقيا عندهم لا مجازيا وهو قريب بل هو الظاهر فليتامل (قوله والعموم) أى استعمال الامثلة السابقة ونحوها فيه مجاز وهذا جواب سؤال وتقريره ظاهر (قوله والجمع المعرف باللام) أقول فيه أمران ۞ الاول انه ينبغى ان اسم الجمع كالجمع أو أراد بالجمع ما يشمله ومما يدل على ان حكمهما واحد قول التلويح بعد كلام قرره فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع وأسمائها لجميع الافراد قلت أو كثرت وامالتحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف وعلى الثانى هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لطلق الجمع وان هذا الوضع لا شك انه نوعى فكيف يكون باعتباره حقيقة وان الحكم فى مثله

مثل مررت بايهم قام ومررت بمن قام أى بالذى قام صحيح فى هذا التمثيل ونحوه مما قامت فيه قرينة الخصوص لا مطلقا (للعموم حقيقة) لتبادره الى الذهن (وقيل للخصوص) حقيقة أى للواحد فى غير الجمع والثلاثة او الاثنين فى الجمع لانه المتيقن والعموم مجاز (وقيل مشتركة) بين العموم والخصوص لانها استعمل لكل منهما والاصل فى الاستعمال الحقيقة (وقيل بالوقف) أى لا ندرى أهى حقيقة فى العموم أم فى الخصوص أم فيهما (والجمع المعرف باللام) نحو قد أفلح المؤمنون (أو الاضافة) نحو يوصيكم الله فى أولادكم (للعموم

على كل جمع أو كل فرد وانه للافراد الحقيقية خاصة أو المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقي أو أعم من الحقيقي والعرفي فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام انتهى وينبغي ان يكون اسم الجنس الجمعي أيضا كالجمع * والثاني ان المصنف تعرض هنا للجمع وفيما يأتي للمفرد وسكت عن المثنى وفي شرح المحصول للقرافي انه كالجمع وجعله واردا على الامام وهذا قد يؤخذ منه الاختلاف في ان افراده آحادا ومثنيات وقد يستشكل الاول بانه لا فائدة في التعبير بصيغة التثنية لحصول المقصود بالتعبير بصيغة المفرد أو الجمع بل يستشكل الاول بالنسبة للجمع أيضا اذ يغني عنه المفرد الذي هو الاصل الا ان يجاب بان الفائدة التوسعة في التعبير ونحو الاختلاف في جواز التخصيص الى واحد (قوله ما لم يتحقق عهد) فيه امور * الاول ان ظاهره بل صريحه رجوعه لكل من المعرف باللام والمعرف بالاضافة ولا اشكال فيما يستفاد منه حينئذ من ان الاضافة تكون للعهد تارة والعموم أخرى فقد صرح غير واحد من المحققين بانقسام الاضافة انقسام اللام * والثاني ان هذا الكلام مصرح بأن الجمع المعرف باللام عند الاطلاق للعموم وان ذلك هو الاصل فيه وكذا المفرد الآتي فمن ذكر خلاف ذلك فهو مخالف فيما هنا * والثالث ان هذا القيد ينبغي اعتباره أيضا في الموصولات فانها قد تكون للعهد كما هو مصرح به فلا يتجه الا التسوية فيه بينها وبين غيرها * والرابع انه قد يقال لا حاجة لهذا التقييد لان الكلام في المعنى الوضعي للجمع المعرف وهو العموم ولا يخفى انه ثابت مع تحقق العهد غاية الامر انه انصرف عن معناه الوضعي لقرينة العهد غير ان ذلك لا يمنع ثبوت ذلك المعنى له ويمكن ان يجاب بوجوه منها انه انما قيد به ليظهر الاختلاف واستدلال الاول بالتبادر ومنع المقابل لذلك اذ مع تحقق العهد لا يظهر ذلك اذ التبادر حينئذ بسبب العهد والثاني انه موضوع مع العهد للمعهود فيكون عند الاطلاق موضوعا للعموم ومع العهد للمعهود حتى يكون استعماله فيه حقيقيا كما هو المتبادر من قوة كلامهم والثالث انه لما احتمل ان يكون موضوعا عند العهد للمعهود احتاط بالتقييد والخامس انه قد ينظر في اعتبار تحقق العهد بل يكفي ظنه بقرينة ظنية والسادس انه هلا زاد أو تقوم قرينة على ارادة الجنس فليتامل (قوله فهو عنده للجنس) قال شيخنا الشهاب ترك الفاء أولى لان ما بعدها ليس متفرعا على ما قبلها ولا لازما له لاحتمال ان يكون أبو هاشم قائلا بان الجمع مع اللام كهو قبلها وكان الشارح اقتصر على ما ذكره لانه المنقول عنه وبالجملة فالتعبير بالواو أولى من الفاء كما لا يخفى انتهى (وأقول) أما أولا فيجوز ان تكون الفاء لتعليل الحكم بمخالفة ابي هاشم في العموم أي نخالف في اثبات العموم أبا هاشم خلافا وأما ثانيا فانا ننفي الاحتمال المذكور انه يلزم عليه الغاء معنى اللام ولا سبيل اليه ومعناها اما الاستغراق أو العهد واما الجنس وقد انتفى الاولان أما الاول فلنفي أبي هاشم العموم وأما الثاني فلتقييد المصنف بقوله ما لم يتحقق عهد فتعين الثالث وهو الجنس وأما العهد الذهني باصطلاح المعاني فالظاهر ان الاصوليين لا يقولون به وان سلم فان تحقق معه العموم عندهم فهو منفي عند أبي هاشم والا خرج بقوله ما لم يتحقق عهد وحينئذ فتفرع ما بعد الفاء على ما قبلها واندفاع أولوية ترك الفاء في غاية الظهور (قوله في نفيه العموم عنه اذا احتمل معهود) قد يقال المفهوم من هذا عدم مجامعة العموم عنده لاحتمال المعهود وهذا ينافي التردد بين

ما لم يتحقق عهد) لتبادره الى الذهن (خلافا لابي هاشم) في نفيه العموم عنه (مطلقا) فهو عنده للجنس الصادق ببعض الافراد كما في تزوجت النساء وملكت العبيد لانه المتيقن ما لم تقم قرينة على العموم كما في الآيتين (و) خلافا (لامام الحرمين) في نفيه العموم عنه (اذا احتمل معهود) فهو عنده باحتمال العهد

قوله والخامس كذا بخطه

العموم والعهد عند ذلك الاحتمال فيشكل كل من الحكم والتفريع فى قوله فهو عنده الخ ويجاب بان المنافى للتردد المذكور تحقق المعهود لا احتماله وان المعنى خلافا له فى نفيه الجزم بالعموم أو الحمل على العموم وبان من لازم احتمال المعهود احتمال العموم والا كان المعهود مجزوما به لا محتملا وحينئذ فلا اشكال فى واحد من الحكم والتفريع فليتامل (قوله متردد بينه وبين العموم) الظاهر ان وجه ذلك اشتراكه بينهما حينئذ (قوله أما اذا تحقق عهد صرف اليه جزما) هل هو حينئذ حقيقة فى المعهود فيه نظر وكذا يقال فيما اذا قامت قرينة على ارادة الجنس والسابق الى الفهم انه حينئذ حقيقة فيهما وكلام أهل المعانى كالصريح فيهما وقد يستشكل ذلك بانه على هذا يكون مشتركا وحكم المشترك التردد بين معانيه وانه لا يحمل على معين منها الا بقرينة وهنا قد حمل على العموم من غير قرينة الا ان يجوز مثل ذلك فى بعض المشتركات (قوله وعلى العموم قيل افراده جموع والاكثر آحاد فى الاثبات وغيره) أقول فيه امور * الاول ان قول المصنف السابق أى محكوم فيه على كل فرد قد يوافق ماذكره الاكثر بناء على ان المتبادر من الفرد الواحد مطلقا والثانى ان الجموع التى هى الافراد على القول الاول هل المراد بها أقل مراتب الجمع فقط حتى ان الحكم يتعلق بكل ثلاثة آحادا وأعم وان لزم التكرار فى الحكم فتكون الاربعة مثلا محكوما عليها بخصوصها والثلاثة منها محكوما عليها أيضا بخصوصها فيه نظر والاقرب الاول * والثالث انه هل يجرى هذا الخلاف فى اسم الجمع ونحوه فيه نظر وقضية كلام التلويح السابق فى قول المصنف ومدلوله أى العام كلية عدم الجريان فى البعض وان الحكم فيه على مجموع الافراد لا على كل فرد ولا على كل جمع * والرابع انه قد فرض هذا الخلاف الذى ذكره فى المعرف بال أو الاضافة كما هو قضية سياقه وسكت عن الجمع المنكر فى سياق النفى وأشار فى المطول الى انه كذلك ووجهه السيد خلافا لصاحب التلخيص وذلك انه قال فى التلخيص واستغراق المفرد أشمل أى فى النفى بدليل صحة لا رجال فى الدار اذا كان فيها رجل أو رجلان دون لا رجل أى فالمفرد يتناول الآحاد والمثنى يتناول كل اثنين ولا يتناول الواحد والجمع يتناول كل جماعة جماعة ولا يتناول الواحد ولا الاثنين كما قرر بذلك كلامه فى المطول ثم قال ولقائل ان يقول لو سلم كون استغراق المفرد أشمل فى النكرة المنفية فلا نسلم ذلك فى المعرف باللام وبسط ما لخصه الشارح هنا قال السيد أشار الى عدم الفرق بين استغراق المفرد والجمع فى صورة النفى أيضا حيث قال لو سلم وتوجيهه ان يقال كما ان رجل فى قولك ليس رجل فى الدار يدل على الجنس والوحدة المطلقة فربما يقصد بنفيه نفى الجنس المتصف بتلك الوحدة فيكون عاما ظاهرا فى استغراقه وربما يقصد نفى الوحدة المقابلة للتعدد فلا يكون من العموم فى شئ كذلك رجال فى لا رجال يدل على الجنس والجمعية فربما يقصد بنفيه نفى الجنس مطلقا كان الجمعية قد بطلت على قياس المعرف باللام فلا يكون حينئذ فرق بينه وبين لا رجل وربما يقصد به نفى القيد الذى هو الجمعية ويكون الجنس ثابتا على صفة الوحدة أو الاثنينية فلا يكون من العموم فى شئ وأما لا رجل فهو نص فى الاستغراق اللازم من نفى الجنس لا يحتمل غيره اصلا ولا رجال اذا حمل على الاستغراق لم يكن بينه وبين لا رجل فرق فى ذلك وانما الفرق بينهما أن لا رجل لا يحتمل معنى سوى الاستغراق ولا رجال يحتمله بان يقصد به نفى الجمعية

متردد بينه وبين العموم حتى تقوم قرينة أما اذا تحقق عهد صرف اليه جزما
وعلى العموم قيل افراده جموع والاكثر آحاد فى الاثبات وغيره وعليه أئمة التفسير فى استعمال القرآن نحو والله يحب المحسنين أى يحب كل محسن ان الله لا يحب الكافرين أى كلا منهم بان يعاقبهم ولا تطع المكذبين أى كل واحد منهم

ويؤيده صحة استثناء الواحد منه نحو جاء الرجال الازيدا ولو كان معناه جاء كل جمع من جموع الرجال لم يصح الاان يكون منقطعا نعم قد تقوم قرينة على ارادة المجموع نحو رجال البلد يحملون الصخرة العظيمة ٢٧٩ اى مجموعهم والاول لايقول قامت قرينة

الا ٓحاد فى الا ٓيات المذكورة ونحوها (والمفرد المحلى) باللام (مثله) أى مثل الجمع المعرف بها فى انه للعموم مالم يتحقق عهد لتبادره الى الذهن نحو واحل الله البيع أى كل بيع وخص منه الفاسد كالربا (خلافا للامام) الرازى فى نفيه العموم عنه (مطلقا) فهو عنده للجنس الصادق ببعض الافراد كما فى لبست الثوب وشربت الماء لانه المتيقن مالم تقم قرينة على العموم كما فى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا (و) خلافا (لامام الحرمين والغزالى) فى نفيهما العموم عنه (اذا لم يكن واحده بالتاء) كالماء (زاد الغزالى أو تميز) واحده (بالوحدة) كالرجل اذ يقال رجل واحد فهو فى ذلك للجنس الصادق بالبعض نحو وشربت الماء ورأيت الرجل مالم تقم قرينة على العموم نحو الدينار خير من الدرهم أى كل دينار خير من كل درهم وكان ينبغى ان يقول وتميز بالواو بدل أو فيكون قيدا فيما قبله فان الغزالى قسم ماليس واحده بالتاء الى ما تميز واحده بالوحدة فلا يعم والى مالا يتميز بها كالذهب فيعم كالمتميز واحده بالتاء كالتمر كما فى حديث الصحيحين الذهب بالذهب ربا الاهاء وهاء والبر بالبر ربا الاهاء وهاء والشعير بالشعير ربا الا هاء وهاء والتمر بالتمر ربا الاهاء وهاء وكان مراد امام الحرمين حيث لم يمثل الا بما تميز واحده بالوحدة ماذكره الغزالى أما اذا تحقق عهد صرف اليه جزما والمفرد المضاف الى معرفة للعموم على الصحيح كما قاله المصنف

مع ثبوت الجنس على صفة الوحدة أو الاثنينية كقولك لا رجال فى الدار بل فيها رجل أو رجلان انتهى المقصود نقله منه وفيه أيضا تصريح بان النكرة المجموعة المنفية ليست نصا فى عموم الا ٓحاد وان كانت نصا فى عموم الجموع كما أفاده كلامه هذا وصرح به قبل فى شرح كلام المطول المبين به كلام التلخيص (قوله ويؤيده صحة استثناء الواحد) قال شيخنا الشهاب لم يقل ويدل عليه لاحتمال الانقطاع فى الاستثناء انتهى وقد يقال الاحتمال المخالف للظاهر لايمنع الاستدلال فى الظنيات (قوله نعم قد تقوم قرينة على ارادة المجموع الخ) فيه أمران * الاول انه يحتمل انه تقييد لمحل الخلاف فى كون الافراد آحادا أو جموعا ويحتمل انه تقييد لاصل عموم الجمع سواء قلنا ان افراده آحاد او قلنا انها جموع كذا ذكره الكمال (وأقول) ويحتمل أيضا انه تقييد لهما جميعا ويحتمل انه تقييد لقول الاكثر ان افراده آحاد وهذا أنسب بسياقه بدليل تاخيره جواب الاول عن استدلال الاكثر بقوله والاول يقول الخ عن هذا الاستدلال ولو كان الاستدراك عليهما كان الانسب تاخيره عن الجواب كما هو ظاهر لكن لايخفى اشكال تخصيصه بقول الاكثر مع تاتيه على القول الاول أيضا * والثانى ان شيخنا الشهاب قال مانصه لايخفى ان هذه القرينة صارفة للجمع عن العموم فكان الاولى ان يزيد المصنف مايخرجه عقب قوله مالم يتحقق عهد كان يقول أو تقم قرينة على ارادة المجموع انتهى ويمكن ان يجاب بان كلام المصنف فى معانى اللفظ الحقيقية واذا استعمل اللفظ فى المجموع كان الاستعمال مجازيا وجوازه معلوم من مبحث المجاز مع عدم اختصاصه بما هنا بخلاف ما اذا استعمل فى المعين المعهود فان الظاهر انه حقيق فاحتاج الى الاشارة اليه فليتأمل (قوله والمفرد المحلى مثله) فيه أمران الاول انه لو أسقط لفظة المحلى كان أخصر وأعم لشموله حينئذ المضاف الا ٓتى ولعله انما قيد به لانه الواقع فى كلامهم أو كلام أكثرهم * والثانى ان قوله مثله قد يشمل اجراء خلافية امام الحرمين اذا احتمل معهود اذ المعنى يقتضى التسوية بين المفرد والجمع فى ذلك عند امام الحرمين ولا ينافى ذلك ذكره خلافيته الا ٓتية بجواز انه انما ترك هذه الخلافية لفهمها من المماثلة فليتأمل (قوله وخص منه الفاسد) قال شيخنا الشهاب أى بناء على تناول العقد له كالصحيح انتهى أقول هو كذلك ويؤيده بل يصرح به ما تقدم فى مبحث ان النهى يقتضى الفساد أو الصحة ولا ينافى ذلك كلام الفقهاء فى باب الايمان لان ذلك لمدرك آخر اقتضى لهم ذلك (قوله نحو الدينار خير من الدرهم) القرينة هنا معنوية (قوله الاهاء وهاء) كلاهما اسم فعل أى خذ وخذ كناية عن التقابض المستلزم للحلول غالبا (قوله أى كل أمر لله) قال شيخنا الشهاب يلزم حينئذ محذور وهو ان الوعيد فى الا ٓية مترتب على مخالفة كل الامور دون بعضها انتهى (وأقول) الظاهر ان المراد بقوله أى كل أمر معنى أى أى أمر لله وانما عبر بذلك لانه أظهر فى بيان العموم فلا اشكال ويمكن ان يقال ماذكره بظاهره هو ظاهر الا ٓية لكن حكم البعض معلوم من دليل آخر ومجرد السكوت عنه فى الا ٓية لامحذور فيه وقد تؤول الا ٓية بالسلب الرافع للايجاب الكلى أى لايمتثلون كل أمر له بل بعض الامور فقط فتفيد ترتب الوعيد على البعض فقط (قوله والنكرة فى سياق النفى) أقول سيأتى فى قول المصنف المطلق والمقيد كالعام والخاص مايصرح بان النهى كالنفى وسنبينه ثم ويمكن حمل النفى هنا على غير الاثبات فيشمله (قوله للعموم وضعا الخ) أقول يؤيد الثانى قول النحاة ان

لا فى نحو لا رجل لنفى الجنس فان قضيته ان العموم بطريق اللزوم دون الوضع وهو الموافق لقول السيد السابق اللازم من نفى الجنس الا ان يريد النحاة نفى الجنس فى ضمن نفى كل فرد ثم رأيته فى منع الموانع قال مانصه غير انا نفيدك هنا ان اختيارى فى مسئلة ان دلالة النكرة المنفية هل هو باللزوم أو الوضع التفصيل (فأقول) انه باللزوم فى المبنية على الفتح وبالوضع فى غيرها والقول باللزوم على الاطلاق قول الحنفية والشيخ الامام الوالد وبالوضع مطلقا قول الشافعية مطلقا انتهى وفى شرح المنهاج قال مانصه اختلفوا فى ان النكرة فى سياق النفى هل عمت لذاتها أو لنفى المشترك منها والثانى قول الحنفية وظاهر كلام غيرهم من الشافعية الاول انتهى ولا يخفى ان الثانى أى انه بالوضع هو الموافق لما قدمه المصنف ان دلالة العام كلية وانه محكوم فيه على كل فرد مطابقة كما أشار الى ذلك الشارح بقوله تفسيرا لقوله وضعا بان تدل عليه بالمطابقة كما تقدم أى عند قوله ومدلوله كلية وقوله من ان بيان لما تقدم وقوله فى العام أى على العام فى التركيب أو بسبب العام أى الحكم المتعلق به أو فى تركيب العام أى التركيب الذى فيه العام عليه وقوله مطابقة قال شيخنا الشهاب مفعول مطلق نوعى معمول لمحذوف أى دال التركيب على ان الحكم فيه على كل فرد دلالة مطابقة انتهى ويحتمل انه حال من كل فرد أى حال كونه مطابقة أى ذا مطابقة لان الدلالة عليه مطابقة الا ان مجىء المصدر حالا وان كثر غير مقيس (قوله فيؤثر التخصيص بالنية على الاول دون الثانى) فيه أمران * الاول انه قد بسط المحشيان اعتراضه بان قضية هذا التفريع ان من محل الخلاف بيننا وبينهم أى الحنفية مالو قال والله لا آكل طعاما ونوى طعاما مخصوصا وليس كذلك بل المنقول وعبارة الكمال وهو غير معروف انما المعروف وهو المذكور فى الاحكام والمحصول وغيرهما تفريع ذلك أى قبول التخصيص بالنية على الاول دون الثانى على ما اذا لم يقيد الفعل المتعدى الواقع بعد نفى أو شرط بمفعول وأما ذكر هذا التفريع هنا فقد تبع فيه الشارح شيخه البرماوى فى شرح الفيته وهو لا يتمشى على ما فى كتب الحنفية فعندهم لو قال والله لا أكلت أو لا شربت أو لا لبست أو قال ان أكلت أو ان شربت أو ان لبست ونوى معينا لا يصدق لا ديانة ولا قضاء ولو زاد نحو طعاما وشرابا أو ثيابا دين فما فى كتبهم مناف لتفريع الشارح وشيخه زاد شيخ الاسلام فعلم ان قولنا لا آكل طعاما عام وضعا بالاتفاق بيننا وبينهم وسيشير الشارح الى ذلك انتهى (وأقول) لا يخفى ان مجرد كون هذا التفريع لم يذكره فى الاحكام والمحصول وغيرهما الا فيما اذا لم يقيد الفعل المتعدى المنفى بمفعول لا يرد ما قاله الشارح بل غاية الامر سكوت تلك الكتب عن هذا التفريع هنا وذلك لا ينافى وجوده فى الواقع هنا ومن حفظ حجة على من لم يحفظ ومن ذكر حجة على من سكت ولا يتوهم عاقل ان عاقلا خصوصا مثل الشارح وشيخه ينسب الى الائمة مالم يره عنهم وأما دعوى منافاة ماذكره لما فى كتبهم فانما يلزم الاعتراض به ان صح اتفاق جميع كتبهم الفروعية والاصولية على ماذكراه عنها ودون اثبات ذلك خرط القتاد والا فيجوز ان يكون الشارح عثر على ما قاله فى بعض كتبهم الفروعية أو الاصولية أو فى كتب غيرهم كذلك منقولا عنهم وذلك كاف فى صحة ذكره على ان كثيرا ما يخالف بعض الاحكام الفروعية ما تقرر فى الاصول كما هو معلوم ثم رأيت السيد السمهودى نقل كلام الكمال ثم قال وقد يجاب بان القاعدة الاصولية تقتضى

فى شرح المختصر يعنى مالم يتحقق عهد نحو فليحذر الذين يخالفون عن أمره أى كل أمر لله وخص منه أمر الندب (والنكرة فى سياق النفى للعموم وضعا) بان تدل عليه بالمطابقة كما تقدم من ان الحكم فى العام على كل فرد مطابقة (وقيل لزوما وعليه الشيخ الامام) والد المصنف كالحنفية نظرا الى ان النفى أولا للماهية ويلزمه نفى كل فرد فيؤثر التخصيص بالنية على الاول دون الثانى

(نصا ان بنيت على الفتح) نحو لا رجل فى الدار (وظاهرا ان لم تبن) نحو ما فى الدار رجل فيحتمل نفى الواحد فقط ولو زيد فيها من كانت نصا أيضا كما تقدم فى الحروف ان من تاتى لتنصيص العموم

ذلك وان شالوها فى فروعهم ومثله كثير انتهى وأما قول شيخ الاسلام فنعلم ان قولنا لا آكل طعاما عام وضعا بالاتفاق بيننا وبينهم فان أراد انه علم أن جميعهم متفقون معنا على ذلك فهو ممنوع بل لا سبيل الى العلم بذلك فضلا عن علمه بما هنا ويعارضه ان ماذكره الشارح من التفريع هو مقتضى مانقل عنهم أن عموم النكرة المذكورة لزومى لا وضعى فان النكرة فى قولك لا آكل طعاما من افراد ذلك وقد فرعوا فى نحو لا أكلت الآتى على اللزوم عدم تأثير التخصيص بالنية وان أراد ان بعضهم اتفق معنا على ذلك فلا يفيد ولا يرد ما قاله الشارح وأما قوله وسيشير الشارح الى ذلك فكانه يريد قوله الآتى فى شرح لا أكلت وان اكلت تعليلا لما نقله عن أبى حنيفة مانصه لان النفى والمنع لحقيقة الاكل وان لزم منه النفى والمنع لجميع المأكولات حتى يحنث بواحد منها اتفاقا انتهى فان كان أراد ذلك فلا نسلم أن فى هذا اشارة الى ما ادعاه اذ هذا لا يفيد أنه لو صرح بالمأكول كان العموم وضعيا وصح التخصيص بالنية والاتفاق على الحنث بواحد لا يقتضى صحة التخصيص بالنية * والامر الثانى أن قوله دون الثانى قال شيخنا الشهاب كان وجهه ان النفى على الثانى يتوجه للماهية وهى مفردة فلا يتوجه قصد تخصيصها انتهى (واقول) فى كل من التوجه والموجه نظر وما المانع من صحة قصد نفى الماهية باعتبار وجودها فى بعض أفرادها فقط وهذا تخصيص باعتبار تضمنه قصر العموم اللازم على بعض الافراد واذا ساغ التخصيص باللفظ كلا أكلت طعاما من جنس كذا وكلا رجل فى الدار من قبيلة كذا فليسغ بنيته اذ حيث عقل باعتبار اللفظ لم يبق مانع من نيته * والثالث ان كلام المحشين صريح فى ان المراد بتاثير التخصيص بالنية القبول باطنا لا ظاهرا ولعل محل ذلك فى الطلاق ونحوه دون الحلف بالله تعالى فيما لا يتعلق بالآدمى والا فيقبل ظاهرا أيضا فليتأمل (قوله نصا ان بنيت على الفتح) أقول فيه أمران * الاول انه شامل للمفردة والمجموعة جمع تكسير وهو مخالف فى المجموعة لكلام السيد السابق الا أن يكون كلامه فى المفردة أو يريد فى المجموعة أنها نص فى عموم الجموع ومخرج للمثناة والمجموعة جمع سلامة للمذكر نحو لا رجلين ولا مسلمين اذ بناؤهما على الياء لا على الفتح لكن الظاهر أنه لا فرق وكان مراده على الفتح أو ما نابه وأما المجموعة جمع سلامة للمؤنث نحو لا مسلمات فقد يشملها كلامه لانها تبنى على الفتح وان جاز بناؤها على الكسر أيضا * والثانى ان السيد فى حواشى المطول اقتصر ان المفردة نص فى عموم الآحاد والمجموعة نص فى عموم الجموع شرحا لكلام المطول المبين لكلام التلخيص كما تقدم قال فان قلت لا خفاء فى صحة قولنا لا رجل فى الدار الا زيد ولا رجال فيها الا الزيدون فلا يكون شئ منهما نصا فى استغراق مدلوله قلت الاستثناء لا يوجب تخصيصا ولا يقدح فى كون اللفظ نصا لجريانه فى أسماء العدد مع كونها نصوصا فى معانيها وقد حقق ذلك فى موضعه انتهى وقوله لا يوجب تخصيصا كان مراده تخصيصا فى الدلالة والا فهو يوجب التخصيص فى الحكم كما سيأتى فليتامل (قوله وظاهرا ان لم تبن) أقول فيه أمران * الاول انه ان أراد ان لم تبن مطلقا كان مفهومه ومفهوم ما قبله متباينين فى المبنية على غير الفتح وان أراد ان لم تبن على الفتح كان دالا على الظهور فى المبنية على غيره وفيه نظر ظاهر * والثانى ان ما أطلقه من الظهور يخالفه كلام التسهيل فى باب لا فانه مصرح بأن النكرة بعد لا العاملة عمل ان نص مطلقا ولهذا قال الدمامينى فى شرحه

مانصه ويظهر من كلام بعضهم أن التنصيص على العموم مخصوص بما اذا كان اسمها مبنيا وكلام المصنف اى ابن مالك فى التسهيل صريح فى خلافه كما علمت انتهى وكلام الاسنوى فى شرح المنهاج فانه بعد أن ذكر ان النكرة فى سياق النفى ثم قال مانصه سواء باشرها النفى نحو ما أحد قائم أو باشر عاملها نحو ماقام أحد وسواء كان النافى ما أو لم أو ان أو ليس أو غيرها ثم ان كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كشئ أو ملازمة للنفى نحو أحد أو داخلا عليها من نحو ماجاءنى من رجل أو واقعة بعد لا العاملة عمل ان وهى لا التى لنفى الجنس فواضح كونها للعموم وماعدا ذلك نحو لا رجل قائما وما فى الدار رجل ففيه مذهبان للنحاة الصحيح أنها للعموم أيضا كما اقتضاه اطلاق المصنف وهو مذهب سيبويه لكنها ظاهرة فى العموم لا نص قال امام الحرمين ولهذا نص سيبويه على جواز مخالفته فتقول مافيها رجل بل رجلان كما يعدل عن الظاهر فى نحو جاء الرجال الا زيدا انتهى فتامل قوله لكنها ظاهرة فى العموم المتعلق بقوله وما عدا ذلك تجده مصرحا بان جميع ما تقدم نص فى العموم ومنه الواقعة بعد لا العاملة عمل ان من غير تقييد ببنائها على الفتح ثم رأيت شيخنا الشهاب قال فى قوله ان لم تبن مانصه يرد عليه لا صاحب علم ممقوت فانها لم تبن اذ هو منصوب ومع ذلك فهى لتنصيص العموم وانظر ما وجه التنصيص فى هذا والمبنى دون المثال الذى ذكره الشارح انتهى (قوله قال المصنف مراده العموم البدلى لا الشمولى اى بقرينة المثال أقول وقد تكون للشمول الخ) قال شيخنا العلامة مبنى كلام المصنف والشارح على ان النكرة العامة مايصلح أن يحل محلها كل مع صحة المعنى وحينئذ فالنكرة فى مثال الامام غير عامة اذ ليس معناه من يأتنى بكل مال وفى الآية التى مثل بها الشارح عامة لصحة حلول كل محلها كما صرح به هو ولا يخفى عليك أن المراد من الآية ان استجارك واحد من المشركين لا كل واحد منهم فالصواب ان النكرة العامة هى مايتعلق الحكم بكل فرد من افرادها سواء حل كل فرد محلها أولا فهى فى المثال والآية للعموم الشمولى والمعنى كل مال يأتينى به أحد أجازه وكل أحد استجارك من المشركين فأجره وهذا ظاهر لاخفاء به والله تعالى أعلم بالصواب انتهى (وأقول) مبنى هذا الاعتراض مافهمه الشيخ من أن الشارح أراد بقوله اى كل واحد منهم بيان صلاحية حلول كل محل النكرة مع صحة المعنى بناء على اشتراط تلك الصلاحية فى عمومها وليس كذلك وانما أراد به بيان الشمول وتناول اللفظ لجميع الافراد دفعة لا على البدل فان ذلك معتبر فى العام كما علم من تعريفه سواء صلح حلول كل محل النكرة أولا وفرق بين المعنيين فان مدار الاول على صحة التعبير بكل مع استقامة المعنى المراد ومدار الثانى على تناول اللفظ وثبوت الحكم لجميع الافراد دفعة لا على البدل وان لم يصلح التعبير بكل مع استقامة المعنى المراد كما فى هذه الآية فان طلب الاجارة منه عليه أفضل الصلاة والسلام ثابت لاستجارة جميع الافراد فمهما وجدت الاستجارة من الجميع أو البعض طلبت الاجارة منه ولو عبر فيها بكل أحد لافهم الشرط عدم طلب الاجارة عند وجود الاستجارة من البعض وكثيرا مايقع الغلط من اشتباه احد المعنيين بالآخر وعدم التمييز بينهما ومما يدل على ارادته ذلك قوله السابق فى نظير ما هنا أى كل أمر لله وخص منه أمر الندب فان قوله وخص منه أمر الندب صريح فى انه أراد بقوله اى كل أمر لله ماقلناه فى مراده دون مافهمه الشيخ عنه والا لم يحتج لقوله وخص منه أمر الندب لانه

قال امام الحرمين والنكرة فى سياق الشرط للعموم نحو من يأتنى بمال أجازه فلا يختص بمال قال المصنف مراده العموم البدلى لا الشمولى أى بقرينة المثال أقول وقد تكون للشمول نحو وان أحد من المشركين استجارك فأجره أى كل واحد منهم

لو أراد ان الوعيد المذكور مترتب على مخالفة جميع الاوامر دون بعضها فلا حاجة لذلك التخصيص لان من ترك جميع الاوامر التى منها أوامر الندب استحق قطعا ذلك الوعيد فتامل ذلك فانه فى غاية الصحة والظهور ولا يقال لو عبر بقوله اى واحد منهم أو بقوله أى اى واحد منهم لافاد هذا المعنى الذى قررته مع السلامة من الايهام لانا نقول هذا غير صحيح قطعا أما الاول فظاهر واما الثانى فلان قولنا أى واحد يحتمل معنيين أحدهما ان يكون متناولا لكل فرد على البدل بان يكون الحكم متعلقا بفرد واحد مثلا فقط الا أنه لا يتعين له فرد دون آخر بل ما من فرد فرض الا وهو صالح لتعلق الحكم به والثانى ان يكون متناولا لكل فرد دفعة بان يكون الحكم متعلقا بكل فرد فرد بحيث يتناول جميع الافراد دفعة ولا يتوقف ثبوته لواحد منها على اعتبار غيره ولا يكون ثبوته لواحد منها مشروطا بانتفاء ثبوته لغيره ولا يخفى ان العموم انما يتحقق فى هذا المعنى الثانى دون الاول فلهذا عدل عن هذه العبارة المحتملة الى ما عبر به واما الايهام المذكور فهو مدفوع بقرينة كلامه السابق كما تبين واما نفى المصنف وأقره الشارح العموم عن مثال الامام فالحق أنه محل نظر تام فان قيل معنى العام هل يتضح فى نحو أى رجل جاءنى أكرمته ومتى جئتنى أكرمتك (قلت) نعم لانه علق الاكرام فى الاول بكل رجل لا بواحد ما من الرجال وفى الثانى بالمجىء المتعلق بكل وقت لا بوقت ما من الاوقات وبما تقرر علم الجواب عن تنظير شيخنا الشهاب فى قول الشارح فى الآية أى كل واحد منهم بقوله فيه نظر بل هو كالمثال الاول والا لاقتضى أنه غير مامور باجارة واحد مفرد استجاره انتهى فليتأمل (قوله عرفا) قال شيخنا الشهاب نصب على نزع الخافض أو الظرفية المجازية ومثله المعطوف عليه انتهى (قوله كالفحوى) فيه أمران * الاول قال شيخ الاسلام اى كاللفظ الدال على الفحوى ليناسب قوله وقد يعم اللفظ ويقدر مثله فى قوله وكمفهوم المخالفة لذلك انتهى (وأقول) ظاهر الاقتصار على ذلك أنه لا يقدر فى قوله كترتيب الحكم على الوصف وفيه نظر لانه مثال لقوله أو عقلا المعطوف على قوله عرفا المتعلق بقوله وقد يعم اللفظ فيكون التقدير وقد يعم اللفظ عقلا كترتيب فلابد أن يقدر مثله فى قوله كترتيب أيضا ليصح أن يكون مثالا للفظ المعمم عقلا (فان قلت) هذا التقدير فى هذه المواضع صحيح فى نفسه لكن يمنعه قول المصنف والشارح الآتى والخلاف فى أنه اى المفهوم مطلقا لا عموم له لفظى الى أن قال الشارح بناء على أن العموم من عوارض الالفاظ الخ فانه دال على ان الكلام هنا اى فى قول المصنف كالفحوى وقوله كمفهوم المخالفة فى نفس المفهوم لانه الذى يصح بناء تسميته بالعام على ما ذكر لا فى اللفظ الدال عليه لان اللفظ يصح ان يسمى عاما سواء قلنا ان العموم من عوارض الالفاظ والمعانى أو من عوارض الالفاظ فلا يصح بناء تسميته بالعام على ما ذكر فتعين ان الكلام فى نفس المفهوم وحينئذ فكيف يصح وقوعه تمثيلا لقوله وقد يعم اللفظ (قلت) هذا مبنى على أن قول المصنف والشارح والخلاف فى انه أى المفهوم مطلقا متعلق بقوله وقد يعم اللفظ عرفا كالفحوى الخ وهو ممنوع بل هو استئناف مسئلة تتعلق بنفس المفهوم (فان قلت) اذا كان استئنافا وليس متعلقا بما قبله فما موقعه هنا (قلت) موقعه انه لما ذكر فيما قبله أن اللفظ الدال على المفهوم حصل له التعميم عرفا على قول ناسب أن يبين حكم نفس المفهوم فى العموم ثم يمنعه اى التقدير المذكور بالنسبة لقوله أو عقلا كترتيب الحكم

(وقد يعم اللفظ عرفا كالفحوى) اى مفهوم الموافقة بقسميه الاولى والمساوى على قول تقدم نحو فلا تقل لهما أف ان الذين يأكلون أموال اليتامى الآية قيل نقلهما العرف الى تحريم جميع الايذاآت والاتلافات واطلاق الفحوى على مفهوم الموافقة بقسميه خلاف ما تقدم انه للاولى منه صحيح أيضا كما مشى عليه البيضاوى

الخ قول المصنف الآتي ولا المعلق بعلة لفظا لكن قياسا بناء على انه بمعنى ماهنا كما قال شيخ الاسلام ثم ان المراد منهما واحد وانما أعاد ذلك لبيان الخلاف في أن عمومه وضعي او قياسي انتهى وذلك لتصريح المصنف هناك بنفي العموم لفظا وحينئذ فلعل اقتصاره في التقدير هنا نظرا الى ذلك وعلى هذا يشكل عطف المصنف قوله عقلا على قوله عرفا مع تعلقه بقوله وقد يعمم اللفظ لكن ظاهر صنيع المصنف والشارح المغايرة بين المحلين فيحتمل أن وجه المغايرة بينهما مايشعر به تصوير الشارح من أن ماهنا فيما اذا ذكر لفظ صالح وضعا لكل فرد لكنه لم يرد به كل فرد فهل يعم كل فرد نظرا لوجود الوصف الذي رتب الحكم عليه في كل فرد وماسياتي فيما اذا ذكر لفظ لايصلح وضعا لكل فرد لكنه علل حكمه بما وجد في غير معناه الوضعي كلفظ الخمر في حرمت الخمر لاسكارها فهل يعم غير معناه الوضعي لذلك وعلى هذا يتضح تقييد الشارح تمثيله هنا بقوله اذا لم تجعل اللام فيه للعموم ولا عهد أما الاول فظاهر واما الثاني فلانه اذا اريد بالعلماء بعض معين خرج ذلك عن صورة هذه المسئلة اذ لايشمل سائر الافراد وضعا والمناسب حينئذ دخوله فيما سياتي فليتامل * والثاني انه لايخفى من تقرير الشارح ان معنى تعميم اللفظ الدال على العموي ان اللفظ الذي كان دالا على العموي بطريق المفهومية صار موضوعا لجميع الافراد الشاملة لما كان قبل نقل العرف منطوقا ولما كان مفهوما منه (قوله نقله العرف من تحريم العين الى تحريم جميع الاستمتاعات) اعترضه الكمال بما حاصله انه ياتي في بحث المجمل مايؤخذ منه ان هذا من باب الاضمار الذي دليل مضمره العرف وأنه تقدم أن الاضمار ارجح واجاب شيخ الاسلام بان ماتقدم فيما اذا لم يكن النقل مبينا للمضمر وهذا بخلافه قال على أن كلامنا ليس في الخلاف في ترجيح النقل على الاضمار أو عكسه بل في الخلاف في استفادة العموم من أيهما وغايته ان الخلاف في هذا مبني على الخلاف في ذاك ولا يلزم من البناء على شئ الاتحاد في الترجيح انتهى ويجاب أيضا بان تقديم الاضمار على النقل هو فيما اذا جهل الحال واحتمل الحال الاضمار والنقل اما اذا قام دليل على النقل فلا نزاع في الحمل عليه ولعل الشارح كغيره ممن جزم بالنقل هنا كالقرافي قام عندهم دليله بل هو الظاهر من جزمهم به وعدم ترددهم فيه ولاينافي ذلك ماياتي في بحث المجمل لان المقصود به التمثيل وهو مما يتساهل فيه ويكتفى فيه بالاحتمال (قوله على معنى انه كلما وجدت العلة وجد المعلول) قال شيخنا الشهاب أي لاعلى معنى العموم السابق في تعريفه انتهى (وأقول) قد يرد عليه أنه اذا لم يكن بالمعنى السابق في التعريف مع ان ظاهر الكلام أنه من العموم في الاصطلاح كان التعريف السابق غير جامع ويتجه ان يجعل من المعنى السابق في التعريف ولا ينافيه قول الشارح بمعنى الخ لانه بيان لمعنى العقل الذي هو سبب في تعميم اللفظ كما هو مقتضى عبارة المصنف حتى يصير لفظ العلماء في مثال الشارح دالا على كل فرد فرد بواسطة المعنى فليتأمل (قوله اذا لم تجعل اللام فيه للعموم) أي بأن جعلت للجنس احترازا عما اذا جعلت للعموم لان العموم حينئذ بالوضع لا بالعقل (قوله ولا عهد) أقول فيه بحث لان العموم بهذا المعنى لاينافيه العهد بل يتحقق وان وجد عهد لان الحكم المعلل عام بعموم علته ويمكن أن يجاب بانه انما قيد بذلك اشارة الى تغاير ماهنا مع قوله الآتي ولا المعلق بعلة لفظا لكن قياسا لئلا يتكرر مع ماهنا فيكون ماهنا مصورا

(وحرمت عليكم امهاتكم) نقله العرف من تحريم العين الى تحريم جميع الاستمتاعات المقصودة من النساء من الوطء ومقدماته وسياتي قول انه مجمل (أو عقلا كترتيب الحكم على الوصف) فانه يفيد علية الوصف للحكم كما سياتي في القياس فيفيد العموم بالعقل على معنى انه كلما وجدت العلة وجد المعلول مثاله أكرم العالم اذا لم تجعل اللام فيه للعموم ولا عهد

بما

بما اذا اصلح اللفظ لجميع الافراد كالعالم فى المثال لكنه لم يستعمل فى جميع الافراد بل فى الجنس فيتعلق الحكم بالجميع نظرا للعلة ويكون ما سيأتى مصورا بما اذا اختص اللفظ ببعض الافراد كالخمر فى تشبيه لماسيأتى فيتعلق حكمه بالنبيذ أيضا نظرا للعلة فليتأمل (قوله وكمفهوم المخالفة) قال شيخنا الشهاب أى اللفظ الدال عليه انتهى أى كما هو قضية كلام المصنف لان قوله وكمفهوم المخالفة معطوف على قوله كترتيب الحكم الممثل به لقوله عقلا المتعلق بقوله يعم اللفظ وحاصل المعنى ان اللفظ صار عاما فى افراد مفهوم المخالفة بواسطة العقل (قوله على قول تقدم) قال شيخنا الشهاب أى والصحيح ان دلالته باللفظ لا بالعقل انتهى وعلى التقديرين ليس منطوقا له اذ لم يوضع له ولم ينقله العرف اليه وانما الخلاف هل دلالة اللفظ على المفهوم بوضع اللفظ أو بحكم العقل وقوله على ان ما عدا المذكور قال شيخنا الشهاب أى ما عدا معنى المذكور الذى هو المنطوق انتهى وقوله بالمعنى المعبر عنه الخ خبران (قوله وهو أنه لو لم ينف المذكور الحكم عما عداه لم يكن لذكره فائدة) قد يقال ان أراد عن جميع ما عداه منعنا الملازمة لحصول الفائدة قطعا بنفيه عن بعض ما عداه أو أراد عن بعض ما عداه لم يثبت المطلوب وهو عموم المفهوم (قوله والخلاف فى أنه أى المفهوم مطلقا) أى سواء مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة الخ قال شيخنا الشهاب هو كلام مستأنف وليس راجعا لقوله وقد يعم اللفظ الخ وقوله وكمفهوم المخالفة لأن العموم هناك من عوارض اللفظ بدليل قوله وقد يعم اللفظ هذا قد ظهر لى ولكن قول الشارح الآتى وأما من جهة المعنى الخ اذا تأملته تجد حاصله ان من يجعل العموم من عوارض الالفاظ فقط لا يقول به فى المفهوم وان نقله العرف وصار به منطوقا انتهى (وأقول) قول الشارح الآتى المذكور مفهوم قوله لفظى من قوله والخلاف فى أنه لا عموم له لفظى المفروض فى نفس المفهوم فيكون هو أيضا مفروضا فى نفس المفهوم وان صار بواسطة العرف منطوقا أى مدلولا للفظ فى محل النطق بخلاف ما تقدم فى قول المصنف وقد يعم اللفظ الخ فانه مفروض فى نفس اللفظ الدال على المفهوم فلا مخالفة (فان قلت) هذا الخلاف معلوم من قوله السابق والصحيح أنه من عوارض الالفاظ الخ فلم ذكره هنا (قلت) للتنبيه على لفظية الخلاف ولانه لما ذكر ان لفظه وصف بالعموم بواسطة العرف أو العقل ناسب أن ينبه على حكم نفسه لئلا يغفل عنه وقد ينسى ما سبق أولا يتنبه منه لذلك (قوله وأما من جهة المعنى الخ) فيه أمران * الاول ان هذا بيان لمفهوم قوله لفظى لان المفهوم من كونه لفظيا الاتفاق فى المعنى * والثانى أنه قد يتوهم منافاة هذا الاتفاق فى المعنى لما سبق من تصحيح ان العموم من عوارض الالفاظ دون المعانى لانه صريح فى عدم عروضه للمعانى فينافيه الاتفاق هنا فى المعنى وهذا توهم فاسد لان الذى سبق تصحيحه ان المعنى لا يوصف بالعموم بمعنى أنه لا يطلق عليه لفظ العموم حقيقة والمذكور هنا هو أن المفهوم شامل لجميع الصور بمعنى أن الحكم المفهوم متعلق بكل ما عدا المذكور وشتان ما بين هذين فليتأمل (قوله بما تقدم) قال شيخنا الشهاب متعلق بشامل والباء سببية وفى نسخ مما تقدم ولم ندر معناه ثم اقتصاره على العرف والعقل كأنه لتقدم ذكرهما آنفا والا فمن البين أن المفهوم شامل لجميع صور ما عدا المذكور على غير قول العرف والعقل من المجاز واللغة والشرع انتهى (وأقول) قوله لم ندر معناه جوابه أنه بمعنى بما تقدم بناء على ان من للتعليل (قوله

(وكمفهوم المخالفة) على قول تقدم ان دلالة اللفظ على ان ما عدا المذكور بخلاف حكمه بالمعنى المعبر عنه هنا بالعقل وهو أنه لو لم ينف المذكور الحكم عما عداه لم يكن لذكره فائدة كما فى حديث الصحيحين مطل الغنى ظلم أى بخلاف مطل غيره (والخلاف فى أنه) أى المفهوم مطلقا (لا عموم له لفظى) أى عائد الى اللفظ والتسمية أى هل يسمى عاما أو لا بناء على ان العموم من عوارض الالفاظ والمعانى أو الالفاظ فقط وأما من جهة المعنى فهو شامل لجميع صور ما عدا المذكور بما تقدم من عرف

وان صار) أى المفهوم به أى بسبب العرف منطوقا أى مدلولا للفظ فى محل النطق يعنى أن تلك الصيرورة لاتمنع كون الكلام فى المفهوم بحسب الاصل (قوله أو عقل) لم يقل وان صار به منطوقا كالذى قبله لانه لم يقل أحد بنقل اللفظ الى مفهوم المخالفة ودلالته عليه فى محل النطق والذى تقدم فى قوله وكمفهوم المخالفة انما حاصله أن دلالة اللفظ على حكم المسكوت لا فى محل النطق قطعا لكن هل هو بطريق الوضع أو بطريق العقل بخلاف دلالة اللفظ على مفهوم الموافقة فانها فى محل النطق على ذلك القول (قوله والخلاف فى أن الفحوى) أى نفسها الا عمومها اذلم يتقدم فى مبحث المفهوم (قوله كان أخصر وأوضح) اما الاول فلسقوط جملة وفى أن الفحوى الخ واما الثانى فلايهام ماعبر به اعتماد ماذكره بخلاف قولنا على قول فان المتبادر منه مرجوحيته (قوله ومعيار العموم) أى دليل تحققه الاستثناء أى صحة الاستثناء من معناه كما اشار اليه الشارح بقوله فكل ماصح الاستثناء منه (قوله فكل ما) أى بضم كل أى فكل لفظ صح الاستثناء منه أى من معناه مما لا حصر فيه فهو عام (أقول) لعله مبنى على ان شرط صحة الاستثناء وجوب تناول المستثنى منه للمستثنى لا جواز تناوله على مايشعر به قوله الآتى ويصح جاء رجال الا زيد بالرفع الخ والا ورد جاء رجال الا زيدا ولعل الشارح أشار الى ذلك بقوله للزوم تناوله الخ قال فى التلويح فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا ثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء فى الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع انتهى (قوله مما لا حصر فيه) زاده جوابا عن الايراد على قول المصنف كغيره ومعيار العموم الاستثناء وزاد فى التلويح جوابين آخرين حيث قال فان قيل المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد نحو عندى عشرة الا واحدا أو اسم علم نحو كسوت زيدا الا رأسه أو غير ذلك نحو صمت هذا الشهر الا يوم كذا وأكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم أجيب بوجوه الاول ان المستثنى منه فى مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة أى بجميع أجزاء العشرة واعضاء زيد وأيام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع الثانى وذكر ما أجاب به الشارح الثالث ان المراد استثناء ماهو من افراد مدلول اللفظ لا ماهو من أجزائه كما فى الصور المذكورة انتهى باختصار (قوله للزوم تناوله للمستثنى) أقول فى اثباته المدعى نظر اذ لزوم التناول متحقق فيما لا عموم فيه أيضا كأسماء العدد ثم رأيت شيخنا الشهاب أورد ذلك بقوله لك أن تمنع استلزام هذا الدليل عموم المستثنى منه انتهى وقد يجاب بان المراد بصحة الاستثناء صحة استثناء أى فرد مما يصلح اللفظ له بمعنى انه ما من فرد يصلح اللفظ له الا ويصح استثناؤه وحينئذ يستلزم الدليل المطلوب لان لزوم التناول لكل فرد يصلح اللفظ له يستلزم العموم قطعا وفيه نظر لانه يصح استثناء أى فرد يصلح اسم العدد ونحوه له بالمعنى المذكور مع انتفاء العموم عن ذلك قطعا ويمكن ان يجاب بان المراد كما علم من زيادة قوله من غير حصر للزوم التناول على الوجه المذكور من غير حصر وذلك خاصة العموم (قوله ومن نفى العموم فيها) قال الكمال أى من نفى كونها للعموم حقيقة وذلك يتناول القائل بانها للخصوص حقيقة وأن استعمالها للعموم مجاز والقائل بانها مشتركة والقائل بالوقف انتهى (وأقول) فى شمول نفى العموم فيها للقول بالاشتراك والقول

وان صار به منطوقا أو عقل (و) الخلاف فى (أن الفحوى بالعرف والمخالفة بالعقل تقدم) فى مبحث المفهوم فنبه بهذا على ان المخالف على قول ولو قال بدل هذا فيهما على قول كما قلت كان أخصر وأوضح (ومعيار العموم الاستثناء) فكل ماصح الاستثناء منه مما لا حصر فيه فهو عام للزوم تناوله للمستثنى وقد صح الاستثناء من الجمع المعرف وغيره مما تقدم من الصيغ نحو جاء الرجال الا زيدا ومن نفى العموم فيها يجعل الاستثناء منها قرينة على العموم

ولم يصح الاستثناء من الجمع المنكر الالان يخصص فيم فيما تخصص به نحو قام رجال كانوا فى دارك الازيدا منهم

بالوقف نظر ظاهر اذ لا ينبنى على هذين والظاهر أنه خاص بالقول الاول واما من قال بالاشتراك فيجعل الاستثناء قرينة ارادة أحد المعنيين وهو العموم ومن قال بالوقف يقول الاستثناء يدل على ارادة العموم مع احتمال انه حقيقة وأنه مجاز فليتامل (قوله الاان يخصص فيم فيما تخصص به) فان قلت هل يصدق عليه حينئذ العموم بالمعنى المراد فى العام المعرف فيما سبق قلت نعم لانه استغرق الصالح له من غير حصر لانه لا يصلح الالمن صدق عليه الوصف وقد استغرق جميع أفراد من صدق عليه وقد ذكر فى التلويح كالتوضيح أن من ألفاظ العموم عندهم النكرة الموصوفة بصفة عامة وهى لا تختص بفرد واحد من أفراد تلك النكرة كلا أجالس الارجلا عالما فان العلم مما لا يختص واحدا من الرجال بخلاف لا أجالس الارجلا يدخل دارى وحده قبل كل أحد فان هذا الوصف لا يصدق الاعلى فرد واحد وذلك لوجهين أحدهما الاستعمال فى قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقوله قول معروف ومغفرة خير من صدقة يتبعها أذى للقطع بان هذا الحكم عام فى كل عبد مؤمن وكل قول معروف الثانى ان تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه أو لم يذكر مشعر بأن ماخذ اشتقاق الوصف علة لذلك فيعم الحكم بعموم علته انتهى باختصار ومثال الشارح لا يظهر فيه الوجه الثانى ولا يضر ذلك لاستقلال كل من الوجهين فى التوجيه ثم فيه ما سيأتى بيانه (قوله نحو قام رجال كانوا فى دارك الازيدا منهم) قال الكمال هذا المثال وان تمشى فيه ما ادعاه من العموم فيما تخصص به فلا مرية فيه مع مخالفة المثال من كون الدار حاصرة لهم ولا يتمشى فيما مثل به ابن مالك من قولك جاءنى رجال صالحون الازيدا انتهى واعترضه شيخ الاسلام حيث قال قد يوجه عمومه فيما تخصص به بوجوب دخول المستثنى فى المستثنى منه لولا الاستثناء لكون الدار حاصرة للجميع ويرد بمنع وجوب ذلك وأن الدار حاصرة للجميع لجواز أن لا يكون زيد منهم ولهذا احتيج الى ذكر منهم مع أن فى عموم ذلك نظرا اذ معيار العموم صحة الاستثناء لاذكره وهنا لا يعرف الا بذكره واما ما اختاره ابن مالك من جواز الاستثناء من النكرة فى الاثبات بشرط الفائدة نحو جاءنى قوم صالحون الا زيدا فهو مخالف لقول الجمهور اذ الاستثناء اخراج ما لولاه لوجب دخوله فى المستثنى منه وذلك منتف فى المثال ثم ان زيد عليه منهم كان موافقا لهم لكن فيه ما مر آنفا انتهى وقوله ويرد بمنع وجوب ذلك ان أراد منع وجوب دخول المستثنى فى المستثنى منه واكتفى بجوازه فذلك فى غاية الاشكال لانه يقتضى صحة نحو جاء رجال الازيدا وعمومه وهو خلاف قول الشارح ولم يصح الاستثناء من الجمع المذكر الخ وقوله وان الدار حاصرة للجميع قد يقال ولو سلم أنها حاصرة للجميع فكونها كذلك لا يقتضى العموم فيما يخصص به لصدق اللفظ بجماعة ممن كانوا فى الدار ولا يتبادر من اللفظ جميع من كانوا فى الدار ويجاب بأن الاستثناء دليل العموم فيما تخصص به والالم يحتج اليه والظاهر من الاستثناء هو الاحتياج اليه وقوله ولهذا احتيج الى ذكر منهم يخالفه قول شيخنا الشهاب قوله منهم هو حال من زيد يعنى لا يستثنى زيد مثلا فى مثل هذا التركيب الا اذا كان من جملة الرجال المحدث عنهم فلا يلزم ذكر لفظة منهم فى التركيب حين الاخبار انتهى وقوله فى توجيه نظر اذ معيار العموم صحة الاستثناء لاذكره قد يقال من لازم ذكره على وجه صحيح صحته ولا شك فى صحة هذا التركيب مع ذكر هذا الاستثناء وقوله واما

كما نقله المصنف عن النحاة ويصح جاء رجال الا زيد بالرفع على ان الا صفة بمعنى غير كما في لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا

(والاصح أن الجمع المنكر) في الاثبات نحو جاء عبيد لزيد (ليس بعام) فيحمل على أقل الجمع ثلاثة أو اثنين لانه المحقق وقيل انه عام لانه كما يصدق بما ذكر يصدق بجميع الافراد وبما بينهما فيحمل على جميع الافراد ويستثنى منه أخذا بالاحوط مالم يمنع مانع كما في رأيت رجالا فعلى أقل الجمع قطعا (و) الاصح (ان أقل مسمى الجمع) كرجال ومسلمين (ثلاثة لا اثنان) وهو القول الآخر وأقوى ادلته ان تتوبا الى الله فقد صغت قلوبكما أي عائشة وحفصة رضي الله تعالى عنهما وليس لهما الا قلبان وأجيب بان ذلك ونحوه مجاز لتبادر الزائد على الاثنين دونهما الى الذهن والداعي الى المجاز في الآية الكريمة كراهة الجمع بين تثنيتين في المضاف ومتضمنه وهما كالشيء الواحد بخلاف نحو جاء عبدا كما وينبني على الخلاف مالو أقر أو أوصى بدراهم لزيد والاصح انه يستحق ثلاثة لكن ما مثلوا به من جمع الكثرة مخالف لاطباق النحاة على ان أقله أحد عشر فلذلك قال المصنف الخلاف في جمع القلة

ما اختاره ابن مالك الخ فيندفع به ايراد الكمال هذا المثال على الشارح فيقال كلامه مبنى على مذهب الجمهور واعلم ان ما تقدم عن التلويح فيدل على العموم فيما مثل به ابن مالك أيضا (قوله كما نقله المصنف عن النحاة) عبارته في شرح المنهاج قال النحاة ولا تستثنى المعرفة من النكرة الا ان عمت نحو ما قام أحد الا زيدا أو تخصصت نحو قام رجال كانوا في دارك الا زيدا منهم انتهى (قوله نحو جاء عبيد لزيد ليس بعام) قال شيخ الاسلام أي في جميع افراده والا فهو عام فيما تخصص به ان قيل الا زيدا منهم لما قدمه من ان الجمع المنكر اذا خص يعم فيما تخصص به وهو هنا تخصص بقوله لزيد فلو تركه كان أولى انتهى وفيه أمور الاول ان مقتضاه أنه لابد في عمومه من أن يقال الا زيدا منهم والظاهر خلافه وان المعيار صحة الاستثناء لا الاستثناء بالفعل كما أشار اليه الشارح في تقرير عبارة المصنف وهو المفهوم من قوله ولم يصح الاستثناء من الجمع المنكر الا أن يتخصص الخ والثاني ان مما يؤيد العموم في قولك عبيد لزيد أن فيه اضافة في المعنى الى معين وهو زيد فهو قريب من قولك عبيد زيد بصريح الاضافة ولا فرق بينهما الا باعتبار التعين في الثاني دون الاول ومجرد هذا القدر لا يقتضي فرقا من جهة العموم بل قد يدعى العموم مع الاضافة للنكرة والتقييد بها بحسب القيد نحو جاءني عبيد رجل من أهل البلد أو عبيد لرجل من أهل البلد الا واحدا منهم والثالث انه قد يعتذر عن تمثيل الشارح بهذا المثال بان التمثيل يتسامح فيه أو بأن لزيد ليس صفة بل متعلق بجاء أي جاء الى زيد عبيد لان اللام تكون لانتهاء الغاية أيضا (قوله والاصح ان أقل مسمى الجمع ثلاثة) قال شيخ الاسلام ألحق به كما قال البرماوي كل ما دل على جمعية دلالة الجموع كناس وجيل بخلاف نحو قوم ورهط لان دلالته على المجموع لا على الجميع انتهى (وأقول) لكن كلام التلويح دال على الحاق نحو قوم ورهط أيضا فانه قال اختلفوا في منتهى التخصيص الى أن قال والمختار عند المصنف ان كان جمعا مثل الرجال والنساء أو في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة تفريعا على أنها أقل الجمع انتهى فتأمله (قوله لكن ما مثلوا به) أقول هو على حذف مضاف والمعنى مقتضى ما مثلوا به من حيث التمثيل به وبهذا يجاب عن قول شيخنا الشهاب في الاخبار به أي بقوله مخالف عما مثلوا به نظر وما ليست مصدرية لقوله به فكان الاولى أن يقول تمثيلهم انتهى ويغني عن تقدير المضاف اعتبار الحيثية أي ما مثلوا به من حيث انهم مثلوا به المقتضي ذلك ان أقله ثلاثة أو اثنان مخالف لاطباق النحاة (قوله مخالف لاطباق النحاة ان أقله) اى جمع الكثرة أي أقل مسماه أحد عشر فلذلك قال المصنف الخلاف أي بين الاصوليين في جمع القلة (أقول) اعتمدت طائفة أن الخلاف في الجمعين وفرقت بينهما بوجه آخر منهم الاصفهاني شارح المحصول فانه قال ما نصه التنبيه الرابع الجواب عن اشكال عرض لبعضهم يعني القرافي وهو انه قال لي نحو عشرين سنة أورد هذا السؤال على الفضلاء ولم يحصل لي ولا لهم جواب وهو ان الخلاف في هذه المسئلة وهو ان أقل الجمع اثنان أو ثلاثة غير مضبوط ولا متصور وسببه أنه ان فرض قولهم أقل الجمع اثنان أو ثلاثة في صيغة الجمع الذي هو جيم وميم وعين امتنع اثباته في غيرها اذ لا يلزم من ثبوت الحكم لصيغة ثبوت الحكم لغيرها وان كان في مدلول هذه الصيغة فان مدلول

وشاع في العرف الطلاق دراهم على ثلاثة

هذه الصيغة كل ما يسمى بهما وصيغ الجمع قسمان جمع قلة وجمع كثرة واتفق النحاة على ان جمع القلة موضوع للعشرة فما دونها الى الاثنين أو الثلاثة على الخلاف وجمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة قال صاحب المفصل وغيره وقد يستعمل كل منهما مكان الآخر وتصريحهم بالاستعارة يقتضي ان كل واحد منهما يستعمل في معنى الآخر مجازا وان جمع الكثرة موضوع لما فوق العشرة فان استعمل فيما دون العشرة كان مجازا ونقول موضع الخلاف ان كان جمع الكثرة فلا يستقيم لان أقل الجمع على هذا التقدير أحد عشر والاثنان والثلاثة انما يكون اللفظ فيهما مجازا والبحث في هذه المسئلة ليس في المجاز فان اطلاق لفظ الجمع على الاثنين لا خلاف فيه انما الخلاف في كونه حقيقة بل لا خلاف ان لفظ الجمع يجوز اطلاقه وارادة الواحد مجازا فكيف الاثنان وان كان الخلاف في جمع القلة فلا يتجه لانهم ذكروا أمثلتهم في جموع الكثرة فدل على ان مرادهم في تصوير المسئلة ليس حصرها في جمع القلة قال الاصفهاني والجواب الحق عن ذلك ان كون أقل الجمع اثنين أو ثلاثة هو على الاطلاق سواء كان ذلك جمع قلة أو جمع كثرة ونقول جمع الكثرة يصدق على ما دون العشرة حقيقة واما جمع القلة فهو لا يصدق على فوق العشرة فان ساعد ذلك منقول الادباء فلا كلام والا فمن خالف فهو محجوج بالادلة الاصولية الدالة على عموم الجمع على الاطلاق كيف ولا يمكن ان يدعى اجماع الادباء على خلاف ذلك انتهى ومنهم المولى التفتازاني في التلويح فانه أشار في تقرير كلام التنقيح وشرحه الى تردد في ان أقل جمع الكثرة ثلاثة أو لا ثم بعد أن بسط الكلام على الخلاف في ان أقل الجمع ثلاثة أو اثنان قال ما نصه واعلم انهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على ان التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا انه مختص بما فوق العشرة وهذا أوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات انتهى ولما نقله عنه الدماميني في باب الاحرف الناصبة الاسم الرافعة الخبر من شرحه للتسهيل عقبه بقوله ما نصه هذا كلامه ويعني بالمقام المشار اليه مقام التعريف بما يفيد الاستغراق يريد ان العلماء لم يفرقوا في هذا المحل بين اقتلوا المشركين وأكرم العلماء مثلا حيث جعلوا كلا منهما شاملا للثلاثة وما فوقها الى غير النهاية فدل عدم الفرق بحسب الظاهر في هذه الحالة على ان التفريق بينهما حال كونهما منكرين انما هو في جانب الزيادة كما قال وحاصله أن الجمعين متفقان باعتبار المبدا مفترقان باعتبار المنتهى فمبدأ كل منهما الثلاثة ومنتهى جمع القلة العشرة ولا نهاية لجمع الكثرة وبهذا التقرير لا يحتاج الى أن نقول في محل من المحال هذا انما استعير فيه جمع القلة لجمع الكثرة اه ثم في حواشي التلويح الخسروية ما نصه وجه عدم التفرقة ان كلامهم في الجمع المعرف سواء كان جمع قلة أو جمع كثرة فلا بعد في أن لا يبقى بينهما فرق بعد التعريف حيث قصد بهما الاستغراق وهذا لا يخالف ما صرح به الثقات لان تصريحهم في المنكر فليتأمل اه وليتأمل قول الدماميني لا يحتاج الى ان نقول الخ (قوله وشاع في العرف الخ) فيه أمور الاول قال شيخنا الشهاب هو من كلام المصنف جوابا عن سؤال تقديره فلم حمل جمع الكثرة على ثلاثة اه أي لم حمل على ذلك في مسئلة الاقرار والوصية كما تدل عليه عبارته في شرح المنهاج حيث قال ولقائل ان يقول

كما قال الصفي الهندي الخلاف في عموم الجمع المنكر في جمع الكثرة (و) الاصح (انه) أي الجمع (يصدق على الواحد مجازا)

اتفق الفقهاء على ان من أقر بدراهم قبل منه تفسيرها بثلاثة وهي جمع كثرة وأقلها باتفاق النحاة أحد عشر فما الجمع بين الكلامين اللهم الا أن يدعى الفقيه ان العرف شاع في اطلاق دراهم على ثلاثة واشتهر فصار حقيقة عرفية وهي مقدمة على اللغوية ولا يكفيه أن يقول اطلاق جمع الكثرة على القلة يصح مجازا والاصل براءة الذمة عما زاد فقبلنا تفسيره بثلاثة لذلك لانا نقول لا يقبل من اللافظ بحقائق الالفاظ في الاقارير التفسير بالمجاز الا ترى ان من أقر بافلس لا يقبل منه التفسير بفلس واحد وان صح اطلاق الجمع على الواحد مجازا اه وقضيته ان اطلاق دراهم على الثلاثة مجاز لغوي وهو ممنوع بل محل كون جمع الكثرة مجازا في العشرة وما دونها فيما ورد له جمع قلة والا كان مشتركا بينهما كما صرح به الرضي بقوله واعلم انه اذا لم يأت للاسم الا بناء جمع القلة كارجل في الرجل أو الا جمع الكثرة كرجال في الرجل وكذا كل جمع تكسير للرباعي الاصلي حروفه وللملحق به الا جمعه الاجمعة كأبادل ومصانع فهو مشترك بين القلة والكثرة وقد يستعار أحدهما للآخر مع وجود ذلك الآخر اه ويوافقه قول ابن مالك في الفيته

وبعض ذي بكثرة وضعا يفي * كارجل والعكس جاء كالصفي

اذ قوله وضعا صريح في الاشتراك فيكون استعماله في كل منهما حقيقيا ولا شك انه لم يرد لدراهم جمع قلة فيكون استعماله في الثلاثة حقيقيا فلا حاجة الى الاعتذار بشيوع العرف لان الحاصل حينئذ انه محتمل للقلة والكثرة حقيقة والاصل براءة الذمة مما زاد وبهذا يظهر ما في كلام الكمال حيث صرح بالتجوز فيما لم يرد له جمع قلة وما في التمثيل لقول الشارح مما مثلوا به من جمع الكثرة بنحو رجال لما تقرر انه مشترك بينهما فيجوز ان يكون تمثيلهم به من حيث انه للقلة ثم ما سلكه المصنف يحتاج اليه في نحو قولهم فيما لو قال ان تزوجت النساء أو اشتريت العبيد فزوجتي طالق انه يحنث بثلاثة لورود جمع القلة للعبيد كأعبد * والامر الثاني قال شيخنا الشهاب هذا الاعتذار انما ينفعه أي المصنف في دراهم وقد عرفت ان الشارح فيما مضى مثل برجال وهو جمع كثرة لانه جمع تكسير فان كان القوم قد مثلوا به أيضا كما مثل به الشارح احتاج المصنف الى الجواب عنه اه وكان هذه المؤاخذة من الشيخ مبنية على ان مقصود المصنف الاعتذار عن تمثيل القوم وهو ممنوع بل مقصوده الاعتذار عن حمل الفقهاء دراهم في الاقرار على ثلاثة كما دل عليه كلامه الذي نقلناه فلا حاجة بالمصنف الى الجواب عن رجال على ان له ان يدعي شيوعه عرفا في ثلاثة أيضا * والثالث ان شيخ الاسلام أجرى الخلاف في كل جمع كثرة شاع في القلة حيث قال بعد كلام قرره وحمل فيه الدراهم في كلام المصنف على التمثيل ما نصه فيكون الخلاف في جمعي القلة والكثرة في الاول وضعا وفي الثاني شيوعا اه وفيه نظر (قوله كما قال) متعلق بقال المصنف أي قولا مماثلا لقول الصفي الهندي الخلاف في عموم الجمع المنكر أي المذكور بقول المصنف والاصح ان الجمع المنكر ليس بعام في أن كلا منهما تقييد لمحل الخلاف وان كان المقيد به متنوعا كما أو الخلاف مبتدأ وفي عموم متعلق به وفي جمع الكثرة خبره واقتصار الشارح على ما قاله الصفي دليل اختياره دون ما صرح به القاضي عن الجبائي من القائلين بمقابل الاصح انه قائل بذلك في الجمعين لكن ان كان مستند القاضي تصريح من

الجبائى بذلك لم تسع مخالفة الصفى فيه (قوله لاستعماله فيه) ظاهره لاستعمال لفظ الجمع فى الواحد الذى تبرجت له ولا مانع منه وقال الكمال أى فى الواحد والمراد استعماله فيما يصدق بالواحد لانه استعمال فيه واللام للجنس فقائله منكر لتبرجها لهذا الجنس الصادق بالفرد منه فقد استعمل الجمع فيما يصدق بالواحد وذلك مجاز هذا هو الاقرب عندى فى تقرير هذا المثال ويمكن تنزيل كلام الشارح عليه اه (قوله لاستواء الواحد والجمع الخ) هذا اشارة الى قرينة هذا المجاز وسكت عن بيان علاقته ويمكن ان تكون الكلية والجزئية لان الواحد من الجمع جزء منه (فان قلت) ذكر المولى التفتازانى فى حواشيه فى مبحث استعمال المشترك فى معنييه مجازا اعتراضا على ان مصحح ذلك علاقة الكلية والجزئية ما نصه واما ثانيا فلما سبق من أنه ليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل بل اذا كان له تركيب حقيقى وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف أيضا أى لا بحسب الحقيقة والا فكل جزء ينتفى الكل بانتفائه كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك أى كاليد اه فان اعتبر ذلك فى اطلاق الكل على الجزء لم يصح ما ذكرته (قلت) قول التوضيح فاطلاق الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز فى صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الرقبة والرأس اما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز اه يشعر بالفرق وعدم اعتبار ما ذكر والكلام بعد محل نظر (قوله كراهة التبرج له) قال شيخ الاسلام فى قوله له أى للرجل القائل فهو متعلق بالكراهة لا بالتبرج اه وزاد شيخنا الشهاب ويحتمل التعلق بالتبرج وعود الضمير للمذكور من الواحد والجمع اه ويدل على صحة ما قاله ما ذكره ابن هشام ان الضمير قد يفرد على المعنى كما تفرد الاشارة وجعل من ذلك قوله تعالى لو أن لهم ما فى الارض جميعا ومثله معه لافتدوا به أى بذلك (قوله على بابه) قال شيخنا الشهاب أى للثلاثة او الاثنين اه وعندى أن الوجه ان يفسر بابه بالجمع الاعم من أقله من الثلاثة أو الاثنين (قوله لان من برزت الخ) قال شيخنا الشهاب أى فالموبخ عليه هو اللازم العادى اه (أقول) أو التهيؤ لذلك بان يسهل عليها ذلك وتطيب به نفسها وان لم يوجد بالفعل (قوله والاصح تعميم العام بمعنى المدح والذم الخ) أقول فيه أمور * الاول انه قد يقال لم عبر بتعميم دون عموم ويمكن ان يجاب بان اللفظ عام وضعا فلا وجه لاختلافهم فى عمومه وانما الاختلاف فى انه هل يعتمد بعمومه ويعمل به أولا فأشار الى ذلك بتعبيره بالتعميم بمعنى الاعتداد بعمومه والعمل به * والثانى ان ذكر المدح والذم انما هو على وجه التمثيل والمراد ان سوق العام لغرض آخر كالمدح أو الذم هل ينصرف بذلك عن عمومه أولا * والثالث ان الباء فى بمعنى للملابسة واضافته اما بيانية والتقدير حال كون العام ملتبسا من حيث سياقه بمعنى هو المدح او الذم واما حقيقة والتقدير بمعنى لفظ المدح والذم ولا ينافى هذا قول الشارح بان سيق لاحدهما * والرابع ان الشارح أشار بقوله بان سيق لاحدهما الى أن الواو بمعنى أو وقرينة ذلك عدم اجتماعهما غالبا وان أمكن باعتبارين والى انه ليس المراد بكونه بمعنى المدح والذم انه مستعمل فى مادة ذلك المعنى كما يتوهم من العبارة لاحتماله له بل انه مستعمل فى معنى يصلح للمدح او الذم به لقصد المدح او الذم * والخامس ان شيخ الاسلام قال وسكت أى الشارح عن بيان مفهوم ما زاده بقوله لم يسق لذلك وهو ما اذا عارض العام المذكور عام سيق لذلك فكل منهما عام وظاهر

لاستعماله فيه نحو قول الرجل لامرأته وقد برزت لرجل أتتبرجين للرجال لاستواء الواحد والجمع فى كراهة التبرج له وقيل لا يصدق عليه ولم يستعمل فيه والجمع فى هذا المثال على بابه لان من برزت لرجل تبرز لغيره عادة (و) الاصح (تعميم العام بمعنى المدح والذم) بان سيق لاحدهما اذا لم يعارضه عام آخر) لم يسق لذلك اذ ما سيق له لا ينافى تعميمه فان عارضه العام المذكور لم يعم فيما عورض فيه جمعا بينهما وقيل لا يعم مطلقا لانه لم يسق للتعميم (وثالثها يعم مطلقا) كغيره ويتطرق عند المعارضة الى المرجح مثاله ولا معارض ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم ومع المعارض والذين هم لفروجهم حافظون الا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فانه وقد سيق للمدح يعم بظاهره الاختين بملك اليمين جمعا وعارضه فى ذلك وأن تجمعوا بين الاختين فانه ولم يسق للمدح شامل لجمعهما بملك اليمين فحمل الاول على غير ذلك

انهما يتعارضان فيحتاج الى مرجح اه وفيه أمران أحدهما انه يحصل منه مع قول الشارح فان عارضه العام المذكور الخ التفصيل فى العام المعارض بين مالم يسق لذلك منه فيقدم عليه فيما عارضه فيه وما سيق له فلا يقدم عليه بل يحتاج لمرجح لاحدهما على الآخر وكان الفرق ان ما سيق له أضعف مما لم يسق له بدليل الاختلاف فى تعميمه فاذا كان المعارض مما سيق له ساوى الاول فى ضعفه فاحتيج لمرجح واذا لم يسق له كان أقوى من الاول فقدم عليه فيما عارضه فيه وثانيهما انه قد يجاب عن سكوت الشارح عما ذكر بانه انما سكت عنه لدخوله فى منطوق كلام المصنف فيستفاد منه الاعتداد بعموم الاول كمعارضه فيحتاج للترجيح كما يعلم من باب التعادل والترجيح * والسادس انه سكت الشارح والمحشيان عن مفهوم قول المصنف عام آخر وهو ما اذا عارضه خاص سيق لذلك أولا والقياس انه يقدم عليه فى القسمين * والسابع ان قوله اذ ما سيق لذلك لا ينافى تعميمه قال شيخ الاسلام تعليل لتعميم العام بمعنى المدح والذم اه ويجوز كونه تعليلا لتقييد الشارح بقوله لم يسق لذلك وعليهما فظاهر ان ما واقعة على العام والمشار اليه بذلك معنى المدح والذم ولا حاجة الى حمل ما والاشارة على معنى المدح والذم وجعل ضمير سيق للعام والمعنى اذ معنى المدح والذم الذى سيق العام له كما يدل عليه ضبط شيخنا الشهاب * والثامن انه اعترض على المصنف فى ذكره هذه المسئلة هنا بلزوم التكرار لدخولها فى قوله السابق والصحيح دخول الصورة غير المقصودة تحت العام قال شيخ الاسلام وأجيب بان تلك لا يشترط فيها قرينة من مدح أو غيره تصرف عن العموم بل العموم ثم باق فى غير المقصودة اجماعا أى وان قلنا بعدم دخولها فى العام من حيث الحكم وهنا يرتفع العموم ويكتفى فيه ببعض ما يصدق به اللفظ عند من يرى انه لا عموم فيه اه ولعله أراد بالمجيب الكمال فانه بسط هذا الجواب (وأقول) يمكن ان يجاب أيضا بان ما سبق فيما استقر أنه غير مقصود وما هنا فى ان قصد نحو المدح أو الذم هل يقتضى كون العموم غير مقصود أولا وهذا الا يستفاد مما سبق ومما يدل على تباين المحلين اختلاف الخلاف فيهما فان الثالث هنا لم يحكه المصنف فيما سبق (قوله بان لم يرد تناوله له) أقول قد يشكل عليه انه على هذا من العام المخصوص بصريح قوله فحمل الاول على غير ذلك وسيذكر المصنف ان العام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما الا ان يراد بالتناول المنفى ارادته تناول الحكم ويلزم عليه انه المراد فى قوله او أريد ويلزم على ذلك ارادة الحكمين المتنافيين منهما معا أو جواز ذلك بلا نسخ لاحدهما وهو فى غاية الاشكال فلتتأمل مباحث التعارض الآتية (قوله أو أريد) قال شيخنا الشهاب أى على القول الثالث اه (قوله الممكن نفيها) دفع لاستدلال الخصم بانه لو كان عاما لما صدق لانه لا بد بين كل أمرين من مساواة من وجه وأقله المساواة فى سلب ما عداهما عنهما وحاصل الدفع ان المراد نفى مساواة يصح انتفاؤها وان كان ظاهرا فى العموم وهو من قبيل ما يخصصه العقل نحو الله خالق كل شئ أى خالق كل شئ يخلق (قوله لتضمن الفعل المنفى لمصدر منكر) عبارة العضد لنا انه نكرة فى سياق النفى لان الجملة نكرة باتفاق النحاة ولذلك توصف بها النكرة دون المعرفة فوجب التعميم كغيره من النكرات وليس هذا قياسا فى اللغة بل استدلال فيها بالاستقراء اه وقوله لان الجملة نكرة قال السعد دفع لما قيل ان التمثيل بلا يستوى ليس بحسن لان

بان لم يرد تناوله له أو أريد ورجح الثانى عليه بانه عمم (و) الاصح (تعميم) (نحو لا يستوون) من قوله تعالى أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون لا يستوى أصحاب النار وأصحاب الجنة فهو لنفى جميع وجوه الاستواء الممكن نفيها لتضمن الفعل المنفى لمصدر منكر وقيل لا يعم

المراد

المراد في النكرة اسم الجنس ويستوى فعل هذا ولكن تصريحهم بان التعريف والتنكير من خواص الاسماء ينفى كون الجملة نكرة والمحققون من النحاة على ان المراد بتنكير الجملة ان المفرد الذى يسبك منها نكرة وعموم الفعل المنفى ليس من جهة تنكيره بل من جهة ان ما يتضمنه من المصدر نكرة فمعنى لا يستوى زيد وعمرو لا يثبت استواء بينهما اه وبه يظهر حسن صنيع الشارح ووجه عدوله عن صنيع العضد (قوله نظرا الى ان الاستواء المنفى هو الاشتراك من بعض الوجوه) قال شيخنا الشهاب أى الاشتراك فى الجملة ففى العضد فى تقرير هذا الدليل قالوا أولا المساواة مطلقا أى فى الجملة أعم من المساواة بوجه خاص وهو المساواة من كل وجه فلا يدل عليه لان الاعم لا اشعار له بالاخص بوجه من الوجوه فلا يلزم من نفيه نفيه الجواب ان ما ذكرتم من عدم اشعار الاعم بالاخص انما هو فى طرف الاثبات لا فى طرف النفى فان نفى الاعم يستلزم نفى الاخص ولولا ذلك لجاء مثله فى كل نفى فلا يعم نفى أبدا اه وبه تعلم ان تقرير الشارح لهذا الدليل أعنى قوله نظرا الى أن الخ يحتاج الى تتميم اه (وأقول) لا يخفى ان حاصل قول العضد قالوا أولا المساواة مطلقا أى فى الجملة أعم الخ محل المخالفين الاستواء المنفى على الاشتراك من بعض الوجوه كما هو صريح قوله فلا يدل أى الاعم الذى هو المساواة فى الجملة عليه أى على الاخص الذى هو المساواة من كل وجه وقوله فلا يلزم من نفيه أى الاعم المذكور نفيه أى الاخص المذكور هو ما ذكره الشارح فقول الشيخ انه يحتاج الى تتميم ان أراد ان فيه نقصا فى المعنى عما ساقه العضد من استدلالهم فهو ممنوع وان أراد انه لم يذكر الجواب عن استدلالهم كما ذكره العضد فعدم ذكر الجواب لا يوجب احتياج الدليل الى تتميم لان الجواب ليس متمما لذلك الدليل بل هادم له ولعل عدم تصريح الشارح بالجواب اكتفاء بما دل عليه استدلاله بقوله لتضمن الفعل الخ اذ حاصله ان الفعل تضمن نكرة واقعة فى سياق النفى وهى للعموم والعموم يجب العمل به حيث لا صارف عنه ولا صارف هنا وهذا يرد حملهم الاستواء المنفى على الاستواء من بعض الوجوه لانه بمجرده تخصيص للعام بلا دليل وهو ممتنع وأنت خبير بما فى قول الشيخ أى الاشتراك فى الجملة لان معنى الاشتراك فى الجملة انه أعم من الاشتراك من بعض الوجوه ومن الاشتراك من جميع الوجوه كما صرحت بذلك عبارة العضد المذكورة كما ترى فكيف يصح جعل ذلك تفسيرا لقول الشارح الاشتراك من بعض الوجوه الا أن يجاب بان الاشتراك من بعض الوجوه صادق مع الاشتراك من البعض الآخر لكنه لا يناسبه مقصود الخصم كما لا يخفى (قوله ان الفاسق لا يلى عقد النكاح) قال شيخنا الشهاب فيه ان المتجه حمله على الكافر لقوله واما الذين فسقوا الى قوله ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون ولذكره فى مقابلة المؤمن ويجاب بانه من ذكر بعض افراد العام بحكمه وهو لا يخصص اه (وأقول) لا يخفى ما فى هذا الجواب وان نسبه الكمال الى الشافعية اما أولا فلان المتبادر تبادرا قويا من قوله اما الذين آمنوا الى قوله واما الذين فسقوا الخ عقب قوله أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستوون انما تفصيل المؤمن والفاسق فيه وبيان لحكمهما وهذا يقتضى ان المراد بالفاسق فى قوله كمن كان فاسقا هو الكافر فحمله على خلاف ذلك فى غاية البعد لمنافرته السياق اللهم الا أن يجاب بان التقييد بعمل الصالحات فى قوله اما الذين آمنوا وعملوا الصالحات

نظرا الى ان الاستواء المنفى هو الاشتراك من بعض الوجوه وعلى التتميم يستفاد من الآية الاولى ان الفاسق لا يلى عقد النكاح ومن الثانية ان المسلم لا يقتل بالذمى

الخ مع اطلاق المؤمن فيما قبله مما يقرب عدم ارادة التفصيل والبيان المذكورين واما ثانيا فلان عنونة اللاحق بعنونة السابق بعينه يبعد انه بعض افراده بل يتبادر منه انه هو واما ثالثا فلان قوله كلما أرادوا ان يخرجوا منها الخ ظاهر في الخلود المختص ببعض افراد الفاسق وهو الكافر وقوله ذوقوا عذاب النار الذى كنتم به تكذبون مختص قطعا بالكافر فكيف يكون ذلك من ذكر بعض افراد العام بحكمه أي العام كما هو المراد في تلك القاعدة مع ان الخلود والتكذيب بالعذاب لا يثبتان في حق الفاسق المؤمن اللهم الا أن يجاب بان اختصاص هذا الحكم بالكافر لا يمنع كونه حكم العام لثبوته للعام في الجملة أو بثبوته لبعض افراده أو يمنع اختصاص تلك القاعدة بكون الخاص مذكورا بحكم العام بل تجرى أيضا مع ذكره بحكم آخر لا يناقض الحكم المذكور للعام ولهذا أطلق الكمال حيث قال والشافعية يجعلون التعقيب من باب افراد بعض افراد العام بالذكر لكونه أهم وذلك لا يخصص على الصحيح اه وبالجملة فالاوجه عندى حمل هذه الآية على مجرد التمثيل من غير تعويل على مجردها في الحكم المذكور والتمثيل مما يتسامح فيه ويكتفى فيه بمجرد الاحتمال والتقدير فليتأمل (قوله وخالف في المسئلتين الحنفية) أقول قد يتوهم ان المراد بالمسئلتين مسئلة تعميم العام بمعنى المدح والذم ومسئلة تعميم نحو لا يستوون وليس كذلك بل المراد بهما مسئلة ان الفاسق لا يلى عقد النكاح ومسئلة ان المسلم لا يقتل بالذمى كما أشار الى ذلك الكمال بقوله في آخر كلامه الطويل الشارح للمقام وقد ألم الشارح بهذا التحرير حيث جعل الخلاف في مسئلتين فرعيتين يستدل عليهما بالآيتين فيخلص من عهدة الدخول في نقل نفى أصل العموم في الآية ونحوها عن الحنفية كما فعله الآمدى وابن الحاجب اه وأما قوله في ذلك الكلام الطويل فالاستدلال بانه نفى داخل على نكرة هي المصدر الذى تضمنه الفعل أى كما فعل الشارح كابن الحاجب وغيره استدلال في غير محل النزاع الخ فلك رده أما أولا فلانه انما يصح لو ساوا الابن الهمام ما حرره من محل النزاع ولعلهم ثبت عندهم خلاف ما حرره مما ناسبه صنيعهم وأما ثانيا فلا نسلم ان الاستدلال المذكور استدلال في غير محل النزاع بل هو استدلال يشمل محل النزاع قطعا لان مدعاهم تعميم ما ذكر في سائر الوجوه الممكنة الشاملة لامور الدنيا أيضا ولا شك في مناقضة ذلك لمدعى الحنفية تخصيص تلك الوجوه بامور الآخرة فنصب الدليل على الوجه المذكور نصب في غير محل النزاع قطعا لتناوله له فتأمله فانه ظاهر (قوله والاصح تعميم نحو لا أكلت الخ) فيه أمران * الاول انه قد يقال لا حاجة لافراد هذا عما قبله لان مدركهما واحد وهو تضمن الفعل نكرة واقعة في سياق النفى بل لا حاجة لافرادهما عن قوله السابق والنكرة في سياق النفى لانهما من افرادها ويجاب بمنع ان المدرك فيهما واحد فان المدرك فيما قبل هذا ليس مجرد التضمن المذكور بل منشأ الخلاف فيه معنى الاستواء كما يفهم من أدلة المسئلة كاستدلال المخالف بانه لو كان عاما لما صدق لانه لا بد بين كل أمرين من مساواة من وجه وأقله المساواة في سلب ما عداهما عنهما والفعل ليس نكرة حقيقة كما علم مما سبق عن حواشى السعد ولا يتبادر من لفظ النكرة ولا يلزم من تضمنه نكرة ان يعطى حكمها فلم يستغن عن بيان حكمه بقوله السابق والنكرة في سياق النفى وقوله المتضمن بفتح الميم أى للفعل وقوله المتعلق بها أى بالمأكولات

وخالف في المسئلتين الحنفية (و) الاصح تعميم نحو (لا أكلت) من قولك والله لا أكلت فهو لنفى جميع المأكولات بنفى جميع أفراد الاكل المتضمن المتعلق بها (قيل وان أكلت) فزوجتى طالق مثلا فهو للمنع من جميع المأكولات

فيصح تخصيص بعضها في المسئلتين بالنية ويصدق في ارادته وقال أبو حنيفة لاتعميم فيهما فلا يصح التخصيص بالنية لان النفي والمنع لحقيقة الأكل وان لزم منه النفي والمنع لجميع المأكولات حتى يحنث بواحد منها اتفاقا وانما عبر المصنف في الثانية بقيل

بكسر اللام كلا صفة للأكل ثم رأيت الزركشي قال هذه هي المسئلة السابقة في ان حرف النفي اذا دخل على النكرة عم لذاته أو هو سلب الكلي وهو القدر المشترك في الأكل فان قلنا بالثاني لم يقبل التخصيص لانه نفي الحقيقة وهي شيء واحد ليس بعام والتخصيص فرع العموم وان قلنا بالاول عم فهذه المسئلة فرع لتلك فذكرهما المصنف جمعا بين الاصل والفرع اه فان أراد الاعتراض بالتكرار فقد تبين اندفاعه بما قررناه * والامر الثاني ان كثيرا كالعضد قيدوا الفعل في هذه المسئلة بالمتعدي وعبارة الاسنوي وقد علمت بما ذكرناه ان صورة المسئلة المختلف فيها ان يكون فعلا متعديا لم يقيد بشيء وقال قبله اعلم انه اذا حلف على الاكل وتلفظ بشيء معين كقوله والله لا آكل التمر اولم يتلفظ به لكن أتى بمصدر ونوى به شيأ معينا كقوله والله لا آكل أكلا فلا خلاف بين الشافعي وأبي حنيفة انه لا يحنث بغيره اه ولم يتعرضوا المحترز هذا التقييد ولا بينوا حكمه وهو مالو كان الفعل قاصرا كوالله لا قمت أو لا قعدت فهل يحمل على العموم ويصح التخصيص بالنية بان ينوي قياما معينا أو قعودا معينا فلا يحنث بغيره أولا فيه نظر والذي يظهر لي جريان الخلاف وأن تقييدهم بالمتعدي ليس لاخراج القاصر بل لانه الذي يتأتى فيه ماذكروه من التفصيل بين ذكر المفعول وغيره ثم رأيت بعضهم قال اختلفت ألفاظ الاصوليين في التعبير عن هذه المسئلة فمنهم من جعل النزاع في مطلق الفعل الوارد في سياق النفي سواء كان متعديا أو غير متعد قال القاضي عبد الوهاب الفعل في سياق النفي هل يعم كالنكرة في سياق النفي أم لا ولم يقيده بالمتعدي ولا بغير المتعدي بل أطلق كما ترى قال بعض المصنفين هذا الاطلاق الذي اطلقه هو الحق ولا فرق في هذه المسئلة بين المتعدي وغير المتعدي اذ الخلاف في القسمين على السواء والدليل شامل لهما وحكمهما واحد ومنهم من جعل النزاع في الفعل المتعدي خاصة اه ورأيت الزركشي تعرض لذلك أيضا فقال علم من تمثيله تصوير المسئلة بان يكون الفعل متعديا غير مقيد بشيء وهو الذي ذكره الامام والغزالي والآمدي وغيرهم وعلى هذا لا يتناول الافعال القاصرة لكن القاضي عبد الوهاب في كتاب الافادة قال الفعل في سياق النفي هل يقتضي العموم كالنكرة في سياق النفي لان نفي الفعل نفي لمصدره فاذا قلنا لا يقوم فكأنا قلنا لا قيام وعلى هذا التصوير تعم المسئلة القاصر اه ويمكن ان يكون عدم تقييد الشارح الفعل بالمتعدي لذلك (قوله فيصح تخصيص بعضها) قال شيخنا الشهاب أي اخراجه اه (وأقول) لا يتعين هذا بل يحتمل ان المعنى تخصيص بعضها بالحكم أو بالارادة من اللفظ وقوله ويصدق في ارادته قال شيخنا الشهاب أي التخصيص (وأقول) لا يتعين بل يحتمل رجوع الضمير للبعض أي ارادة البعض والمراد انه يصدق باطنا كما يدل عليه قول الكمال وعندنا يدين اه وينبغي حمل التقييد بالباطن على الطلاق ونحوه دون اليمين بالله حيث لم يتعلق به حق آدمي (قوله وقال أبو حنيفة لاتعميم فيهما فلا يصح التخصيص بالنية) أقول قد أطال الكمال هنا في شرح المقام بكلام حسن فراجعه وقوله فيه عن شيخه بل الملاحظ عادة أي في الاخراج بالنية هو المأكول ولا يصح اخراجه من حقيقة الأكل تقديرا أيضا زيادة على مارد به الكمال بان هذا المعنى جار في لا آكل أكلا ولا أوجد أكلا مع انهم سلموا عمومه وقبوله التخصيص ثم رأيت ما يأتي عن القرافي في توجيه احتجاج الشافعي باجماعنا على قبولية التخصيص في ان أكلت أكلا وهو عند التأمل

الصادق يؤيد هذا الرد فتامله * واعلم ان الامام فخر الدين فى محصوله قد نصر مذهب أبى حنيفة فى هذه المسئلة بأشياء واهية لا يصح التمسك بها فضلا عن الترجيح بها كما سترى ذلك وانحا فالعجب من هذا الامام كيف وقع فى ذلك فقال ونظر أبى حنيفة أى فى هذه المسئلة دقيق وتقريره ان نية التخصيص لو صحت لصحت اما فى الملفوظ أو فى غيره والقسمان باطلان فبطلت تلك النية وانما قلنا انه لا يصح اعتبار نية التخصيص فى الملفوظ لان الملفوظ هو الاكل والاكل ماهية واحدة لانها قدر مشترك بين أكل هذا الطعام وذلك الطعام وما به الاشتراك غير ما به الامتياز وغير مستلزم له والمذكور انما هو الاكل من حيث هو أكل وهو بهذا الاعتبار ماهية واحدة والماهية من حيث انها هى لا تقبل العدد فلا تقبل التخصيص بل الماهية اذا اقترن بها العوارض الخارجية حتى صارت هذا وذاك تعددت فهنالك صارت محتملة للتخصيص ولكنها قبل تلك العوارض لا تكون متعددة فلا تكون محتملة فالحاصل ان الملفوظ ليس الا الماهية وهى غير قابلة التخصيص فأما اذا أخذت الماهية مع قيود زائدة عليها تعددت وحينئذ تصير محتملة للتخصيص لكن تلك الزوائد غير ملفوظة فالمجموع الحاصل من الماهية ومنها غير ملفوظ فيكون القابل لنية التخصيص شيأ غير ملفوظ وهذا هو القسم الثانى فنقول هذا القسم وان كان جائزا عقلا الا انا نبطله بالدليل الشرعى فنقول اضافة ماهية الاكل الى الخبز تارة والى اللحم أخرى اضافات كأنها تعرض لها بحسب اختلاف المفعول به واضافتها الى هذا اليوم وذاك وهذا الموضع وذاك اضافات عارضة لها بحسب اختلاف المفعول فيه ثم أجمعنا على انه لو نوى التخصيص بالمكان والزمان لم يصح فكذا التخصيص بالمفعول به والجامع رعاية الاحتياط فى تعظيم اليمين اه وقد أطنب غير واحد كالاصفهانى والقرافى فى شرحيهما والبيضاوى فى منهاجه والاسنوى فى شرحه فى رد جميع ما ذكره وبالغوا فى تزييفه فمن أحب الوقوف على ذلك فليراجعه ومن جملة ما ذكره الاصفهانى مانصه واعلم ان ما ذكره المصنف يعنى الامام نصرة لمذهب أبى حنيفة هو الى الخذلان أقرب وبيانه انا نقول لا نسلم انه لا يقبل التخصيص فى الملفوظ قوله الملفوظ هو المصدر قلنا يعم فى سياق النفى والمصدر لا عموم له اثباتا وأما فى طرف السلب والنفى فلا نسلم وهذا لانه نكرة فى سياق النفى فيعم لما سبق من القاعدة سلمنا انه ليس بعام ولكنه مطلق يقبل التقييد لم قلتم انه ليس كذلك سلمنا ذلك ولكن لم قلت انه لا يقبل التخصيص باعتبار غير الملفوظ وأما القياس على الظروف فانما ينتظم اذا لم يكن بين المقيس والمقيس عليه فرق وهو ممنوع وبيان الفرق من وجهين الاول ان كل فعل يستدعى مفعولا قطعا ولا كذلك الظروف فانه لا يستدعيها الا الفعل المحدث دون القديم الثانى ان المفعول مقصود للفاعل دون الزمان والمكان غالبا فقد تبين ان ذلك التدقيق لا تحقيق له اه ومن جملة كلام القرافى مانصه قوله أجمعنا على انه لو نوى التخصيص بالزمان والمكان لم يصح قلنا لا نسلم بل الشافعية والمالكية متفقون على أنه اذا قال والله لا آكل ونوى يوم السبت ونحوه لا يحنث بغيره وكذلك المكان فالحكم فى المقيس عليه ممنوع سلمنا الحكم ويمكن الفرق ثم ذكر فروقا منها الثانى السابق فى كلام الاصفهانى اه وما نسبه للشافعية فيما ذكر صحيح كما يعلم من كتبهم وفى الروضة منها فى مبحث التديين فى الطلاق مانصه ولو قال ان كلمت زيدا فأنت طالق ثم قال أردت التكليم شهرا فيقبل

كذا حكى عن نص الشافعي رضى الله تعالى عنه والمراد على مانقل الغزالى القبول باطنا فلا تطلق اذا كلم بعد شهر اه ومن جملة كلام الاسنوى وقد انتصر الامام لابى حنيفة بشئ فى غاية الفساد فانه بناه الى ان قال وبناه أيضا على ان تخصيصه ببعض الازمنة والامكنة لايصح بالاتفاق وهو باطل أيضا فان المعروف عندنا انه اذا قال والله لا أكلت ونوى فى مكان معين أو زمان معين انه يصح وقد نص الشافعي على انه لو قال ان كلمت زيدا فأنت طالق ثم قال أردت التكليم شهرا انه يصح اه وفى العضد تبعا لابن الحاجب قالوا أى الخصوم أولا لو كان أى الفعل عاما فى مفعولاته كان عاما فى سائر المتعلقات كالزمان والمكان فكان يقبل التخصيص فيها واللازم منتف اتفاقا الجواب أما أولا فبالالتزام لان نفى حقيقة الاكل يكون بنفيه فى كل زمان وكل مكان وأما ثانيا فبمنع الملازمة لان أكلت لايعقل معناه الاستغراقيا بمأكول ولذلك قيل المتعدى مالا يعقل الابمتعلقه وظرفا الزمان والمكان ليسا كذلك لجواز أن لايخطرا بالبال أصلا وان كان لا ينفك عنهما فى الواقع فاذن المفعول به كالمذكور وهو كقولك لا آكل شيأ ولانزاع فى انه لوذكر لكان عاما قابلا للتخصيص اه وقوله فبالالتزام قال السعد أى منع انتفاء اللازم ثم قال فان قيل المصدر جزء من مفهوم الفعل فينبغى ان يكون كالمفعول به قلنا المراد بالفعل هو الحدث لا المصطلح فالمصدر نفسه لاجزؤه وبهذا يندفع مايقال ان الزمان أيضا جزء مفهوم الفعل على ان الكلام فى الزمان الذى هو فى موقع المفعول فيه وهو الذى لايتصور فيه العموم بان يراد لا آكل فى وقت ما وأما الذى هو جزء الفعل فهو نفس الماضى أو الحال أو الاستقبال ولايتصور فيه عموم الا اذا اعتبر غير ماهو جزء الفعل بان يقصد أجزاء من الماضى مثلا ثم قال واعلم انه خص الزمان والمكان بالذكر دون السبب ونحوه لانهما أقرب الى المفعول به من حيث اللزوم فى الجملة أعنى فى الوجود فاذا لم يعما فغيرهما أولى اه ومما ينبغى عدم الشك فيه ان الامام لم يستحق قوله السابق اجمعنا على انه لونوى التخصيص بالزمان والمكان لم يصح الا الى تقليد كلام الخصوم من غير استحضار مذهبه فى ذلك ولامراجعته وهذا مما لا ينبغى ولا يليق عنا ولا بعلو قدره ثم قال الامام فى المحصول ماتمسه حجة الشافعي رضى الله تعالى عنه اجمعنا على انه لو قال ان أكلت أكلا صحت نية التخصيص فكذا ان قال ان أكلت لان الفعل مشتق من المصدر والمصدر موجود فيه والجواب ان المصدر هو الماهية وقد بينا انها لاتحتمل التخصيص وأما قوله أكلا فهذا فى الحقيقة ليس مصدر الا انه يفيد أكلا واحدا منكرا والمصدر ماهية الاكل وقيد كونه واحدا منكرا خارج عن الماهية وكونه منكرا ليس وصفا قائما به بل معناه أن القائل ماعينه والذى يكون متعينا فى نفسه لكن الانسان ماعينه فلاشك انه قابل للتعيين فاذا نوى التعيين فقد نوى مايحتمله الملفوظ فهذا ماعندى فى هذا الفصل اه قال الاصفهانى فى شرحه اعلم أن حاصل جوابه عن الحجة المذكورة الفرق وهو ان قوله ان أكلت أكلا فقوله أكلا ليس بمصدر على الحقيقة بل هو منكر والمنكر قابل للتعيين بخلاف قوله ان أكلت فانه يدل على المصدر وقد ثبت أن المصدر لادلالة له الا على الماهية الكلية التى لاتتعدد ولاتتم فلا تقبل التخصيص وقد اتضح ضعف هذا الجواب بما سبق اه وأما القرافى فوجه احتجاج الشافعي المذكور بان النحاة اتفقوا على ان ذكر المصدر بعد الفعل أى فى مثل مسئلتنا انما هو للتأكيد والتأكيد عبارة عما لم يفد شيأ لم يكن فى الاصل

ضعيفة وبيانه أنهم بين الاصل فجميع الاحكام الثابتة بعد التأكيد هي الاحكام الثابتة قبله غير التقوية ليس الا وحينئذ فجواز التخصيص من جملة الاحكام وهو ثابت بعد النطق بالمصدر فيثبت قبله وهو محل النزاع وهذا تقرير في غاية الظهور والقوة اه ثم أطنب في رد جواب الامام عن هذه الحجة فليراجع كلامه من أراد ومنه رد قوله ان أكلا ليس مصدرا بانه خلاف اجماع النحاة وقوله فقد كونه منكرا خارج عن الماهية بانه ليس في أكل الا ماهية الاكل وهي صادقة على القليل والكثير وهذا هو حقيقة المصدر وحقيقة النكرة فان النكرة كل اسم شائع في جنسه ولاشك أن أصل الماهية التنكير فليس التنكير عارضا بل هو أصل الحقيقة وقوله والذي يكون معينا في نفسه لكن الانسان الخ بأنا لا نسلم أن المصدر اذا نطق به هكذا يلزم أن يكون معينا عند المتكلم بل يشير به الى الاكل الذي هو القدر المشترك بين جميع ماهيات الاكل ولا يريد معينا وقوله نوى ما يحتمله الملفوظ بانه قبل النطق بالمصدر نوى ما يحتمله اللفظ لان الفعل محتمل أن يريد به الحالف مفعولا معينا في نفسه وهذا معلوم بالضرورة من أحوال الحالفين (قوله على خلاف تسوية) قال شيخنا الشهاب حال من قبل وخلاف بمعنى مخالفة اه ويمكن أيضا تعلقه بعبر (قوله وليس الامر كما فهم دائما الخ) ذكر في التلويح ان الشرط في مثل ان فعلت فعبده حر وامرأته طالق لليمين على تحقيق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا أضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم أضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولاشك ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب أن يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب أن يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر أن عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي اه فليتأمل فيه فان الشرط قد لا يكون للمنع ولا للحمل ومنه ما تقدم تمثيل الشارح به للعموم من نحو قوله تعالى وان أحد من المشركين استجارك فأجره (قوله لا المقتضى) قال شيخنا الشهاب هو وما عطف عليه مما سيأتي مجرور عطفا على العام هذا هو الظاهر وان خالف ما قدره الشارح فيه وفيما عطف عليه من قوله فانه لا يعم جميعها فانه لا يقتضي العموم في المعطوف فانه لا يعم اقسامه فانه لا يعم كل محل اه (وأقول) لا نسلم المخالفة اما أولا فما قدره الشارح لا ينافي جر هذه المذكورات بالعطف على ما أضيف اليه تعميم فيما سبق والتقدير لا تعميم المقتضى الخ بناء على ان تلك المقدرات تعليلات لنفي التعميم المستفاد من العطف أو تفسيرات له فقوله في الاول فانه لا يعم جميعها يصح أن يعلل به مع ما بعده عدم تعميم المقتضى وحاصل المعنى حينئذ لا تعميم المقتضى لانه لا يعم جميع تلك الامور مع اندفاع الضرورة باحدها فان اعتبارها انما هو لاجل الضرورة فحيث اندفعت تم المقصود ولا غبار على هذا التعليل وكذا يقال فيما بعده فحاصل المعنى في الثاني ولا تعميم العطف على العام لانه لا يقتضي العموم في المعطوف بمعنى انه ليس فيه ما يقتضي العموم في المعطوف وفي الثالث ولا تعميم الفعل الخ لانه لا يعم اقسامه بمعنى أنه ليس فيه ما يقتضي عموم اقسامه وفي الرابع ولا تعميم المعلق بعلة لانه لا يعم كل محل بمعنى ان لفظه لا يقتضي ذلك ويصح أن تكون الفاء لتفسير المعنى

على خلاف تسوية ابن الحاجب وغيره بينهما الا فهمه من ان عموم النكرة في سياق الشرط بدلي كما تقدم عنه وليس الامر كما فهم دائما لما تقدم من مجيئها للشمولي (لا المقتضي) بكسر الضاد

المراد من النفي في المذكورات ونخلص معنى التعليل في هذه المذكورات انه ليس في الكلام مايقتضي العموم وأما ثانيا فلو سلم لما ظهر وما قدره في المخالفة جاز ان يكون قصد به بيان حاصل المعنى دون تقدير الاعراب (قوله مالا يستقيم من الكلام) الاظهر ان من تبعيضية فما بمعنى كلام فالمقتضى كلام مخصوص (قوله لا يستقيم من الكلام) أى لا يصدق (قوله فانه) اى المقتضى بكسر الضاد لا يعم جميعها وهذا حل للمتن كذا قاله شيخنا الشهاب وفيه نظر بل الظاهر انه تفسير للمتن وقوله ويكون أى المقتضى بكسر الضاد كما رمز الى ذلك شيخنا الشهاب لكن قد يشكل عليه قوله يتعين بالقرينة لان المتعين بالقرينة أحد تلك الامور أى المراد منها الا أن يجاب بان المقتضى لا يتعين من حيث المراد به الا ببيان الاحد المراد من تلك الامور وبيان ذلك الاحد بالقرينة كالقرينة على تعيين المقتضى (قوله فانه لا يقتضى العموم في المعطوف) قال شيخ الاسلام أجرى العطف في كلام المصنف على معناه المصدرى ولو جعله بمعنى المعطوف لكفاه ان يقول فلا يعم وكان أنسب بما قبله ومابعده على أن في التعبير بشيء منهما تجوزا بالنظر الى المثال لان الكلام فيه انما هو في متعلق المعطوف والمعطوف عليه لا فيهما نفسهما اه وحاصله ايرادان فاما الاول فقد يجاب عنه بان الحامل على الاجراء المذكور انه ظاهر اللفظ مع صحته فلا ضرورة الى العدول عنه وفيه نظر لان العطف بالمعنى المصدرى مع فوات مناسبته لما قبله ومابعده لا يتأتى تعميمه الا بغاية التعسف فلا وجه لنفى العموم عنه لعدم الحاجة اليه بخلاف المعطوف وأما الثانى فيمكن دفعه بالوجه الاول في قول شيخنا الشهاب مانصه قوله ولا ذو عهد هو عطف على مسلم وبكافر المقدر معطوف على بكافر الملفوظ ويصح ان يكون المعطوف عليه لفظ مسلم والمعطوف ذو عهد وهما الحدث عنهما وعموما باعتبار قيدهما وهو بكافر الاول والمقدر اه وقوله وبكافر المقدر أى على الخلاف فان الحنفى يقدره والشافعى انما يقدر بحربى وقوله وعموما أى على الخلاف فان الشافعى يمنع عموم المعطوف والعطف على الوجه الاول في كلام الشيخ من عطف مفردين على مفردين وعلى الثانى فيه من عطف مفرد على مفرد (قوله مثاله حديث أبى داود لا يقتل مسلم بكافر الخ) لا يخفى انه حيث كان الغرض التمثيل كما صرحت به هذه العبارة لا الاستدلال لم يضر احتماله معنى آخر لان الغرض من التمثيل ايضاح القاعدة فيكفيه احتمال المثل له ولا يضر احتمال غيره كما هو مقرر وحينئذ يظهر سقوط ماأورده الكمال وقوله لا حاجة الى التقدير لا نا لم ندع الاحتياج الى التقدير بل انه أمر محتمل فصح التمثيل فتامل ولا تغفل (قوله والفعل المثبت ونحو كان يجمع في السفر) فيه أمران * الاول أن الشارح قيد الفعل المثبت بقوله بدون كان ليغاير ماعطف عليه وكان يمكن ترك التقييد وجعل هذا العطف من قبيل عطف الخاص على العام ونكتته ماتوهم من عموم هذا المعطوف نظرا لما يأتى أنه قد تستعمل كان مع المضارع للتكرار * والثانى أنه قد يقال لا حاجة لجمع المصنف بينهما بل كان يكفيه الاقتصار على الفعل المثبت والتمثيل له مع كان وبدونها كما فعل ابن الحاجب أو الاقتصار على نحو كان يجمع في السفر لفهم غيره بالاولى لانه اذا لم يعم مع انه قد يستعمل للتكرار فغيره أولى ويجاب بان الحامل له على صنيعه ارادة الاختصار مع حصول المطلوب لانه لو اقتصر على الفعل المثبت بلا تمثيل لتوهم عدم شموله لكان

وهو مالا يستقيم من الكلام الا بتقدير أحد أمور يسمى مقتضى بفتح الضاد فانه لا يعم جميعها لاندفاع الضرورة باحدها ويكون مجملا بينها يتعين بالقرينة وقيل يعمها حذرا من الاجمال مثاله حديث مسند أخى عاصم الآتى في مبحث المجمل رفع عن امتى الخطأ والنسيان فلوقوعهما لا يستقيم بدون تقدير المؤاخذة أو الضمان أو نحو ذلك نقدرنا المؤاخذة لفهمها عرفا من مثله وقيل يقدر جميعها (والعطف على العام) فانه لا يقتضى العموم في المعطوف وقيل يقتضيه لوجوب مشاركة المعطوف للمعطوف عليه في الحكم وصفته قلنا في الصفة ممنوع مثاله حديث أبى داود وغيره لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد في عهده قيل يعنى بكافر وخص منه غير الحربى بالاجماع قلنا لا حاجة الى ذلك بل يقدر بحربى (والفعل المثبت) بدون كان (ونحو كان يجمع في السفر) مما اقترن بكان

مع المضارع لمزيته بانه قد يستعمل للتكرار فيتوهم تعميمه أو مع التمثيل للخالى عن كان فقط فكذلك أو لما اقترن بكان فيتوهم القطع فى الخالى عنها مع جريان الخلاف فيه أيضا فلله دره (قوله فلا يعم اقسامه) كذا عبر فى المختصر وعبر العضد بقوله لا يعم اقسامه وجهاته قال المولى التفتازانى جعل المختلفات بالذات كالنفل والفرض أى فى مثال صلى داخل الكعبة اقساما وبالحيثيات كالعشاء بعد الحمرة وبعد البياض أى فى مثال صلى بعد غيبوبة الشفق جهات ولما كان التقسيم كما يكون بالذات يكون بالاعتبار اقتصر فى المتن على ذكر الاقسام اه ووجه اختيار الشارح طريق المختصر انه أخصر (قوله اذ لا يشهد اللفظ بأكثر من صلاة واحدة وجمع واحد) قد يقال كيف لا يشهد اللفظ بذلك مع ما يأتى من انه قد تستعمل كان مع المضارع للتكرار ومن جريان العرف على ذلك ويجاب بان المراد لا يشهد بذلك باعتبار الاستعمال الاكثر أو لا يشهد بذلك بلا قرينة كما قال شيخ الاسلام فى قوله وقد تستعمل كان مع المضارع للتكرار أى بقرينة اه ولا قرينة هنا والاوجه فى الجواب أن المراد من جمع بحسب النوع والتكرار الذى يفهم من كان لا ينافى ذلك لانه لا يفيد العموم فى الانواع بل غاية ما يفيد العموم فى الازمان وليس الكلام فيه يدلك على ذلك كلام العضد حيث قال ما نصه الفعل المثبت لا عموم له وله صور احداها انه لا يعم اقسامه وجهاته فاذا قال الراوى انه صلى داخل الكعبة لم يعم صلاة النفل والفرض فلا يتعين الا بدليل واذا قال صلى بعد غيبوبة الشفق فلا يعم الصلاة بعد الشفقين أعنى الاحمر والابيض الا أن يجعل المشترك عاما فى مفهوميه واذا قال كان يجمع بين الصلاتين الظهر والعصر أو المغرب والعشاء فلا يعم جمعهما بالتقديم فى وقت الاولى والتأخير فى وقت الثانية ثانيها عمومه فى الازمان ولا يدل عليه وربما توهم ذلك من قوله كان يفعل فانه يفهم منه التكرار اذا قيل كان حاتم يكرم الضيف وهو وليس مما ذكرناه أى من كون الفعل المثبت وهو يجمع للعموم فى الازمان فى شئ لانه لا يفهم من الفعل وهو يجمع بل من قول الراوى وهو كان حتى لو قال يجمع أى بدون كان زال التوهم اه فتأمل هذا الكلام الذى حاصله نفى عموم الفعل فى اقسامه وجهاته بل وفى الازمان أيضا وان أفادت كان معه التكرار فى الازمان دون أقسام الفعل وجهاته تجده مصرحا بما قلناه نعم قال المولى التفتازانى المحقق أن المفيد للاستمرار هو لفظ المضارع وكان للدلالة على مضى ذلك المعنى اه وقوله الا أن يجعل المشترك عاما فى مفهوميه أى متناولا لهما معا فى الجملة قد يقال مقتضى المنقول عن الشافعى من ظهور المشترك فى معنييه عند التجرد عن القرائن ترجيح هذا (فان قلت) قياس ذلك حمل الجمع فى كان يجمع فى السفر على معنييه من جمعى التقديم والتأخير بالاولى لانه اذا حمل المشترك على معنييه فحمل المتواطئ كالجمع عليهما أولى (قلت) ممنوع بل هنا مسئلتان احداهما عموم اللفظ بمعنى تناوله دفعة لسائر الآحاد التى يصلح لها وهذا لا يكون الا فى صيغ العموم والفعل المثبت ليس من صيغ العموم ومنه الفعل المتواطئ نحو كان يجمع فى السفر ومنه الفعل المثبت المشترك فلا عموم له بهذا المعنى سواء حمل على معنييه فلا يستغرق جميع آحاد المعنيين ولا آحاد أحدهما أو على أحدهما فلا يستغرق جميع آحاده فلا يلزم من حمله على معنييه عمومه بهذا المعنى والثانية حمل المشترك على معنييه بان يتعلق الحكم بالمعنيين وهذا لا يتوقف على كون اللفظ من صيغ

فلا يعم اقسامه وقيل يعمها مثال الاول حديث بلال أن النبى صلى الله عليه وسلم صلى داخل الكعبة رواه الشيخان والثانى حديث أنس أن النبى صلى الله عليه وسلم كان يجمع بين الصلاتين فى السفر رواه البخارى فلا يعم الاول الفرض والنفل ولا الثانى جمع التقديم والتأخير اذ لا يشهد اللفظ بأكثر من صلاة واحدة وجمع واحد وينفصل وقوع الصلاة الواحدة فرضا ونفلا والجمع الواحد فى الوقتين

العموم بل ان كان منها شمل المعنيين عند تجرده عن القرائن على القول به واستغرق آحاد المعنيين وان لم يكن منها شمل المعنيين كذلك ولم يستغرق آحادهما ولا آحاد أحدهما فليتأمل (قوله وقيل يعمان ماذكر حكما) قال شيخنا الشهاب لا لفظا وهو تمييز محول عن الفاعل أى يعم حكمهما وهو الجواز اه (وأقول) كان معناه أى اللفظ ليس نصا ولا ظاهرا فى تناول ماذكر دفعة لكنه لما صدق بكل منهما واحتملها أثبتنا الحكم لهما جميعا فليتأمل (قوله وقد تستعمل كان مع المضارع للتكرار) فيه أمران * الاول انه يجوز أن يكون هذا اشارة الى أن هذا المعنى لا ينافى نفى العموم عن نحو كان يجمع فى السفر لما علم مما تقدم ان العموم المنفى عموم الاقسام والجهات والعموم المستفاد من كان عموم الازمان وقول شيخنا الشهاب قوله وقد تستعمل كان الخ هو استئناف على القولين جميعا لا ينافى ذلك * والثانى أن الكمال شرح هذا الكلام شرحا حسنا فينبغى الوقوف عليه ومنه قوله والتحقيق كما قال شيخنا فى تحريره وفاقا للمولى سعد الدين فى حواشيه أن المفيد للاستمرار هو لفظ المضارع وكان للدلالة على مضى ذلك المعنى واستشهد شيخنا لاستفادة الاستمرار من المضارع بنحو قولهم بنو فلان يكرمون الضيف ويأكلون الحنطة فانه يفيد أن ذلك عادتهم اه (وأقول) يؤيد مانقله عن شيخه وفاقا للمولى سعد الدين ما تقرر فى المعانى انه قد يقصد بالمضارع الاستمرار التجددى بحسب المقام ولعل المراد بالاستمرار فى عبارة شيخه كالسعد هو معنى التكرار فى عبارة الشارح وغيره فترجع العبارات الى معنى واحد فعلم أن افادة المضارع التكرار لا يتقيد بمقارنة كان (قوله ولا المعلق بعلة لفظا لكن قياسا) فيه أمور * الاول قال شيخنا الشهاب قوله لفظا تمييز محول عن الفاعل وكذا قياسا والمعنى لا يعم لفظه كل محل بل يعمه القياس ويجوز نصبهما على نزع الخافض اه وهذا على ما تقدم عنه فى قوله لا المقتضى الخ من أن الشارح قرر خلاف السياق وعلى ما بيناه ثم من عدم تعين المخالفة بكون التمييز محولا عن المضاف اليه والتقدير ولا تعميم لفظ المعلق لكن تعميم قياسه أى القياس عليه * والثانى انه يستفاد من تقرير المسئلة ومن ذكرها هنا مع انها من قبيل القياس فمحلها باب القياس وذلك لانه لما قيل بالعموم فيها لفظا ناسب ذكرها هنا بل مناسبة ذكرها هنا ثابتة أيضا على القول بعمومها قياسا والمتعلق بباب القياس أصل الالحاق لا بيان عمومه فليتأمل والثالث انه تقدم الفرق بينها وبين قوله السابق أو عقلا كترتيب الحكم فلا تكرار وان التزمه شيخ الاسلام واعتذر بانه أعادها هنا ليبين الخلاف فيها لانه يرد على هذا انه لا حاجة فى ذلك للجمع بين الموضعين لامكان الاقتصار على أحدهما مع بيان الخلاف فيه (قوله وان ترك الاستفصال فى حكاية الحال ينزل منزلة العموم فى المقال) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب أى ترك الشارع طلب التفصيل فى حكاية حال الشخص والمراد بالحكاية الذكر والتلفظ كقول غيلان لرسول الله صلى الله عليه وسلم انى أسلمت على عشر نسوة مستفتيا فلفظه حكى به حالته اه وفى حكاية يتعلق بترك ويجوز كونه فى المصاحبة والمقال بمعنى القول أو اللفظ ويشمل حكاية الحال كون الحاكى صاحب الحال وكونه غيره * والثانى قال الكورانى يريد أن هذه المسئلة تلائم بحث العام لا انها من العام المصطلح عليه ثم قرره بنحو ما قرره به الشارح المحقق ثم قال وقد ظهر لك بهذا التحرير انه ليس الكلام فى العام المصطلح اه (وأقول) ان أراد أن كلام

وقيل يعمان ماذكر حكما لصدقهما بكل من قسمى الصلاة والجمع وقد تستعمل كان مع المضارع للتكرار كما فى قوله تعالى فى قصة اسمعيل عليه الصلاة والسلام وكان يأمر اهله بالصلاة والزكاة وقولهم كان حاتم يكرم الضيف وعلى ذلك جرى العرف (ولا المعلق بعلة) فانه لا يعم كل محل وجدت فيه العلة (لفظا لكن) يعمه (قياسا) وقيل يعمه لفظا مثاله أن يقول الشارع حرمت الخمر لاسكارها فلا يعم كل مسكر لفظا وقيل يعمه لذكر العلة فكأنه قال حرمت المسكر (خلافا لزاعمى ذلك) أى العموم فى المقتضى وما بعده كما تقدم (و) الاصح (ان ترك الاستفصال) فى حكاية الحال (ينزل منزلة العموم فى المقال)

المصنف أو الشارح يدل على انه من العام المصطلح حتى يكون هذا الكلام فيه اشارة الى الاعتراض فهو مع منافاته لقوله يريد الخ خطأ فى نفسه اذ قول المصنف الذى تبعه عليه الشارح ينزل منزلة العموم فى المقال نص فى أنه ليس من العام المصطلح لاختصاصه بالمقال كما علم من حده السابق وان أراد مجرد التنبيه فظهور ذلك من عبارة المصنف أرفع من أن يحتاج الى تنبيه وتحرير وقوله كما فى قوله أى كترك الاستفصال الذى فى قوله وقوله هل تزوجهن الخ هو بيان للاستفصال الذى تركه ومعا حال من الهاء فى قوله تزوجهن أو صفة لمصدر تزوج (قوله فلولا أن الحكم يعم الحالين لما أطلق الكلام) اى الجواب قال امام الحرمين فيه نظر عندى وذلك لجواز أن يكون النبى صلى الله عليه وسلم عالما بصورة الواقعة فلهذا لم يستفصل فلا يكون ذلك كالعموم فى المقال قال الاصفهانى فى شرح المحصول وتبعه المصنف يعنى الامام الفخر فى النظر المذكور وقال صاحب التنقيح وكثير من الائمة أورد هذا السؤال اه ما قاله الاصفهانى وقوله عالما بصورة الواقعة أى بانه تزوجهن معا الفساد العقد حينئذ فله امساك أى تزوج أربع أى أربع منهن لا يقال أو بانه تزوجهن مرتبا فله امساك الاربع الاول لصحة نكاحهن وفساد نكاح من بعدهن لان هذا لا يناسبه اطلاق قوله امسك أربعا (ثم أقول) يمكن أن يجاب عن النظر بوجهين الاول ان اطلاقه عليه أفضل الصلاة والسلام فى الجواب وان كان عالما بصورة الواقعة يدل على أن الحكم يعم الحالين والا استفصل لان اطلاق الجواب يوهم السامعين وكل من بلغه الجواب عموم الحكم ويحمل على العمل به مع كثرة من أسلم على أكثر من العدد الشرعى ومع شيوع الجواب لا يقال هذا لا يناسب وصف الشارح التفصيل بالمحتاج اليه لانا نمنع ذلك فانه محتاج اليه على هذا التقدير لدفع هذا الايهام القوى المحذور * والثانى ان كونه عليه أفضل الصلاة والسلام عالما بصورة الواقعة وان كان محتملا الا أن الظاهر خلافه لظهور انتفاء أسباب العلم بذلك من نحو المخالطة وبتقديره فلا شبهة لعاقل فى أن الظاهر انه تزوجهن مرتبا لانه الغالب بل لا يكاد يقع تزوج نحو العشر معا كما لا يخفى فلو فرض كونه عليه أفضل الصلاة والسلام عالما بصورة الواقعة لكان الظاهر كونه عالما بالترتيب وظاهر ان اطلاق قوله أمسك أربعا مع ذلك ظاهر فى انه لا فرق بين امساك الاوليات وامساك غيرهن والمسئلة ظنية يكفى فيها مثل ذلك والحاصل أن الظاهر عدم علمه عليه أفضل الصلاة والسلام وانه بتقديره يكون الظاهر الترتيب وعلى كل منهما يثبت المطلوب لان الظنيات مما يكتفى فيها بالظن وظاهر تقرير الشارح وغيره بناء الجواب على الشق الاول وهو عدم علمه عليه أفضل الصلاة والسلام بصورة الواقعة ولعل اقتصارهم على ذلك لانه الظاهر مع ان الشق الآخر لا يضر تقديره لثبوت المطلوب عليه أيضا كما تبين ولا يخفى اطراد الوجه الاول والشق الاول من الثانى فيما عدا نحو هذا المثال من صور المسئلة (قوله اتق الله) قال شيخنا الشهاب خاطبه بالتقوى تكليفا لان سبب التكليف وهو القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات قائم والعصمة لا تنافى ذلك قال الشيخ أبو منصور العصمة لا تزيل المحنة أى الابتلاء وهو التكليف اه (قوله لا يتناول الامة من حيث الحكم) فيه أمران * الاول قال العضد لنا أن مثله وضع لخطاب المفرد وخطاب المفرد لا يتناول غيره لغة ولنا أيضا لو كان يتناول الامة لكان اخراج غير المذكور والنص على أن

كما فى قوله صلى الله عليه وسلم لغيلان بن سلمة الثقفى وقد أسلم على عشر نسوة أمسك أربعا وفارق سائرهن رواه الشافعى وغيره فانه صلى الله عليه وسلم لم يستفصل هل تزوجهن معا أو مرتبا فلولا ان الحكم يعم الحالين لما أطلق الكلام لامتناع الاطلاق فى موضع التفصيل المحتاج اليه وقيل لا ينزل منزلة العموم بل يكون الكلام مجملا وسياق تأويل الحنفية امسك بابتدى نكاح أربع منهن فى المعية واستمر على الاربع الاول فى الترتيب (و) الاصح (ان نحو يا أيها النبى) اتق الله يا أيها المزمل قم الليل (لا يتناول الامة) من حيث الحكم لاختصاص الصيغة به

وقيل يتناولهم لان أمر القدوة أمر لاتباعه معه عرفا كما فى أمر السلطان الامير بفتح بلد أو ورد عدو وأجيب بان هذا فيما يتوقف المأمور به على المشاركة وما نحن فيه ليس كذلك (و) الاصح ان (نحو يا ايها الناس

المراد هو المذكور دون غيره تخصيصا للعموم ولا قائل به وقد يقال على الاول انه يتناوله فى مثله عرفا وعلى الثانى لا نسلم بطلان اللازم فان التخصيص يقع فى العام عرفا كحرمت عليكم أمهاتكم اه والاول هو ما اقتصر عليه الشارح بقوله لاختصاص الصيغة به وقوله وقد يقال على الاول انه يتناوله فى مثله عرفا الخ قال السعد اعتراض على الدليل الاول بان عدم التناول لغة لا ينافى العموم بجواز أن يتناوله عرفا يعنى ان خطاب المفرد يتناول الغير عرفا فيما اذا كان المخاطب قدوة والغير اتباعا واشياعا له وعلى الثانى يمنع أن اخراج غير المذكور ليس بتخصيص فانا قائلون بانه عام وان الاخراج عنه تخصيص والتخصيص كما يقع فى العام لغة يقع فى العام عرفا كما فى قوله تعالى حرمت عليكم أمهاتكم فانه يعم عرفا حرمة جميع الاستمتاعات وقد خص عنه النظر وامثاله اه وهذا قد يدل على ان المراد بالتناول على القول الثانى التناول لفظا لكن بحسب العرف وان نفى التناول على القول الاول هو نفى التناول لغة ولا ينافيه قول الشارح من حيث الحكم لانه مبنى على عدم التناول من حيث اللغة وقد يقتضى ذلك أن الخلاف لفظى وبه صرح صاحب النقود فقال وعند التحقيق لا يتحرر محل النزاع اذ من قال بالعموم قال به عرفا ومن نفاه نفى لغة اه وقد يشكل بان مقتضاه الاتفاق على العموم عرفا وقضية ذلك موافقة الاول على التناول من حيث الحكم مع انه مصرح بخلاف ذلك كما صرحت به عبارة الشارح كما ترى ولهذا قال شيخنا الشهاب قوله من حيث الحكم بيان لمحل الخلاف اذ هو من حيث اللفظ لا خلاف فى عدم تناوله اه لكن قوله لا خلاف فى عدم تناوله لعله باعتبار اللغة اذ تناوله من حيث اللفظ عرفا مختلف فيه كما يفيده ما تقدم عن العضد ويمكن أن يجاب عما أورده العضد بانا سلمنا ان اللفظ قد يعم عرفا لكن لا يخفى ان الكلام عند انتفاء القرائن المعممة والمخصصة وعدم الضرورة والحاجة الى التعميم والتخصيص وحينئذ فلم يبق الا مجرد احتمال التعميم عرفا ولا وجه لاثباته بمجرد الاحتمال خصوصا فيما فيه تكليف وتعلق أحكام فليتأمل والامر الثانى انه قد يشكل ذلك بما سيأتى فى كتاب السنة من أن فعله عليه أفضل الصلاة والسلام قد يثبت حكمه فى حق أمته حيث لم يدل دليل على الاختصاص به ولهذا قال الامام فى الورقات وان لم يدل أى دليل على الاختصاص به لا يختص به أى بل تشاركه فيه أمته لان الله تعالى قال لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة فيحمل اى ذلك الفعل على الوجوب عند بعض أصحابنا فى حقه وحقنا أى ورجحه فى جمع الجوامع اه فكما تعلق بنا عند الاطلاق حكم فعله فليتعلق بنا حكم أمر الله له وقد يفرق بانه عليه أفضل الصلاة والسلام مشرع لنا وكل من فعله وقوله تشريع ووضعه للتشريع فلهذا تعلق بنا حكم فعله واما امر الله اياه فليس تشريعا منه عليه أفضل الصلاة والسلام فلم يتعلق بنا وبان اختصاص الصيغة به يصرف عن الامة لاشعاره بارادته وحده ولا كذلك مجرد الفعل فليتامل (قوله وقيل يتناولهم) عبارة العضد وقال ابو حنيفة واحمد هو عام للامة ظاهرا فيحمل عليه الا بدليل خارجى يصرف عنه ويوجب تخصيصه به اه وقضية كون العموم ظاهرا والحمل عليه الا بدليل أن المراد التناول لفظا ولعل المراد التناول لفظا بحسب العرف لما تقدم عنه (قوله وأجيب بان هذا) أى كون أمر القدوة أى المقتدى به أمر الاتباعه معه عرفا فيما يتوقف المأمور به على المشاركة الخ عبارة

يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام وان اقترن بقل) وقيل لايشمله مطلقا لانه ورد على لسانه للتبليغ لغيره (وثالثها التفصيل) ان اقترن بقل فلا يشمله لظهوره فى التبليغ والافيشمله

العضد الجواب أن فهم ذلك اى ان الامر له ولاتباعه معه من الخطاب له ممنوع وان سلم فانما يفهم بدليل وهو ان المقصود وهو المناجزة أى مناجزة العدو والفتح أى للبلد المأمور بهما موقوف على مشاركة اتباعه له بخلاف هذه الصور فان قيام الرسول ونحوه أى فى قوله تعالى يا أيها المزمل يا أيها المدثر مما لايتوقف على مشاركة الامة له اه وقوله الجواب قال السعد يعنى لانسلم أن كون الامر له ولاتباعه يفهم من الخطاب له لابالاستدلال ولابمعونة الدليل ولو سلم فانما يفهم منه بمعونة الدليل لتوقف المأمور به على معاونة الاتباع فيما ذكرتم من المثال بخلاف ما أمر به النبى صلى الله عليه وسلم من الاحكام الشرعية اه واذا علمت ذلك ظهر لك أن جواب الشارح مبنى على التنزل وكان وجه ارتكابه مراعاة الاختصار مع حصول المطلوب به فليتامل (قوله يشمل الرسول عليه الصلاة والسلام) قال السعد أى بحسب الحكم المستفاد من التركيب اه أى كاشملها اللفظ قال العضد لنا ماتقدم انه مما يتناوله اللفظ لغة فوجب الشمول فيه عند التركيب اه (قوله وان اقترن بقل) قال السعد وليس المراد صريح لفظ القول أى فقط بل يدخل فيه مثل بلغهم كذا وكذا واكتب اليهم كذا وما أشبه ذلك اه (قوله لانه ورد على لسانه للتبليغ لغيره) عبارة العضد قالوا أولا انه عليه السلام آمر ومبلغ فان كان آمرا فلا يكون مامورا الا ان الواحد بالخطاب الواحد لايكون آمرا ومامورا معا وان كان مبلغا فلا يكون مبلغا اليه بمثل ذلك (فان قيل) قد يكون آمرا ومامورا من جهتين قلنا الآمر اعلى رتبة من المامور ولابد من المغايرة الجواب لانسلم انه آمر ومبلغ بل الآمر هو الله والمبلغ هو جبريل وهو حال التبليغ بجبريل مامور داخل فيه اه وقوله لايكون آمرا ومامورا معا قال فى النقود أى بالقطع الضرورى أو لان الآمر طالب والمامور مطلوب وقوله لمثل ذلك أى للقطع والمغايرة بين الآمر والمامور وقوله فان قيل قد يكون آمرا ومامورا من جهتين الخ قال السعد فان قيل لئلا يرد على التبليغ ولايتاتى الجواب بمثل ماذكر اذ لايشترط كون المبلغ اعلى قلنا لابد ان يكون وصول الخطاب الى المبلغ قبل وصوله الى المبلغ اليه وهذا فى الواحد محال وان تعددت جهاته وهو ظاهر اه وبما تقرر يعلم أن الشارح ذكر دليل هذا القول دون جوابه ولعله لاشكال اطلاق نفى التبليغ عنه صلى الله عليه وسلم وكان وجه تعرضه لدليل الثانى والثالث دون الاول ظهور دليله اذ لاشبهة فى تناول اللفظ له (قوله وثالثها التفصيل الخ) قال الامام فى البرهان وهذا ذكره الصيرفى وارتضاه الحليمى وهو عندنا تفصيل فيه تخييل يبتدره من لم يعظم حظه من هذا الفن فاما القسم المسلم فلا حاجة الى مرادة فيه وأما الخطاب المصدر بالامر بالتبليغ فهو يجرى على حكم العموم عندنا فان قوله يا أيها الناس على اقتضاء العموم فى وضعه والقائل هو الله تعالى وحكم قول الله تعالى لايغيره أمر مختص بالرسول عليه الصلاة والسلام فى تبليغه وكان التحقيق فيه بلغنى من أمر ربى كذا فاسمعوه وعوه واتبعوه اه وقد يؤخذ من قوله والقائل هو الله تعالى الخ ان محل الخلاف فى الصيغة المذكورة اذا وردت فى القرآن أو فى الاحاديث القدسية بخلاف ما اذا لم ترد فى ذلك كما فى قوله صلى الله عليه وسلم فى الخبر الحسن يا أيها الناس اسعوا فان الله سبحانه كتب عليكم السعى فلا يكون من محل هذا الخلاف الا أن يقال انه قول الله فى المعنى لانه ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى وأورد أيضا على هذا القول أن

جميع الخطابات المنزلة عليه صلى الله عليه وسلم على تقدير قل فيلزم أن لا يدخل فى شئ منها ورد بالمنع ولو سلم فليس المقدر كالملفوظ من كل وجه (قوله وأنه يعم العبد) أى شرعا اذ لا كلام فى انه يعمه لغة وعبارة العضد خطاب الشارع بالاحكام بصيغة تتناول العبد لغة مثل يا أيها الناس ويا أيها الذين آمنوا هل يتناول العبيد شرعا حتى يعمهم الحكم أو لا بل يختص بالاحرار الاكثر على انه يتناول العبيد (قوله والكافر) قال الكورانى لا وجه لايراده هنا اذ علم حكمه من مسئلة تكليف الكافر بالفروع اه (وأقول) بل له وجه وجيه وهو دفع توهم عدم تناول هذه الصيغة الخاصة له ولا يلزم من كونه مكلفا بالفروع ان يقصد بهذه الصيغة الخاصة خصوصا مع اشتمالها على نوع نفاسة فى المخاطبة ومع وقوع الخلاف هنا فى تناول هذه الصيغة له مع احتمال عدم بناء المخالف على عدم تكليفه بالفروع كما يدل عليه تردد الزركشى حيث عبر بقوله وقيل لا يدخل ولعله بناء على انهم غير مكلفين فكيف يسوغ مع ذلك نفى الوجه عن ايراده (قوله وقيل لا بناء على عدم تكليفه بالفروع) قال شيخنا الشهاب خرج الاصول نحو يا أيها الناس آمنوا فيدخل اتفاقا اه (قوله دون من بعدهم) قال السعد أى بعد الموجودين فى زمن الوحى وقيل من بعد الحاضرين مهابط الوحى والاول هو الوجه ويدل عليه ما ذكر فى الاستدلال انه لا يقال فى المعدومين يا أيها الناس اه وبالاول جزم الشارح بقوله وقت وروده (قوله وقيل يتناولهم أيضا) قال العضد لنا أى على الاول انا نعلم قطعا انه لا يقال للمعدومين يا أيها الناس ونحوه وانكاره مكابرة ولنا أيضا انه امتنع خطاب الصبى والمجنون بنحوه واذا لم يوجه نحوهم مع وجودهم لقصورهم عن الخطاب فالمعدوم أجدر أن يمنع لان تناوله أبعد اه واعترضه السعد فقال واعلم ان القول بعموم النصوص لمن بعد الموجودين وان نسب الى الحنابلة فليس ببعيد الى ان قال وما ذكر المحقق من أن انكاره مكابرة حق فيما اذا كان الخطاب للمعدومين خاصة وأما اذا كان للموجودين وللمعدومين ويكون اطلاق لفظ المؤمنين أو الناس عليهم على طريق التغليب فلا ومثله فصيح شائع فى الكلام وكذا الاستدلال الثانى ضعيف لان عدم توجه التكليف بناء على دليل لا ينافى عموم الخطاب وتناوله لفظا اه كلام السعد وكان قوله لان عدم توجه التكليف الخ معناه ان قيام الدليل على عدم تكليف نحو الصبى حتى كان خارجا من تعريف حكم هذا الخطاب الآن لا ينافى عمومه وتناول لفظه له حتى يستدل بعدم توجهه له على عدم توجهه للمعدوم ولا ينبغى أن يكون اشارة الى ان المراد بيان عموم الخطاب للمعدوم دون عموم حكمه له لان كلامهم صريح فى خلافه كقول العضد ليس خطابا لمن بعدهم وانما يثبت حكمه لهم بدليل آخر وكقوله قالوا أى الحنابلة لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف اما الملازمة فانه لا معنى لارساله الا أن يقال له بلغه أحكامى ولا تبليغ الا بهذه العمومات وهى لا تتناوله وأما انتفاء اللازم فبالاجماع الجواب لا نسلم انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التى هى خطاب المشافهة اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة ثم يجب التبليغ فى الجملة فانه يحصل بأن يحصل للبعض شفاها وللبعض بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم اه ولقائل أن يقول لا حاجة فى تناول الخطاب للمعدومين الى التغليب اذ لفظ الناس مثلا يصدق

(و) الاصح (انه) أى نحو يا أيها الناس (يعم العبد) وقيل لا لصرف منافعه الى سيده شرعا فلنا فى غير أوقات ضيق العبادات (والكافر) وقيل لا بناء على عدم تكليفه بالفروع (ويتناول الموجودين) وقت وروده (دون من بعدهم) وقيل يتناولهم أيضا لمساواتهم للموجودين فى حكمه اجماعا

على المعدوم أيضا حقيقة بناء على أن الالفاظ المفردة موضوعة للمعاني المعقولة كما سيأتي عن الاصفهاني واما الخطاب فهو وان اقتضى في كونه حقيقة وجود الكن يكفي في ذلك الموجود تنزيلا كما قالوه في الخطاب النفسي في الازل وان أشار الكمال الى الفرق بينهما بان الخطاب النفسي في الازل يدخله معنى التعليق والكلام في خطاب لفظي لا تعليق فيه لانه يمكن منع هذا الفرق وتجويز كون الخطاب هنا تنجيزيا بالنسبة للموجودين وتعليقيا بالنسبة للمعدومين فليتأمل (قوله قلنا بدليل آخر) قال في المحصول فان قيل وما الذي يدل على العموم قلنا الحق انه معلوم بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه وسلم وذكروا طريقين آخرين الاول التمسك بقوله تعالى وما أرسلناك الا كافة للناس وقوله عليه الصلاة والسلام بعثت الى الاحمر والاسود وقوله حكمي على الواحد حكمي على الكل الثاني انه عليه الصلاة والسلام متى أراد التخصيص بين كما قال لابي بردة من بين الجماعة تجزي عنك ولا تجزي عن أحد بعدك وخص عبد الرحمن بن عوف بحل لبس الحرير فحيث لا يبين التخصيص علم العموم وللقائل أن يعترض على الاول بان لفظ الناس والجماعة والاسود والاحمر لا يتناول الا الموجودين فيختص أيضا بالحاضرين وعلى الثاني ان ذكر التخصيص انما يحتاج اليه لو جرى لفظ يوهم العموم لكنا بينا ان الخطاب مشافهة لا يمكن أن يدخل فيه الذين سيوجدون بعد ذلك فلا حاجة فيه الى بيان التخصيص اهـ ورد الاصفهاني اعتراضه الاول بان الالفاظ المفردة موضوعة للمعاني المعقولة المتصورة وليست موضوعة للماهيات المأخوذة موجودة في الخارج فالعرب وضعت لفظ الانسان للذات المخصوصة وكذا الاسود والاحمر وغيرهما وذلك يعرف بالرجوع الى اللغة واستعمالات أرباب اللسان فاذكر ضعيف ثم صدق المشتقات حقيقة كالمؤمن والكافر هل يتوقف على حالة صدوره من زيدا و يصدق حقيقة وان كان صدر منه الضرب فيه خلاف مضى اهـ ويرد اعتراضه على الثاني بانه يكفي في التوهم احتمال ارادة غير الموجودين معهم فليتأمل (قوله من الشرطية) كذا في المختصر وعبر العضد بقوله ما لا يفرق فيه بين المذكر والمؤنث مثل من وما وان كان العائد اليه مذكرا فانه يعم المذكر والمؤنث عند الاكثرين قال السعد يشير الى ان ذكر من الشرطية لمجرد التمثيل والضابط الالفاظ التي لا يفرق فيها بين المذكر والمؤنث وكان لها عموم مثل من وما الموصولتين أو الشرطيتين وغير ذلك اهـ وكان تقييده بقوله وكان لها عموم المتبادر منه العموم الاستغراقي لمناسبة ان هذه المباحث للعموم الاستغراقي والا فلا مانع من جريان الخلاف في الاعم مما له عموم استغراقي أو بدلي ثم رأيت قول شيخ الاسلام هذا مع ان الظاهر عدم تقييده من بشيء مما ذكر أي من كونها شرطية أو استفهامية أو غير ذلك لتشمل من التامة والموصوفة لكن عمومها في الاثبات عموم بدلي لا شمولي اهـ (قوله وعلى ذلك) أي الخلاف المذكور وقوله على الاصح أي المبني على الاصح في المتن ان من الشرطية تتناول الاناث (قوله لان المرأة لا يستتر منها) فيه حيث لم يعلله بان من لا تتناول المرأة كما هو الظاهر لو بنيت هذه المسئلة على هذا الخلاف اشعار بجواز بناء هذا القول على الراجح من هذا الخلاف أيضا فيكون الحديث المذكور من العام المخصوص بغير المرأة وحاصله انه أشار الى بناء القول الاول في نظر المرأة على الراجح من هذا الخلاف وجوزفي القول الثاني بناءه على الراجح

قلنا بدليل آخر وهو مستند الاجماع لانه (و) الاصح (ان من الشرطية تتناول الاناث) وقيل تختص بالذكور وعلى ذلك لو نظرت امرأة في بيت أجنبي جاز رميها على الاصح لحديث مسلم من تطلع في بيت قوم بغير اذنهم فقد حل لهم أن يفقؤا عينه وقيل لا يجوز لان المرأة لا يستتر منها

(و) الاصح (ان جمع المذكر السالم) كالمسلمين (لا يدخل فيه النساء ظاهرا) وانما يدخلن بقرينة تغليبا للذكور وقيل يدخلن فيه ظاهرا لانه لما كثر في الشرع مشاركتهن للذكور في الاحكام

أيضا بناء على تخصيص الحديث بغيرها نظرا للمعنى المذكور (قوله والاصح ان جمع المذكر السالم) كذا في المختصر فانه عبر بقوله جمع المذكر السالم كالمسلمين ونحو فعلوا مما يغلب فيه المذكر لا يدخل فيه النساء ظاهرا اه وعبارة العضد صيغة المذكر هل تتناول النساء وليس النزاع في دخول النساء في نحو الرجال الخ قال السعد يعني ان الصيغة التي يصح اطلاقها على الذكور خاصة قد تكون موضوعة بحسب المادة للذكور خاصة مثل الرجال ولا نزاع في انها لا تتناول النساء وقد تكون موضوعة لما هو أعم مثل الناس ومن وما ولا نزاع في أنها تتناول النساء وقد تكون بحسب المادة موضوعة لهما وبحسب الصيغة للذكور خاصة وهذا هو المتنازع فيه وحاصله ان تغليب الذكور على الاناث والقصد اليهما جميعا ظاهر أو مبني على قيام القرينة اه فلم يقيدا بالجمع السالم فشمل ما جعلاه هو المتنازع فيه نحو صوام وقوام من جموع التكسير الموضوعة بحسب المادة لهما والمختصة بحسب الصيغة بالذكور بخلاف صوم وقوم فانه لا يختص المذكر كما قال ابن مالك في الفيته وفعل لفاعل وفاعلة * وصفين نحو عاذل وعاذله ومثله الفعال فيما ذكرا * أي في وصف المذكر ويوافق ذلك قول الزركشي ووقع في بعض النسخ وكذا المكسر وضميرهما وهو واستدراك على تصويرهم المسئلة بالجمع السالم فان المكسر كذلك ولم أر لهم تصريحا بذلك بل رأيت في بعض المسودات ان جمع التكسير لا خلاف في عدم الدخول فيه ويشهد له الوقف على بني زيد فانه لا يدخل فيه البنات ثم ان دلت قرينة على الدخول دخلن على الاصح كالوقف على بني تميم أو هاشم فان القصد الجهة اه ويتعين تقييد جمع التكسير في هذه النسخة على ما لم يختص بالذكور بحسب المادة لما تقدم عن العضد والسعد وتقييد ضمير جمع التكسير بغير ضمير ما اختصت مادته كما هو ظاهر اذ لا وجه لدخول النساء في الواو من نحو قولنا الرجال فعلوا وان طال الفصل بين الضمير ومرجعه وأما قول شيخ الاسلام والتحقيق كما في العضد ان المكسر لا يشمل الاناث ان دل بمادته كرجال والا ففيه الخلاف السابق ففي عزوه ذلك للعضد نظر فاني لم أر فيما وقفت عليه منه تعرضه لخصوص ما لم يدل بمادته من المكسر في اجراء ذلك الخلاف فيه الا أن يكون مستند عزو ذلك اليه اطلاقه (قوله وقيل يدخلن فيه ظاهرا) أي فيكون اللفظ مستعملا في الرجال والنساء حقيقة فيهما كما يدل عليه قول العضد كغيره قالوا أي الحنابلة أولا المعروف من أهل اللسان تغليبهم المذكر على المؤنث عند اجتماعهما باتفاق ولو كانت ألف امرأة مع رجل واحد قال تعالى ادخلوا الباب سجدا والمراد بنو اسرائيل رجالهم ونساؤهم الجواب انه انما يدل على ان الاطلاق صحيح اذا قصد الجميع ونحن نقول به لكنه يكون مجازا ولا يلزم ان يكون ظاهرا وفيه النزاع (فان قيل) الاصل في الاطلاق الحقيقة فلا يصار للمجاز الا بدليل (قلنا) لا نزاع في أنه للرجال وحدهم حقيقة ولو كان لهم وللنساء حقيقة أيضا لزم الاشتراك والا فالمجاز يعني ولو لم يكن لهم وللنساء معا حقيقة وقد ثبت الاطلاق عليهما كان مجازا وقد علمت ان المجاز أولى من الاشتراك اه ومن ذلك يظهر انه ليس مراد الحنابلة بالتغليب ما يقتضي التجوز بان يكون عند الاستعمال بعد الوضع لاحدهما وحده فقط بل مرادهم التغليب عند الوضع بان يوضع للشيئين ما يناسب أحدهما لتغليبه على الآخر كوضع صيغة المذكر للمذكر والمؤنث والى ذلك يشير قول البرهان وما ذكره هؤلاء من

تغليب علامة التذكير عند محاولة التعبير عن الجنسين فصحيح على الجملة الا انهم لم يفهموه على وجهه فان ماذكروه سائغ ان أريد فاما أن يقال ان وضع اللسان على ان مسلمين مسترسل على الرجال والنساء استرساله على آحاد الرجال فلا اهـ لكن قول الشارح لانه لما كثر فى الشرع الخ قد يدل على انه ليس حقيقة بالنسبة اليهن فليتامل (قوله لا يقصد الشارع الخ) أورد عليه ان جعل المضارع وهو يقصد جواب لما لا يتمشى الا على رأى ابن عصفور ويمكن ان يجاب بدعوى ان لما انما تحتاج لجواب اذا قصد بها التعليق اما اذا لم يقصد بها الا مجرد الظرفية فلا تحتاج لجواب وحينئذ فقوله لا يقصد خبران ولما متعلقة به (قوله قصر الاحكام عليهم) قال شيخنا الشهاب فيه بحث فانه ليس فيه تعرض للقصر غاية الامر السكوت عنهن اهـ (وأقول) يمكن ان يجاب عنه بان المراد القصر لفظا بان لا يريد تناول اللفظ لهن ولا بيان حكمهن بهذا اللفظ ولا يريد باللفظ الا الرجال وبيان حكمهن لا قصر الحكم فى الواقع كما هو مبنى بحث الشيخ فليتأمل (قوله والاصح ان خطاب الواحد) أقول ينبغى وخطاب الاثنين وخطاب الجماعة المعينة وان أريد بالواحد الشخص الواحد شمل المرأة وهل يشمل الواحد الكافر فيه نظر ويتجه الشمول حتى يجرى هذا الخلاف بناء على تكليف الكفار بالفروع (قوله وقيل يعم غيره عادة) فيه أمور * الاول قال شيخنا الشهاب فيه تجوز حيث جعل العموم من عوارض الخطاب بالمعنى المصدرى فان قيل هو بمعنى المخاطب به قلت مسلم وبه يندفع التجوز لكن قول الشارح بحكم يعين المعنى المصدرى اهـ (وأقول) قد يمنع التجوز مطلقا بناء على انه لم يرد العموم المصطلح بل مطلق التناول ويؤيده ان خطاب الواحد بمعنى المخاطب هو قوله افعل مثلا وهذا لا يتصور فيه عموم مصطلح فليتأمل * والثانى ان قضية صنيع المتن ان يكون تقدير قوله وقيل عادة هكذا وقيل يتعداه عادة فلم عدل عنه الشارح الى قوله وقيل يعم غيره عادة ويمكن أن يوجه العدول بأنه قصد تفسير التعدى هنا بعموم غيره معه لانه أظهر فى المراد اذ قد يتوهم من التعدى الى غيره انقطاعه عنه وتعلقه بغيره * والثالث ان قول المصنف عادة أقرب عندى مما أفاده كلام العضد انه يعمه لغة فانه قال قالوا أى المخالفون ثانيا حكمى على الواحد حكمى على الجماعة يأبى ماذكرتم من عدم تناول حكم الواحد للجميع بصريحه الجواب منع كونه يأباه لانه محمول على انه يعم بالقياس أو بهذا الدليل لا ان خطاب الواحد خطاب للجميع لغة وفيه وقع النزاع اهـ وقد يتكلف الجمع بينهما ويراد بالعادة العرف مرادا منه عرف اللغة واعلم ان حديث حكمى على الواحد حكمى على الجماعة لا يعرف له أصل بهذا اللفظ ولكن روى الترمذى وقال حسن صحيح والنسائى وابن ماجه وابن حبان قوله صلى الله عليه وسلم فى مبايعة النساء انى لا اصافح النساء وما قولى لامرأة واحدة الا كقولى لمائة امرأة (قوله والاصح ان خطاب القرآن والحديث بيا أهل الكتاب لا يشمل الامة) قال الكورانى قد اختلف فى الخطاب الخاص بأهل الكتاب لفظا هل يختص بهم حكما والمختار عند المصنف اختصاصه بهم والحق انه ان أراد انه لا يتناول غيرهم لغة فهو حق والا فلا اذ لا مانع من القياس اذا كانت العلة مشتركة الى ان قال ولو قال المصنف الخطاب بمثل يا أهل الكتاب لا يعم غيرهم كان اخصر وأفيد اهـ (وأقول) قد قال الكمال فى قول الشارح المحقق وقيل يشملهم فيما يتشاركون فيه ما نصه هو

لا يقصد الشارع بخطاب الذكور قصر الاحكام عليهم (و) الاصح (ان خطاب الواحد) بحكم فى مسئلة (لا يتعداه) الى غيره (وقيل يعم) غيره (عادة) لجريان عادة الناس بخطاب الواحد وارادة الجميع فيما يتشاركون فيه قلنا مجاز يحتاج الى القرينة (و) الاصح (ان خطاب القرآن والحديث بيا أهل الكتاب) نحو قوله تعالى يا أهل الكتاب لا تغلوا فى دينكم (لا يشمل الامة) وقيل يشملهم فيما يتشاركون فيه

(و) الاصح (ان المخاطب) بكسر الطاء (داخل في عموم خطابه ان كان خبرا) نحو والله بكل شئ عليم وهو سبحانه عليم بذاته وصفاته (لا امرا) كقول السيد لعبده وقد أحسن اليه من أحسن اليك فأكرمه لبعد أن يريد الآمر نفسه بخلاف الخبر وقيل يدخل مطلقا نظرا لظاهر اللفظ وقيل لا يدخل مطلقا لبعد أن يريد المخاطب نفسه الا بقرينة

في المسودة الاصولية للمجد بن تيمية ولفظه يشملهم ان شركوهم في المعنى والا فلا ثم قال ثم الشمول هنا هل هو بطريق العادة العرفية أو الاعتبار العقلي فيه الخلاف وعلى هذا ينبني استدلال الائمة بمثل قوله تعالى أتأمرون الناس بالبر الآية فان هذه الضمائر لبني اسرائيل قال وهذا كله في الخطاب على لسان محمد صلى الله عليه وسلم اما خطابهم على لسان أنبيائهم فهي مسئلة شرع من قبلنا اه والقول بانه يعمهم بطريق الاعتبار العقلي وهو القياس لا ينفيه المصنف انما ينفي العموم من حيث اللفظ بالصيغة أو العادة اه ومنه يعرف جواب الحق الذي ادعاه الكوراني على انه قد يمنع ما سلمه من حقية الشق الاول في كلامه لان هذه الامة من أهل الكتاب بالمعنى اللغوي واما قوله ولو قال المصنف الخ فجوابه ان الحكمة فيما صنعه المصنف الاحتياط في بيان شمول المسئلة لخطاب القرآن وخطاب الحديث اللذين هما المعتبران عندنا في أخذ الاحكام والاصل لما عداهما بالتنصيص عليهما ودفع توهم عدم دخولهما أو دخول أحدهما وتوهم دخول نحو التوراة اذ لو أطلق كما قال الكوراني كان داخلا مع انه ليس من محل الخلاف كما علم مما ذكره الكمال وهذا أرجح وأهم من مراعاة مجرد الاخصرية والافيدية بشمول غيرهما الذي منه ما هو غير مراد كخطاب التوراة كما تقرر كما لا يخفى وأما بيان حكم غير صيغة يا أهل الكتاب مما هو في معناها فهو مستفاد من بيانها ومفهوم منه وأما بيان حكم غير أهل الكتاب من الامم غير هذه الامة فلا كبير جدوى له بالنسبة الينا فلذا لم يلتفت اليه فليتأمل (قوله وان المخاطب بكسر الطاء وهو المتكلم داخل في خطابه ان كان خبرا لا امرا) فيه أمور * الاول قال شيخ الاسلام المراد بقولهم المخاطب هل يدخل في خطابه أو لا ما عبر به بعضهم ان المتكلم بكلام يصلح لشموله هل يدخل فيه أو لا سواء كان ثم خطاب أو لا لان المستفيد له بمنزلة المخاطب وافادة المتكلم له ذلك بمنزلة الخطاب اه ويوافقه قول السعد يشير أي العضد بقوله هل يدخل في خطابه لتناوله له صيغة الى أن الكلام فيما اذا وجد في الكلام صيغة تتناول المخاطب بحسب اللفظ كلفظ كل شئ في والله بكل شئ عليم ولفظ من في من أكرمك فأكرمه ولا تهنه اه * والثاني ان قوله في خطابه تقديره في عموم متعلق خطابه كما عبر به ابن الحاجب وذلك لان المخاطب أي المتكلم من جملة معنى الخطاب أي اللفظ المخاطب به فدخوله في نفس المعنى لا في الخطاب وعندي انه يكفي ان يقال داخل في متعلق خطابه وكان زيادة لفظة عموم للتنبيه على ان أصل الخلاف ان المعنى هل يعم المتكلم أو لا ومع ذلك كله فلا خلل في عبارة المصنف لشيوع العرف بدخول المعنى في الكلام بمعنى فهمه منه ودلالته عليه * والثالث ان النهي كالامر كما صرح به المصنف في شرح المختصر وكان سكوت الشارح عن التنبيه عليه لظهور الحاقه بالامر من المعنى ومثلهما الانشاء ليس بامر ولا نهي كما يؤخذ مما سيأتي عن الروضة * والرابع قال الكوراني فرق أي المصنف بين الخبر والامر والحق عدم الفرق وانما تبع في ذلك الامام الرازي حينئذ كران كونه أمرا قرينة مخصصة وليس بشئ لظهور ان قوله صلى الله عليه وسلم اسعوا فان الله كتب عليكم السعي ابدؤا بما بدأ الله به عام فيه وفي أمته واما قولهم كونه أمرا قرينة مخصصة فقد سبق ان الآمر حقيقة هو الله وهو مبلغ عنه تعالى (فان قلت) قد ذكر الفقهاء ان انسانا لو قال نساء العالمين طوالق لم تطلق زوجته وهذا مبني على عدم دخول المخاطب

فى عموم الخطاب (قلت) كونه داخلا فى العالمين مما لاشك فيه واما عدم وقوع الطلاق فلان العادة أخرجته اذ العادة تخصص خصوصا فى الايمان هذا هو الحق فى التعليل ومن علل بعدم الدخول فقد بنى على المذهب المرجوح اه (وأقول) اما قوله فرق بين الخبر والامر الخ فصوابه ان يقيده بقوله هنا فيقول فرق هنا بين الخبر والامر والحق عدم الفرق كما مشى عليه المصنف فى مبحث الامر لان المصنف مشى ثم على عدم الفرق فهذا الاطلاق الموهم ان المصنف لم يذكر فى هذا الكتاب خلاف ما هنا بل المتبادر منه ذلك خلاف الصواب فى البيان وكانه لم يستحضر ما تقدم واما قوله وليس بشئ لظهور راجح فهو الذى ليس بشئ لانه بالغ فى رد كلام الامام واقتصر فى رده على دعوى ما هو من محل النزاع وهو ان الامر فى الحديث المذكور ظاهر العموم له ولامته عليه أفضل الصلاة والسلام وهذا مما يقضى منه العجب وكانه نسى ما هو مشهور حتى بين الطلبة انه لا يصح الاحتجاج بمحل النزاع أو توهم ما ادعاه من ثبوت هذا الحكم فى حقه صلى الله عليه وسلم بحسب الواقع ولاشك ان الامر فى هذا الحديث من جملة الاوامر التى يخالف فيها الامام على انه يمكن اخراج نحو هذا الحديث عن محل هذا النزاع الى محل الاتفاق على عدم تناول المتكلم لان محل النزاع كما تقدم كلام يصلح لشمول المتكلم وما ذكر فى الحديث لا يصلح لشمول المتكلم لان الامر لاعموم فيه كما سيأتى نظيره فى كلام شيخ الاسلام ولانه خطاب وأمر للغير والواحد بالخطاب الواحد لا يكون آمرا ومأمورا ولا مبلغا ومبلغا اليه ولو باعتبارين لما تقدم فى مسئلة ان نحو يا أيها الناس يشمله ولا يتأتى هنا الجواب السابق ثم لان هذا ليس كلام الله حتى يدعى انه ليس آمرا ولا مبلغا وان الآمر هو الله والمبلغ جبريل وهو صلى الله عليه وسلم حاك للتبليغ بل هذا كلامه صلى الله عليه وسلم والحديث المذكور ورد بلفظ يا أيها الناس اسعوا فان الله سبحانه كتب عليكم السعى ومع ذلك قد لا يشمله صلى الله عليه وسلم لا يقال لكنه أوحى اليه المعنى فهو مبلغ له أو حاك لتبليغ جبريل اياه لانا نقول لكن الموحى اليه يتم تعلقه بالنسبة اليه بمجرد بلوغه اليه صلى الله عليه وسلم وتعبيره عنه صلى الله عليه وسلم انما هو لامر غيره وتبليغه فلا تعلق للعبارة به صلى الله عليه وسلم بخلاف ما اذا كانت العبارة من كلام الله لتعلقها به صلى الله عليه وسلم أيضا الا أن يقال ان العبارة فى المعنى منسوبة اليه تعالى لانه لا ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى على ما أشرنا اليه فى الكلام على المسئلة المذكورة وأما قوله وأما قولهم الى قوله وهو مبلغ عنه تعالى فجوابه بعد تسليم انه غير آمر بل مبلغ هذا لا يجديه شيأ بل هو عليه لانه يستحيل كونه مبلغا لنفسه لما تقدم فى كلام السعد أنه لا بد من وصول الخطاب الى المبلغ قبل وصوله الى المبلغ اليه وهذا فى الواحد محال فكونه مبلغا قرينة مخصصة فالحاصل انه اما آمر أو مبلغ وكل منهما قرينة مخصصة واما قوله كونه داخلا فى العالمين مما لاشك فيه فجوابه ان الذى لاشك فيه كما لاشك فيه هو كونه داخلا فى العالمين بمعنى انه من افرادهم وان لفظ العالمين يتناوله ولو باعتبار الحكم فى الجملة وهذا ليس من محل النزاع واما كونه داخلا فى العالمين باعتبار الحكم الخاص كما فى مسئلتنا وهو محل النزاع فهذا مما لا يسع عاقلا نفى الشك عنه كيف وقد ذهب كثير من الائمة الاعلام جبال الاسلام الى تخريج عدم الوقوع على هذه القاعدة وأما قوله فلان العادة أخرجته فيتوجه عليه ان هذا لا يقابل البناء على عدم الدخول لجواز أن يكون

وقال النووي في كتاب الطلاق من الروضة انه الاصح عند أصحابنا في الاصول وصحح المصنف الدخول في الامر في مبحثه بحسب ما ظهر له في الموضعين (و) الاصح (ان نحو خذ من أموالهم صدقة يقتضي الاخذ من كل نوع)

عدم الدخول مبنيا على العادة وأما قوله اذ العادة تخصص خصوصا في الايمان فيتوجه عليه ان الاصل المعول عليه عند الشافعية في ايمان الطلاق التي هذه المسئلة منها تقديم الوضع اللغوي على العرف فلا يجديه ماذكره بل لابد له على مازعمه من بيان وجه خروج هذه المسئلة عن هذا الاصل هو واعلم ان المصنف والشارح سكتا عن ان المخاطب بالفتح يدخل في خطابه أولا وقد قال شيخ الاسلام انه لايبعد كما قال الاسنوي في تمهيده تخريج الخلاف فيه كقوله أعط هذا من شئت أو وكلتك في ابراء غرمائي فلو كان المخاطب منهم لم يدخل على الاصح فلا يعطي نفسه ولا يبرئها ولا يقدح في ذلك عدم تخريجه في نحو قوموا ونحو من رد عبدي فله كذا كما قيل اذ لاعموم في الاول والثاني وان لم يقع فيه تخريج لايبعد التخريج فيه على انه قد يقال ان هذه القاعدة أكثرية لا كلية اه ومما يؤيد ما قاله الاسنوي من اجراء الخلاف قول القاضي أبو الطيب في عدم دخول الوكيل في ابراء الغرماء لان المذهب الصحيح ان المخاطب لايدخل في عموم أمر المخاطب له اه وقول شيخ الاسلام ولايقدح في ذلك الخ رد لما ذكره الكمال فانه نقل عن البلقيني القطع بعدم الدخول في الاول وبالدخول في الثاني ثم قال وهو رد لما في التمهيد للاسنوي الخ واعل المراد بالمخاطب بمن رد عبدي من خوطب بهذا الكلام ووجه اليه لامن دخل في من ولم يوجه له هذا الكلام (قوله وقال النووي في كتاب الطلاق من الروضة انه الاصح عند أصحابنا في الاصول) قال شيخ الاسلام فهم الشارح من ظاهره عدم دخول المخاطب في خطابه مطلقا وليس كذلك بل هو في الانشاء بقرينة ما علله به وهو ان زوجته لاتطلق بقوله نساء العالمين طوالق اه (وأقول) وما فهمه الشارح هو ظاهره ولاصارف عنه وما ادعاه من القرينة ليس بقرينة كما لايخفى وعبارة الروضة عطفا على منقولات عن فتاوى القفال مانصه وانه لو قال نساء العالمين طوالق لم تطلق امرأته وعن غيره انها تطلق وبنى الخلاف على ان المخاطب هل يدخل في الخطاب قلت الاصح عند أصحابنا في الاصول انه لايدخل وكذا هنا الاصح انها لاتطلق والله أعلم اه ولايفهم من هذه العبارة الا ما فهمه الشارح (قوله بحسب ما ظهر له في الموضعين) ذكر شيخ الاسلام في الموضع الاول ان المشهور هاهنا وانه صححه الامام والآمدي وغيرهما وقال النووي في الروضة انه الاصح عند أصحابنا في الاصول اه (قوله وان نحو خذ من أموالهم صدقة يقتضي الاخذ من كل نوع) وجهه بقوله الآتي والاول ناظر الى أن المعنى من جميع الاموال ولاشك ان النظر الى ذلك هو الموافق لما تقدم من عد الجمع المعرف بالاضافة من صيغ العموم ومن أن مدلول العام كلية أي محكوم فيه على كل فرد فان قيل لايصح العموم هنا لان قضيته الاخذ من كل قليل وكثير مع ان الصدقة لاتؤخذ من القليل فالجواب ان هذا العموم مخصوص بالادلة المانعة من الاخذ من القليل وأما ما عدا القليل فهو باق على حكم العموم لعدم المعارض فيه كما في سائر العمومات المخصوصة وعبارة السعد في حواشيه مانصه وتحقيق المقام ان الجمع لتضعيف المفرد والمفرد خصوصا مثل المال والعلم والماء قد يراد به الفرد فيكون معنى الجمع المعرف باللام أو الاضافة جميع الافراد وقد يراد به الجنس فيكون معناه جميع الانواع كالاموال والعلوم والتعويل على القرائن وقد دل العرف والعقل والاجماع أي المانع من الاخذ من كل فرد كدينار ودرهم ودانق على ان المراد في مثل خذ من أموالهم

وقيل لا بل يمتثل بالاخذ من نوع واحد (وتوقف الآمدى) عن ترجيح واحد من القولين والاول ناظر الى أن المعنى من جميع الاموال والثانى الى انه من مجموعها

الانواع لا الافراد اه ثم لما رد العضد تبعا لابن الحاجب الاستدلال على العموم بان أموالهم جمع مضاف فيكون المعنى من كل واحد من أموالهم اذ معنى العموم ذلك بقوله الجواب منع ان العموم ذلك فان الكل وضع لاستغراق كل واحد واحد مفصلا وهو أمر زائد على العموم ولذلك فرق بين للرجال عندى درهم و بين لكل رجل عندى درهم حتى يلزم فى الاول درهم واحد وفى الثانى دراهم بعدة الرجال اه أشار أعنى السعد الى جواب ذلك بقوله نعم قد تقوم قرينة على ان المراد بالجمع المعرف هو المجموع لا كل فرد مثل هذه الدار لا تسع الرجال أو نفس الجنس مثل فلان يركب الخيل و يا هند لا تحدثى الرجال فلهذا يفرق بين للرجال عندى درهم ولكل رجل عندى درهم عملا بالبراءة الاصلية بخلاف والله يحب المحسنين و يحب كل محسن وما الله يريد ظلما للعباد أو لاحد من العباد اه وحاصله ان الفرق بين للرجال ولكل رجل ليس لما ذكره بل لقيام القرينة وانما لم يعمل بقرينة البراءة الاصلية فى لكل رجل لانه نص فى العموم بخلاف للرجال فانه ظاهر فيه والحاصل ان العموم وضع لاستغراق كل واحد لكن تارة يكون نصا فيه فلا يصح صرفه عنه وتارة يكون ظاهرا فيصح صرفه عنه (قوله وقيل لا بل يمتثل بالاخذ من نوع واحد) احتج له بانه اذا أخذ من جملة أموالهم صدقة واحدة صدق انه أخذ من أموالهم صدقة واذا صدق ذلك فقد امتثل وأجيب بمنع صدق خذ من أموالهم صدقة على ظاهره اذ معناه بقضية العموم خذ من كل مال صدقة

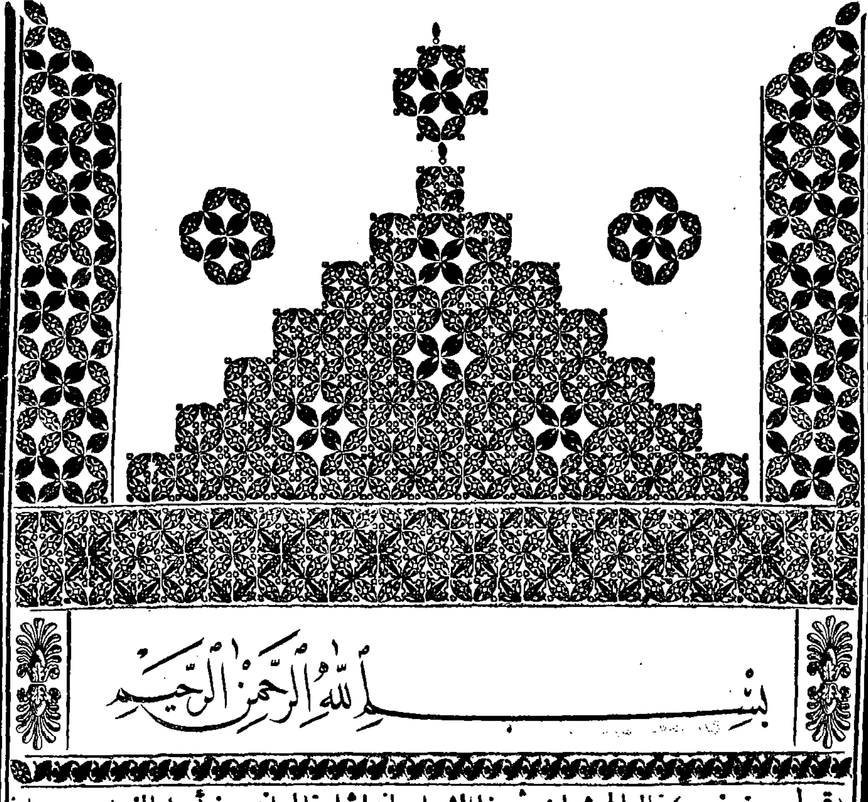
(تم الجزء الثانى و يليه الجزء الثالث أوله التخصيص)

(فهرسة الجزء الثاني من الآيات البينات)

(تمت)

الجزء الثالث من الآيات البينات للشيخ الامام العلامة
المحقق المدقق الفهامة شهاب الملة والدين أحمد بن
قاسم العبادى على شرح جمع الجوامع
للامام المحلى تغمدهما الله برحمته
وأسكنهما فسيح جنته
آمين

م



(التخصيص) مصدر خصص بمعنى خص (قصر العام على بعض افراده) بان لا يراد منه البعض الآخر

(قوله بمعنى خص) قال المحشيان وشيخنا الشهاب انه اشارة الى انه بمعنى أصل الفعل دون رعاية التكثير الذى تقيده هذه الصيغة غالبا (وأقول) ينبغى أنّ المراد ان الاولى الحمل على ذلك لانه أنسب لا أنه يتعين الحمل عليه والا فلا مانع من بقائه بحاله لكنه وضع اصطلاحا للقصر المذكور والمناسبة حاصلة فى الجملة وانما يتعين الحمل المذكور لو أريد المعنى اللغوى للتخصيص لكنه غير مراد كما لا يخفى (قوله قصر العام على بعض افراده) أقول فيه أمران * الاول انه غير مانع لشموله قصره بعد دخول وقت العمل به مع أنه نسخ لا تخصيص كما سيأتى فى قول المصنف مسئلة ان تأخر الخاص عن العمل بالعام أى عن وقته نسخ ثم رأيت المصنف نقل هذا الايراد عن القرافى وأقره ويمكن أن يجاب بأنّ هذا التعريف من التعريف بالاعم وقد أجازه المتقدمون أو بأنّ هنا قيدا محذوفا للعلم به مما سيأتى * والثانى أنه شامل لقصره على الصورة النادرة وغير المقصودة وهو الاوجه لانّ القصر انما يصح بدليل صحيح وترك المصنف ذلك لظهوره واذا قام الدليل فلا فرق فما قيل كان ينبغى تقييد أفراده بالغالبة ليخرج النادرة وغير المقصودة فان القصر على احداهما ليس تخصيصا خلافا للحنفية ولذلك ضعف تأويلهم أيما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل بحمله على المكاتبة أو المملوكة لانه نادر فلا يقصر عليه الحكم ممنوع ولا حاجة الى جواب البرماوى بأنه مع ندوره لا دليل فيه على تخصيص العام بذلك انتهى على أن التعريف قد يكون للافراد مطلقا صحيحة كانت أو فاسدة كما سيشير اليه المصنف فى اول كتاب القياس فيجوز أن يراد هنا الاعم فلا يحتاج أيضا على هذا الى تقييد (قوله بأن لا يراد منه البعض الآخر) ينبغى انّ المراد عدم الارادة من حيث الحكم لئلا يخالف مختار المصنف الآتى فى قوله والعام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما ولينا سب قوله الآتى تنبيها على

ان

ان المخصوص فى الحقيقة الحكم وقد يكون هذا بملاحظة غير مختار المصنف الذى سنبينه فلا حاجة لارادة ماذكر (قوله ويصدق هذا بالعام المراد به الخصوص) فيه أمور * الاول انه قد يقال كيف يصدق به مع قول المصنف والقابل له حكم ثبت لمتعدد وليس فيه حكم ثبت لمتعدد وقد قصر عليه ويجاب بأنّ المراد بثبوت الحكم للمتعدد كون الحكم بحيث يثبت لافراد العام لولا التخصيص وبعبارة أخرى ثبوته باعتبار دلالة الكلام وما يفهم من ظاهره ألا ترى ان العام المخصوص لو انتهى تخصيصه الى واحد صدق عليه ذلك مع انتفاء ثبوت الحكم بالفعل للمتعدد فوزان العام الذى أريد به الخصوص فى ذلك وزان المخصوص الذى انتهى تخصيصه الى الواحد * والثانى ان ماذكره من الصدق المذكور يؤيده مانقله العضد من استدلالهم حيث قال مانصه قالوا أى القائلون بجواز التخصيص الى واحد رابعا قال الله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم وأراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده أهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الجواب أنه غير محل النزاع فان البحث فى تخصيص العام والناس ههنا ليس بعام بل للمعهود والمعهود ليس بعام لما عرفت فى حد العام حيث اعتبرنا قولنا مطلقا وأخرجنا به المعهود انتهى فقوله قالوا الخ صريح فى جعلهم مثل هذا من قبيل التخصيص وما رده هذا الدليل بالجواب الذى ذكره فيمكن دفعه بأنّ كونه هنا للمعهود لا يمنع كونه موضوعا للعموم وانه قصر هنا على بعض افراده ولا معنى للتخصيص الا قصر ما وضع للعموم على بعض أفراده ولم يعتبر المصنف فى حد العام ما يخرج المعهود والحاصل ان قصره على بعض الافراد بقرينة العهد كقصره عليه بقرينة أخرى اذ هما فى المعنى واحد وهو ارادة البعض فقط للحكم بقرينة على أنه لو تمّ هذا الرد لم يمنع أصل الاستدلال لانه اذا صح ارادة الواحد منه بطريق العهد صح ارادته منه بغير طريق العهد اذ لا فرق فى المعنى مع أن المولى سعد الدين قال فى قوله انه للمعهود مانصه يبقى البحث فى صحة اطلاق الناس المعهود على واحد انتهى * والثالث ان شيخ الاسلام قال ان هذا مخالف لقول شيخه البرماوى ان المراد من قصر العام قصر حكمه لا قصر لفظه لانه باق على عمومه فيخرج العام المراد به الخصوص فانه قصر دلالة لفظ العام لا قصر حكمه اى فقط قال وقد يقال لا مخالفة فالشارح نظر الى الظاهر وشيخه الى المعنى انتهى (وأقول) كأنّ مراده بقصر اللفظ الذى نفاه ارادة استعماله فى فرد معين من مدلوله كما فى العام الذى أريد به الخصوص وبقائه على عمومه ارادة عمومه فيكون موافقا لقول المصنف الآتى والعام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما الخ على مافيه مما سيعلم لا مجرد دلالته على العموم لان العام وان استعمل فى معين مع القرينة لا تنتفى دلالته على العموم وكأنّ مراد الشيخ بالظاهر الذى قال ان الشارح نظر اليه مجرد دلالة اللفظ على العموم وان لم ترد وبالمعنى الدلالة المرادة وأما مخالفة الشارح لقول شيخه المذكور فيجاب عنها بأنه لا يبالى بها فانه غير متقيد بأقوال شيخه نعم يلزم مما قاله الشارح مع مقابلة المصنف العام الذى أريد به الخصوص بالعام المخصوص الدالة على ان الاول ليس من العام المخصوص أن يوجد التخصيص ولا يوجد العام المخصوص فلا يصدق على اللفظ الذى أريد به ذلك الخصوص أنه مخصوص والا دخل فى العام المخصوص مع انه مقابل له على هذا التقدير فيتحقق مبدأ الاشتقاق مع انتفاء المشتق وهذا وان أمكن فى الاصطلاحيات

ويصدق هذا بالعام المراد
به الخصوص كالعام
المخصوص

لكنه يستبعد * والرابع ان شيخ الاسلام قال وقوله ويصدق الاولى فيصدق بالفاء لان قوله بأن لا يراد منه البعض الآخر تفسير لكلام المصنف فيصدق بما قاله انتهى ويمكن أن يجاب بان هذا التفسير لما لم يتعين لان يتفرع عليه الصدق المذكور لاحتمال أن يعتبر مع عدم ارادة البعض الآخر من حيث الحكم ارادته من حيث التناول فلا يشمل العام الذى أريد به الخصوص عدل عن فاء التفريع الى الواو وأشار بما ذكره الى ان عدم ارادة البعض الآخر من حيث الحكم أعم من أن يراد من حيث التناول أولا (**قوله وعدل كما قال عن قول ابن الحاجب مسمياته لان مسمى العام واحد وهو كل الافراد**) فيه أمران * الاول ان شيخنا الشهاب أورد انه اذا كان مسمى العام واحدا فقد يشكل بأنه يلزم حينئذ ان دلالته على بعض المسمى تضمن وقد مر انها مطابقة انتهى وهو ايراد حسن ويمكن أن يجاب عنه بمنع اللزوم المذكور فانه لم يوجد هنا شرط دلالة التضمن لانها دلالة اللفظ على جزء المعنى فى ضمن دلالته على الكل حتى لو دل على الجزء استقلالا لم تكن دلالة التضمن كما تقرر فى محله والعام دلالته على كل واحد مستقلة لا فى ضمن دلالته على المجموع فليست هذه الدلالة من دلالة التضمن فى شئ * والثانى ان الكورانى قد بالغ هنا فى اعتراض كلام المصنف والشارح حيث قال ما نصه وانما عدل عنه المصنف على ما فى بعض الشروح لان مسمى العام واحد وهو كل الافراد وهذا وهم منه لان المراد بالمسميات هو الآحاد التى اشتركت فى أمر كالرجال مثلا فانها مشتركة فى معنى الرجل فهى مسميات ذلك الامر المشترك فيه لا مسميات العام ولذلك يصدق على كل واحد من تلك الآحاد أنه ذلك الامر المشترك مع توجه الاعتراض على عبارة المصنف من وجهين أحدهما أن المتبادر من الافراد هى الجزئيات كزيد وعمرو وخالد فانها افراد الانسان أى جزئياته فيصدق على كل واحد انه انسان بخلاف العام فانه لا يصدق على تلك الافراد الثانى ان افراد الجمع المستغرق هى الجموع لا الوحدان فيلزم أن يكون معنى العموم فى الرجال تناوله جميع الجموع لا الوحدان والمصنف لم يقل به وان صار الى التهويل بان المراد هى الآحاد باعتبار أمر اشتركت فيه على ما ذكرناه فى توجيه كلام الشيخ فلا وجه للعدول عنها انتهى (وأقول) اما نسبته توجيه العدول بما ذكر الى بعض الشروح كما هو صريح عبارته كما ترى فهو خلاف الصواب فان هذا التوجيه للمصنف نفسه فكان اللائق نسبته اليه كما نسبه اليه الشارح المحقق بقوله كما قال أى فى منع الموانع وان ذكره الزركشى من غير عزو اليه فان نسبة القول لقائله هو المناسب لا نسبته لحاكيه عنه صريحا أو معنى وأما رده التوجيه المذكور بانه وهم فهو الوهم بلا خفاء وذلك لانه علل كونه وهما بقوله لان المراد بالمسميات هى الآحاد التى اشتركت فى أمر الخ ولا يخفى ان حاصله ان المراد بالمسميات هى الآحاد التى بينها قدر مشترك وانها مسميات لذلك القدر المشترك لا مسميات لنفس العام ولا يخفى ان هذا لا يرد التوجيه المذكور لان حاصله ان ظاهر عبارة ابن الحاجب فاسد لانها تدل على ان للعام مسميات مع انه ليس له الا مسمى واحد فحسن العدول عنها الى ما لا يدل على ذلك ومعلوم ان هذا لا يندفع بكون المراد بالمسميات الآحاد المذكورة وانها مسميات للقدر المشترك بينها الا لنفس العام لان ارادة ذلك مع ما فيه مما سيعلم لا يمنع كون ظاهر العبارة تعدد المسمى مع أنه ليس كذلك فان أراد بهذا الكلام الطعن فى نفس التوجيه وفى ان

وعدل كما قال عن قول ابن الحاجب مسمياته لان مسمى العام واحد وهو كل الافراد

مسمى

مسمى العام واحد وفى أن ظاهر عبارة ابن الحاجب تعدده فهذا طعن باطل لا يخفى بطلانه على
عاقل فان كون ظاهر عبارة ابن الحاجب ماذكرنا لا يسع عاقلا انكاره اذ لا يفهم عاقل من
قولنا مسميات العام غير تعدد المسمى له وكذا كون مسمى العام واحدا لان مسمى اللفظ هو
معناه وما أريد به ومعنى العام وما أريد به كل الافراد قطعا لا بعضها بدليل ما يأتى من ان العام
المخصوص مجاز عند الاكثر وممن نص على أنه واحد وهو كل الافراد الامام الجليل الشمس
الاصفهانى فى شرح المحصول وان أراد به توجيه عبارة ابن الحاجب وتأويلها بحيث تصح كما
يدل عليه قوله كما ذكرناه فى توجيه كلام الشيخ يعنى ابن الحاجب فنقول اما أولا فلا يخفى ما فى
هذا التوجيه من التكلف والتعسف لانه اما أن يريد أن القدر المشترك بين تلك الآحاد هو
مسمى العام أولا فان أراد الاول لزم مع الاحتياج لتقدير المضاف وأن المعنى مسميات مسمى
العام كون مدلول العام كليا لا كلية وهو خلاف المنصور عند المصنف وغيره كما تقدم واخراج
المسميات عن المعنى المفهوم منها الى ما لا يفهم منها فان المفهوم منها معانى الشئ وقد أريد بها
على هذا التقدير جزئيات الشئ وجزئيات الشئ ليست معانى له الا بغاية التعسف والتجوز وقد
حملها العضد على هذا المعنى كما قال الكمال وحملها العضد على جزئيات المسمى كما يؤخذ من
حواشى المولى سعد الدين انتهى وان أراد الثانى لزم كون اضافة المسميات الى العام لغوا
لا معنى لها واخراج المسميات عن معناها المفهوم منها الا بغاية التعسف والتجوز كما تقرر ويكفى
فى قباحة هذا الوجه أن حاصله حمل مسميات العام على مسميات غير العام وغير مسماه واما ثانيا
فغاية الامر تصحيح العبارة بهذا التأويل ومعلوم أن تصحيحها بالتأويل لا يمنع فساد ظاهرها
ولا حسن العدول عما هو فاسد الظاهر فان قيل سلمنا جميع ذلك لكن فى تعبير المصنف بالافراد
خلل كما بينه الكورانى قلت هذا شئ آخر لم يعتبره فيما استدل به على زعمه الوهم ولا فى توجيه
عبارة ابن الحاجب ومع ذلك سنبين اندفاعه وأما ما زعمه من توجيه الاعتراض على عبارة
المصنف من الوجهين اللذين ذكرهما فيندفع كل منهما بأن المصنف أراد بالافراد الآحاد وهو
اطلاق شائع فى الفن وليس فى هذا تهويل خلافا لما زعمه لان الاطلاق بمعنى شائع فى الفن
لا تهويل فيه بل كلام المصنف دال عليه كقوله والقابل له حكم ثبت لمتعدد اذ لا يتبادر من
المتعدد الا الآحاد وقوله والحق جوازه الى واحد فانه ظاهر فى انه المراد بالفرد ولا يلزم على
هذا عدم الاحتياج الى العدول كما توهمه لان محذور العدول عنه من فساد ظاهره بدلالته على
تعدد مسمى العام مع انه ليس كذلك غير موجود فى العدول اليه فالعدول محتاج اليه للخلاص
من هذا المحذور وأما ما زعمه على عبارة المصنف فقد علم اندفاعه ولو سلم فذلك المحذور أخف
فلذلك حسن العدول للخلاص منه وان فرض لزوم محذور أخف فليتأمل (قوله والقابل له
حكم ثبت لمتعدد) فيه أمور * الاول قال الكورانى يريد أن المقصور فى الحقيقة هو الحكم
المتعلق بالمتعدد اذ ربما يتوهم ان الرجال فى قولك جاءنى الرجال هو المقصور نظرا الى ظاهر
تعريف التخصيص بأنه قصر العام على بعض افراده ولولا ما نقل عن المصنف كان يمكن حمل
كلامه هذا على ما يشمل أسماء العدد اذ المتعدد صادق على العام وعلى اسماء العدد انتهى
(وأقول) كأنه أراد بما نقل عن المصنف ما فى منع الموانع فانه يقتضى اخراج أسماء العدد حيث

(والقابل له) اى للتخصيص (حكم ثبت لمتعدد)

قال فان قلت فأسماء العدد لا تقبل التخصيص مع انها حكم ثبت لمتعدد ولئن قلتم انها تقبل التخصيص لزم أن تكون عامة فيبطل قولكم فى حد العام من غير حصر قلت مدلول أسماء العدد واحد لا متعدد فان التعدد فى المعدود لا فى اسم العدد انتهى لكن فيما ذكره سؤالا وجوابا من النظر ما لا يخفى أما الاول فلاقتضائه عدم قبولها التخصيص مع ان كلام العضد كابن الحاجب وغيره مصرح بقبولها التخصيص حيث قال التخصيص كما يطلق على قصر العام على بعض مسمياته فقد يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما وذلك كما يطلق على اللفظ كونه عاما التعدد مسمياته مثاله عشرة يقال له عام باعتبار آحاده فاذا قصر على خمسة بالاستثناء عنه قيل قد تخصص انتهى ولا يخفى ان كلام هؤلاء ائمة وفى التخصيص اصطلاحا فهو اطلاق آخر لكنه قليل كما نبه على قلته التعبير بقد وقد يكون كلام المصنف هذا باعتبار الاطلاق الاكثر وأما الجواب فاختلاله ظاهر لان كون مدلول اسم العدد واحدا لا ينافى أنه ذو آحاد يدخلها التخصيص كما فى العام فان مدلوله واحد كما تقدم عنه ومع ذلك يدخله التخصيص لكونه ذا آحاد وأما قوله فان التعدد فى المعدود لا فى اسم العدد فان أراد باسم العدد اللفظ كلفظ عشرة وبالمعدود معناه بجملة الآحاد المخصوصة ففيه أن تعدد اللفظ غير معتبر هنا ولا مدخل له فيما نحن فيه أو أراد باسم العدد مسماه بمعنى جملة الوحدات المخصوصة وبالمعدود محل تلك الوحدات كالرجال ففيه أن وحدته لا تنافى كونه مركبا من آحاد يدخلها التخصيص اذا تقرر ذلك فيمكن حمل المتعدد فى عبارة المصنف على ما يشمل أسماء الاعداد وان خالف ما تقرر عنه لان هذه العبارة عبارة القوم وبيان لاصطلاحهم ولم يثبت عنه مخالفتهم فيه فينبغى حملها على ما يوافق ما صرحوا به وان فهم هو خلاف ذلك وكلام الشارح المحقق المحلى صالح للحمل على ما يشمل أسماء العدد حيث قال نبه بهذا على ان الخصوص فى الحقيقة الحكم وأن المراد بالعام هنا ما هو أعم من المحدود بما سبق انتهى فان أراد الكورانى بما أشار اليه من أنه لا يمكن حمل كلام المصنف على ما يشمل أسماء العدد لما تقرر عنه التعريض بالشارح المحقق حيث صدقت عبارته بأسماء العدد فلا التفات اليه ولا تعويل عليه لاتجاه ما صدقت به عبارته خصوصا مع ضعف جواب المصنف كما تبين وأيضا فان اختص التخصيص بالعام الحقيقى عند المصنف لزم استدراك هذه الجملة لعدم الحاجة اليها فان المتبادر من قصر العام قصر حكمه والا لم يكن التعريف تاما ولو سلم لزم استدراك قوله ثبت لمتعدد وكان يكفيه أن يقول والقابل له الحكم لان من لازم الحكم فى العام الحقيقى ثبوته للمتعدد وان لم يختص بالعام الحقيقى فلا وجه للفرق بين أسماء العدد وغيرها مما ليس بعام حقيقى لا يقال عبارة الشارح المحقق لا تصلح لشمول أسماء العدد لتقييده بالعام حيث قال وان المراد بالعام هنا وأسماء العدد لا عموم لها لانا نقول حيث لم يرد العام المحدود بما سبق لم يتجه أن يراد به الا العام بمعنى مطلق المتناول للمتعدد وأسماء العدد كذلك ولا يخفى انه حيث لم يختص التخصيص بالعام المحدود بما سبق فلا بعد فى عدم اختصاصه أيضا بقصر المتعدد لفظا كما أفاده الشارح ولا يلزم من ان العموم من عوارض الالفاظ كون التخصيص كذلك ومن هنا ينظر فيما ذكره شيخ الاسلام من أن التخصيص اصطلاحا فرع العموم وانه لو قال له على عشرة الا خمسة مثلا لا يسمى

قوله فلا عموم الخ فى هامش نسخة بخطه فيه نظر

تخصيصا ومن اعتراضه على قول الشارح لفظا أو معنى بأن المناسب لكلام المصنف السابق
واللاحق الاقتصار على لفظا الى آخر ما أطال به * والامر الثانى قال شيخنا الشهاب قوله لمتعدد
أى ولو أجزاء بقرينة ما يأتى بعد أوراق من قوله وأما مثل حتى مطلع الفجر فلتحقق العموم
يعنى فى أجزاء الليلة كما نبه عليه الشارح هنالك انتهى (وأقول) مجرد هذا ليس فيه افصاح
بدخول التخصيص فى ذى الاجزاء لكنه يشعر به كما يصرح به ما يأتى عن المختصر وغيره وفى
شرح الزركشى فلا يجوز التخصيص فى الافعال لانه لا يدخلها عموم والتخصيص فرع العموم
وكذلك النص فالواحد لا يجوز تخصيصه لان التخصيص اخراج بعض من كل ولا يعقل ذلك
فى الواحد واعترض القرافى بأن الواحد يندرج فيه الواحد بالشخص وهو يصح اخراج بعض
أجزائه لصحة قولك رأيت زيدا وتريد بعضه وان تعذر اخراج بعض الجزئيات فينبغى التفصيل
انتهى ما فى الزركشى ولعل مراده الافعال المثبتة لما تقدم من عموم المنفية وفى المختصر ولا
يستقيم تخصيص الا فيما يستقيم توكيده بكل انتهى وعبارة العضد واعلم ان التخصيص باى
تفسير فسرناه من التفسيرين فلا يستقيم ولا يمكن الا فيما يؤكد بكل وهو ذو أجزاء يمكن
افتراقها حقيقة نحو الناس كلهم أو حكما نحو الجارية كلها وذلك ليكون له بعض يمكن القصر
عليه ولان التأكيد بكل انما هو لدفع توهم ارادة القصر وكون الظاهر تجوزا أو سهوا فتلازما
انتهى وقوله فتلازما أى جواز التأكيد بكل وامكان القصر على البعض سواء أريد قصر العام
أو قصر اللفظ وهو المراد بالتفسيرين قال السعد وهذا يشكل بمثل ما رأيت أحدا فانه يصح
التخصيص ولا يصح التأكيد وبمثل أكلت الرغيف كله فانه يصح التأكيد ولا يصح التخصيص
بالتفسير الاول وكأنه أراد التلازم بين التأكيد بكل والتخصيص باحد التفسيرين لا بكل منهما
وحينئذ يندفع الاشكال الثانى انتهى * والامر الثالث قال شيخنا الشهاب أيضا جعل العضد
القابل له اما الحكم أو الدلالة مع الحكم انتهى وأشار الى ما شرحه السعد من كلام العضد
بقوله يعنى ان مثل اقتلوا الكافرين الا أهل الذمة المراد بالكافرين جميع الكفار ليصح
اخراج أهل الذمة فيتعلق الحكم فيكون القصر على البعض باعتبار الحكم فقط وفى مثل
اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا أهل الذمة يتبين ان المراد بالكافرين غير أهل الذمة خاصة فيكون
القصر على البعض باعتبار الدلالة والحكم جميعا ويكون معنى القصر فى الاول ان اللفظ الذى
يتناول جميع المسميات قد اقتصر الحكم على بعضها وفى الثانى ان اللفظ الذى كان يتناول
الجميع فى نفسه قد اقتصرت دلالته على البعض خاصة وحينئذ يندفع ما يتوهم من أن اللفظ ان
كان على عمومه فلا قصر وان وجدت قرينة صارفة عنه فلا عموم فلا قصر انتهى وكان وجه
اعراض المصنف عن ذلك والاقتصار على الحكم لما يأتى فى كلامه من اطلاقه أن العام
المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما مع ان المقصود بالذات قصر الحكم (قوله لفظا أو معنى)
أقول قد تستشكل هذه التفرقة بان المتعدد لفظا لا يظهر الا أن المراد به المتعدد الذى دل اللفظ
عليه بان يدل اللفظ على متعدد والمفهوم كذلك لانه مدلول اللفظ كما يدل عليه تعريفه بانه ما دل
عليه اللفظ لا فى محل النطق اللهم الا أن يجاب بانه أراد بالمتعدد لفظا ما دل عليه اللفظ بالمنطوق
ثم رأيت شيخنا الشهاب فسر قوله لفظا بقوله اى بان كان اسم المتعدد ملفوظا به انتهى

لفظا أو معنى كالمفهوم

قوله فلا عموم الخ فى هامش نسخة بخطه فيه نظر

ومراده ماقلناه فليتامل (قوله نبه بهذا على ان المخصوص فى الحقيقة الحكم) فيه أمران * الاول قال الكمال أى فى العام المخصوص فتخصيصه فى الحكم قصر الحكم على بعض افراد العام أما العام المراد به الخصوص فان القصر فيه قصر دلالة لفظ العام لاقصر حكمه فقط الخ (وأقول) ماأطلقه فى العام المخصوص يوافق اطلاق ماياتى من قول المصنف عمومه مراد تناولا لاحكما دون ماتقدم عن العضد والسعد وأماماذكره فى العام الذى أريد به الخصوص ففيه بحث لان غاية ما فى الباب انه مجاز وقد صرحوا ببقاء دلالة المجاز على معناه الحقيقى ويجاب بانه أراد بقصر الدلالة فيه عدم ارادتها وان كانت متحققة على وفق ماياتى فيه فى كلام المصنف الآتى وحينئذ فيجوز أن يريد الشارح بقوله فى الحقيقة ان المخصوص بالذات والقصد الاولى هو الحكم وأما الدلالة بحسب القصد ففيها تفصيل فلا اشكال عليه * والثانى ان الموافق لما ياتى فى تقرير قول المصنف والاستثناء من النفى اثبات وبالعكس أن المراد بالحكم هنا المحكوم به (قوله ماهو أعم من المحدود) أى وذلك الاعم هو المعنى العام الشامل للفظ والمعنى وللعام بالمعنى المحدود فيما سبق وغيره ومنه أسماء العدد على ماتقدم (قوله والحق جوازه) أقول هو على حذف المضاف أى جواز انتهائه فالمتعدى بالى هو المضاف المحذوف ويجوز جعل الجار والمجرور حالا من الهاء فى جوازه متعلقا بانتهيا محذوفا (قوله ان لم يكن لفظ العام جمعا) أقول يدخل فيه نحو لقيت كل رجل فى البلد وأكلت كل رمانة فى البستان لان لفظ العام هنا ليس بجمع لايقال بل هو جمع فى المعنى لشموله لانه لو صح هذا دخل جميع ألفاظ العموم كمن والرجل فى قوله ان كان جمعا وهو باطل قطعا وحينئذ فمقتضى اطلاقه جواز التخصيص هنا الى الواحد ولا يخفى بعده وفى العضد كابن الحاجب وغيره استدلالا على مختاره فى التخصيص مانصه انا لو قال قتلت كل من فى المدينة ولم يقتل الا ثلاثة عد لاغيا مخطئا وكذا لو قال أكلت كل رمانة فى البستان ولم يا كل الا ثلاثا وكذا لو قال كل من دخل دارى فهو حر أو كل من أكل فاكرمه وفسره بثلاثة فقال أردت زيدا وعمرا وبكرا عد لاغيا مخطئا انتهى ثم رأيت فى التلويح مانصه والثالث أى من وجوه النظر أن من قال لقيت كل رجل فى البلد وأكلت كل رمانة فى البستان ثم قال أردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا ثم أجاب عن هذا بان الكلام فى الصحة لغة انتهى وحاصله كما فى الحواشى الخسروية ان الكلام هنا فى الصحة لغة ولا ينافيها عدم الصحة عرفا وعقلا لكنه انما يستقيم اذا لم يرد بالعرف المذكور فى النظر عرف اللغة بل مطلق العرف انتهى (قوله والى أقل الجمع ثلاثة أو اثنين ان كان جمعا) أقول فيه أمور * الاول انه شمل اطلاقه جمع الكثرة وهو واضح على ماتقدم عن الاصفهانى والتفتازانى وأما على اطلاق غيرهما فهو محل نظر فيحتمل أن يتقيد هذا بجمع القلة ويتقيد انتهاء التخصيص فى جمع الكثرة باحد عشر ويحتمل أن لافرق كما هو ظاهر اطلاقه نظرا لما شاع فى العرف من اطلاق جمع الكثرة على ثلاثة فاكثر كما تقدم عن المصنف * والثانى ان هذا الحكم لايتقيد بخصوص الجمع بل مثله فى ذلك اسم الجمع ولهذا قال شيخ الاسلام فى معنى الجمع اسم جمع كنساء وقوم ورهط انتهى وحينئذ يشكل امتناع تخصيصه الى الواحد مع ادخال العام الذى أريد به الخصوص فى تعريف التخصيص كما تقدم وتمثيلهم له بقوله تعالى الذين قال لهم الناس أى نعيم بن مسعود وقوله تعالى أم يحسدون

نبه بهذا على ان المخصوص فى الحقيقة الحكم وأن المراد بالعام هنا ماهو أعم من المحدود بما سبق فالمتعدد لفظا نحو فاقتلوا المشركين وخص منه الذمى ونحوه ومعنى كمفهوم فلا تقل لهما أف من سائر أنواع الايذاء وخص منه حبس الوالدين الولد فانه جائز على ماصححه الغزالى وغيره (والحق جوازه) اى التخصيص (الى واحد ان لم يكن لفظ العام جمعا) كمن والمفرد المحلى باللام (والى أقل الجمع) ثلاثة أو اثنين (ان كان) جمعا كالمسلمين والمسلمات (وقيل) يجوز الى واحد (مطلقا) نظرا فى الجمع الى أن افراده آحاد كغيره (وشذ المنع) الى واحد (مطلقا) بان لايجوز الا الى أقل الجمع مطلقا

(وقيل بالمنع الا ان يبقى غير محصور) فيجوز حينئذ (وقيل الا ان يبقى قريب من مدلوله) أى العام قبل التخصيص فيجوز حينئذ

الناس أى رسول الله فقد جاز التخصيص الى الواحد فى اسم الجمع المساوى للجمع فى هذا الحكم اللهم الا أن يجاب بان الكلام كله فى العام المخصوص لا فى الذى أريد به الخصوص لكن لابد من فرق واضح من جهة المعنى ويحتمل ان اسم الجنس الجمعى كالكلام كالجمع أيضا والثالث ان قضية كلامه امتناع الانتهاء الى ما دون اقل الجمع وان قلنا ان افراد الجمع العام آحاد ويصرح به قول الشارح الآتى نظرا فى الجمع الى ان افراده آحاد كغيره وكان وجهه المحافظة على معنى الجمعية المعتبرة فى الجمع فليتامل والرابع ان الزركشى قال وهذا التفصيل للقفال الشاشى قال المصنف وما أظنه يقول به فى محل تخصيص ولا يخالف فى صحة الاستثناء الا كثر الى الواحد بل الظاهر ان قوله مقصور على ما عدا الاستثناء من التخصيصات بدليل احتجاج بعض أصحابنا عليه بقول القائل على عشرة الا تسعة ويحتمل ان يعم الخلاف الا ان الظاهر خلافه (قلت) الاستثناء ان كان من جمع أو ما فى معناه كالقوم فهو يشترط اسم الجمع كما صرح به وان كان فيه عدد فليس الكلام فيه اذ لا عموم انتهى كلام الزركشى وفى كلاشق اعتراضه نظر اما الاول فقد افاد كلام العضد كابن الحاجب وغيره الاتفاق على جواز التخصيص الى الواحد فى الاستثناء ومثل باكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا حيث قال القائلون بجواز التخصيص الى واحد قالوا لانه يجوز أكرم الناس الا الجهال وان كان العالم واحدا اتفاقا والجواب ان عموم قولنا لا يجوز تخصيص العام الى الواحد مخصوص بالاستثناء ونحوه اعنى بدل البعض أى مخصوص بسبب اخراج المخصوص بالاستثناء ونحوه منه وانا قد استثنيناهما عن الكلية المدعاة فلا يمكن الالزام بهما والفرق قائم وسيأتى ومثل بدل البعض قبل ذلك بقوله اشتريت العشرة أحدها انتهى والناس وان لم يكن جمعا فهو اسم جمع وحكمهما واحد هنا ولهذا قال فى التلويح والمختار عند المصنف ان العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء أو فى معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة تفريعا على انها اقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل أو فى معناه كالنساء فى لا اتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على المفرد على ما هو اصل وضع المفرد انتهى ثم نظر فى حمل الجمع على المفرد فى مثل لا اتزوج النساء بانه انما يكون عند تعذر الاستغراق وحينئذ فلا عموم فلا تخصيص ثم اجاب بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا اتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق فى النفى انتهى واما الثانى فقوله فليس الكلام فيه ممنوع بل الكلام فيما يشمله كما يصرح به قول المصنف والقابل له حكم ثبت لمتعدد وما تقرر فى الكلام عليه (قوله وقيل بالمنع الا ان يبقى غير محصور) فيه امران * الاول قال الكمال هو ما صححه الامام الرازى والبيضاوى انتهى (واقول) عبارة المحصول ومنع ابو الحسين ذلك أى الانتهاء فى التخصيص الى الواحد من جميع الفاظ العموم واوجب ان يراد بها كثرة وان لم يعلم قدرها ثم قال وهو الاصح ثم وجهه بان الرجل لو قال اكلت كل ما فى الدار من الرمان وكان فيها الف رمانة وكان قد اكل رمانة واحدة او ثلاثة عابه اهل اللغة ولو قال كل من دخل دارى اكرمته ثم قال اردت به زيدا وحده عابه اهل اللغة انتهى ولم يتعرض الاصفهانى والقرافى فى شرحيهما لتفسير الكثرة

المذكورة وعبر في المنهاج بقوله يجوز التخصيص مابقي غير محصور وقال الاسنوي في شرحه
اختلفوا في ضابط المقدار الذي لابد من بقائه بعد التخصيص فذهب أبو الحسين الى انه لابد من
بقاء جمع كثير سواء كان العام جمعا كالرجال أو غير جمع كمن وما واين ثم قال وهذا المذهب نقله
الآمدي وابن الحاجب عن الاكثرين واختاره الامام واتباعه واختلفوا في تفسير هذا
الكثير ففسره ابن الحاجب بانه الذي يقرب من مدلوله قبل التخصيص ومقتضى هذا ان يكون
اكثر من النصف وفسره المصنف بان يكون غير محصور انتهى والثاني ان مقتضاه اطلاق المنع
اذا كان افراد العام محصورة في الواقع كرجال البلد وهم مائة أو خمسون مثلا (قوله
والاخيران متقاربان) اقول فيه بحث لانه اذا كان مدلول العام في الواقع مائة الف مثلا كما
لو قيل جاءني رجال البلد وكان عدتهم في الواقع ذلك وخص الى ان بقي الثلث مثلا او الفان
صدق اول الاخيرين دون ثانيهما اذ الباقي غير محصور وليس قريبا من مدلول العام هذا ان
اريد بغير المحصور متعارف الفقهاء في نحو محرمات النكاح فان أريد به مالا يتناهى وكان
مدلول العام متناولا لانواع كل منها لا يتناهى وخص منه الى ان بقي نوع واحد كما لو كان العام
لفظ المعلومات مما في السماء والارض وما بينهما سواء الموجود منها خارجا وغيره وخص الى
ان بقي نوع واحد من تلك الانواع كنوع الانسان مطلقا سواء الموجود منه وغيره صدق أيضا
اولهما دون ثانيهما اذ النوع الباقي غير محصور وليس قريبا من المدلول ولو كان المدلول في الواقع
مائة وخص الى ان بقي تسعون مثلا صدق ثانيهما دون أولهما اذ الباقي قريب من المدلول وهو
محصور ولو كان المدلول في الواقع مائة ألف فخص الى ان بقي ثمانون الفا مثلا صدقا جميعا اذ
الباقي قريب من المدلول وهو غير محصور وقضية ذلك ان بينهما عموما وخصوصا من وجه
فكيف يكونان متقاربين اللهم الا ان يريد انهما متقاربان في الجملة بمعنى انهما قد يتقاربان
(لا يقال) لا يتصور ان يكون الباقي محصورا لان العام يتناول جميع الافراد الممكنة وهي
لا تتناهى (لانا نقول) لو صح اعتبار هذا المعنى لم يصح تقييد ما قبل الاخير بغير المحصور اذ الباقي
على هذا التقدير لا يكون الا غير محصور فلا معنى للتفصيل ثم رأيت الكمال قال عبر شيخه
البرماوي بذلك أي بانهما متقاربان ثم وجهه بما يقتضي اتحادهما فقال اذ المراد بكونه يقرب من
مدلول العام ان يكون غير محصور فان العام هو المستغرق لما يصلح له من غير حصر فهو بمعنى ان
يبقى غير محصور والتعليل مأخوذ من الزركشي لكنه لائق بقوله ان الظاهر اتحادهما انتهى وفيه
نظر ظاهر ويخالفه قول المولى سعد الدين ما نصه قد فسروه اي القريب من مدلوله بما فوق
النصف ولا خفاء في امتناع الاطلاع عليه الا فيما يعلم عدد افراد العام انتهى (قوله والعام
المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما) اقول لم يزل يشكل على جزم المصنف بهذا مع حكايته
الخلاف الآتي في انه حقيقة أو مجاز وذلك لان قضية ان عمومه مراد انه مستعمل في جميع
افراده الذي هو تمام معناه وان كان الحكم خاصا ببعضها فان ذلك لا ينافي انه مستعمل في جميع
معناه كما علم مما سبق في كلام السعد في القصر حكما لا دلالة وسيأتي الكلام عليه واذا كان
مستعملا في جميعها وجب ان يكون حقيقة لانها اللفظ المستعمل في معناه الموضوع له وهذا
كذلك على هذا التقدير فكيف مع الجزم بذلك يمكن الاختلاف في انه حقيقة او مجاز مع ان من

والاخيران متقاربان (والعام
المخصوص عمومه مراد تناولا
لا حكما) لان بعض الافراد
لا يشمله الحكم نظرا للمخصص
(و) العام (المراد به
الخصوص ليس) عمومه
(مرادا) لا حكما ولا تناولا

لازم كونه مجازا ان لا يكون مستعملا فى جميع افراده وكيف مع ذلك يعلل الشارح كونه حقيقة بما علل به الظاهر فى ان اللفظ لم يستعمل الا فى بعض افراده واما ما عساه يقال فى دفع هذا الاشكال من ان كون عمومه مرادا تناولا لا غيرا استعماله فى جميع معناه فلا يلزم كونه حقيقة فهو فى غاية البعد بل لا يكاد يصح اذ لا معنى لكون العموم مرادا تناولا الا انه اريد تناول اللفظ لجميع معناه وهذا هو عين استعماله فى جميع معناه وكذا ما عساه يقال من ان المراد بكون العموم مرادا تناولا مجرد دلالة اللفظ على جميع معناه لان هذا القدر متحقق فى العام الذى اريد به الخصوص اذ المجاز دال على معناه الحقيقى وان اريد منه غيره بقرينة اذ الصحيح عدم توقف الدلالة على الارادة كما تقرر فى محله فلا يصح الفرق بينهما مع انه لا وجه على هذا لتقييده بالارادة حيث قال عمومه مرادا تناولا ثم ظهر لى فى الجواب عن هذا الاشكال ان المراد بكون عمومه مرادا تناولا انه مستعمل فى جميع معناه كما يشعر بذلك قوله فى العام المراد به الخصوص بل كلى استعمل فى جزئى الا ان كون عمومه كذلك بهذا المعنى شئ ذهب اليه تبعا لوالده لا منقول الاصوليين ومما يدلك على ذلك قول الزركشى اخذا من المصنف ما نصه اعلم ان البحث عن التفرقة بين العام المخصوص والعام الذى اريد به الخصوص من مهمات هذا العلم ولم يتعرض له الاصوليون وقد كثر بحث المتأخرين فيه ومنهم والد المصنف وقد فرق بان العام المخصوص هو ان يراد معناه فى التناول لكل فرد لكن مخرجا عنه بعض افراده فلم يرد عمومه فى الكل حكما لقرينة التخصيص والعام المراد به الخصوص هو ان يطلق اللفظ العام ويراد به بعض ما يتناوله فلم يرد عمومه لا تناولا ولا حكما بل هو كلى استعمل فى جزئى ولهذا كان مجازا قطعا لما فيه من نقل اللفظ عن معناه الى غيره واستعماله فى غير موضوعه وهذا اذا قلنا ان العام لا يدل على افراده دلالة مطابقة فان قلنا يدل لم يتجه القول بانه استعمل فى غير موضوعه بل هو كاستعمال المشترك فى احد معنييه وهو استعمال حقيقى انتهى كلام الزركشى وقوله مخرجا عنه بعض افراده أى عن حكمه لا عن استعماله بدليل قوله فلم يرد عمومه فى الكل حكما فانه بمنزلة التفسير له وقوله لما فيه من نقل اللفظ عن معناه اى وهو جميع الافراد وقوله الى غيره أى وهو بعض الافراد وقوله لم يتجه القول الخ هو قريب من قول المصنف فى شرح المنهاج عن والده ومن يجعل الدلالة على كل فرد دلالة مطابقة لا يناسبه ان يقول انه استعمال اللفظ فى غير موضوعه بل يصير كاستعمال المشترك فى احد معنييه وهو استعمال حقيقى انتهى لكنه عبر قبيل ذلك أيضا عنه بما نصه فالذى يظهر انه اى العام المراد به الخصوص مجاز قطعا الا ان قيل ان العام دلالته على كل فرد من افراده دلالة مطابقة فقد يقال حينئذ على هذا بانه حقيقة فى كل فرد فان جاء خلاف فيه فانما يجئ من هذه الجهة انتهى فاشار الى انه لا يجزم على هذا القول بانه حقيقة ولا يخفى ان الاظهر على هذا القول انه ليس حقيقة اذ لم يوضع لكل فرد وحده بل لكل الافراد كما يدل عليه قول المصنف السابق قريبا مسمى العام واحد وهو كل الافراد انتهى وانما جعلت دلالته مطابقة لكونه بمنزلة قضايا متعددة كما تقدم واذا تقرر ان كون عمومه كذلك شئ قال به المصنف تبعا لوالده لا منقول للاصوليين لم يشكل الجزم به بحكاية الخلاف فى انه حقيقة أو مجاز لان وقوع هذا الخلاف من الاصوليين لا ينافى

ان المصنف كوالده يختار ما يوافق أحد شقيه دون الآخر وعلى هذا فكان يمكن توجيه ما رجحه
المصنف من انه حقيقة بكونه مستعملا في جميع الافراد بناء على ما اختاره الا ان الشارح علل
بما علل به الاصوليون لان الخلاف واقع منهم معلل بما ذكر فان صح ما عللوا به والا امكن
المصنف ان يعلل كونه حقيقة بانه مستعمل في جميع معناه والحاصل ان قول المصنف والعام
المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما وان كان مقتضاه الجزم بانه حقيقة الا ان هذا اختيار له
فلا ينافي اختلاف الاصوليين في ذلك لجواز ان لا يوافق جميعهم او بعضهم المصنف ووالده
فما ذكره الشارح عن قولي كونه حقيقة ومجازا بما علل وان خالف اختيار المصنف
المذكور لانه الواقع في كلام الاصوليين الذين هم ارباب هذا الخلاف وان امكنه الاستغناء
في تعليل كونه حقيقة الذي ذهب اليه المصنف بانه مستعمل في جميع معناه كما ذهب اليه
المصنف كوالده وقد ظهر بما تقرر ما في كلام المصنف والشارح من الابهام والخفاء فتامل
ذلك فانه مهم صحيح ان شاء الله تعالى والعجب من الحاشيتين في عدم تنبيههما للشئ من ذلك
واقتصارهما في هذا المحل الملبس على الاشتغال بالواضحات ثم رأيت شيخنا العلامة لما لم يظهر له
معنى كلام المصنف لما فيه من الابهام والخفاء كما تقرر اعترضه حيث قال ما نصه قوله تناولا
تمييز محول عن هاء عمومه أي عموم تناوله لجميع الافراد مراد ثم ان أريد بعموم التناول دلالته
على جميع الافراد الى آخر كلامه ولا يخفى عليك اندفاع اعتراضه هذا بعد معرفتك بما قررناه
وذلك لانا نختار الشق الثاني من ترديده قوله فلا يخفى الخ قلنا كون العام المخصوص استعمل
في البعض الى آخر قول الاصوليين وما قرره المصنف من كونه مستعملا في جميع الافراد هو
مختاره تبعا لوالده فلا تنافي ولا اشكال من هذا الوجه وما ذكره من أن تناولا تمييز محول عن هاء
عمومه غير متعين بل يجوز كونه تمييزا للنسبة في مراد بل هذا أظهر ان لم يتعين فتأمله ثم رأيت
ما يأتي من تصحيح المصنف موافقا لابن الحاجب في عشرة الا ثلاثة دالا على ان العشرة مستعملة
في جميع الافراد وهو موافق لما اختاره هنا من ان عموم العام المخصوص مراد تناولا وما نقله
ثم عن الاكثر دالا على ان العشرة مستعملة في سبعة وهو موافق لما علل به الشارح هنا كلام
الاصوليين ورأيت العضد في الكلام على التخصيص فصل بين ما يكون التخصيص بالاستثناء
فيكون العموم مرادا تناولا لا حكما وما يكون بغيره فلا يكون العموم مرادا تناولا ولا حكما
حيث قال ما نصه والتخصيص في الاصطلاح قصر العام على بعض مسمياته ويتناول ما أريد به
جميع المسميات أولا ثم اخرج بعض كما في الاستثناء وما لم يرد الا بعض المسميات ابتداء كما في غيره
انتهى وقد أشرنا اليه فيما سبق ونقلنا شرحه من حواشي السعد هذا تقرير كلام المصنف ودفع
التنافي عنه وقد يستشكل ما اختاره من كون العموم مرادا تناولا لا حكما اذ
استعمال اللفظ في التركيب في جميع معناه مع تخصيص حكمه ببعض معناه ان لم يمتنع كان
مستبعدا وقد يمنع كل من الامتناع والاستبعاد بثبوت ذلك في المخصوص بالاستثناء كما تقدم عن
العضد والسعد وقد يفرق بين ذي الاستثناء وغيره بما اشار اليه السعد من توقف الاخراج على
استعماله في جميع معناه وقد يدفع الاشكال بما سيأتي عن العضد في قول المصنف والاول الاشبه
حقيقة من قوله وقد يقال ارادة الاستغراق باقية الخ فليتامل (قوله بل هو كلي استعمل في

(بل هو كلي) من حيث انه افراد بحسب الاصل (استعمل في

جزئی) قال الشارح المحقق وتسمح فی قوله کلی على خلاف ما قدمه من ان مدلول العام کلية اه
واعترضه الکورانی بما وافقه علیه المحشیان وقرره الکمال بما اقتضی ان کونه کليا انما هو
باعتبار ما قبل دخول اداة العموم کالنفی وأل والاضافة وهو ممنوع بل هو کلی قبل و بعد لصدق
حد الکلی علیه ولا ینافیه قول المصنف ان مدلول العام کلية لا کلی لانه اراد بکونه کلية ان
الحکم على کل فرد و بالکلی المنفی کون الحکم على الطبیعة کما بیناه فیما سبق قال اعنی
الکورانی واورد علیه ان کونه کليا تخالف لما تقدم من ان العام کلية لا کلی ولیس الایراد بشیٔ
لان القول بالکلية انما هو اذا کان العام یراد به جمیع الافراد واما اذا ارید به بعض الافراد
فلا شك انه مفهوم کلی ارید به بعض ماصدقاته انتهی (واقول) لامنشأ لهذا الاعتراض الفاسد
الاسوء التامل وعدم احسان التدبر وذلك لانه لا یخفی على متامل احسن التأمل ان المفهوم
من قول المصنف بل هو کلی استعمل فی جزئی ان صفة هذا العام وحالته المستقرة له قبل
هذا الاستعمال هی انه کلی وانه اخرج عن حالته هذه فاستعمل فی جزئی والمتبادر من الکلی
هو ما تقدم فی قوله ولا کلی وهو ان یکون الحکم على الماهیة من حیث هی على ما تقدم تقریره
فقد اقتضت هذه العبارة ان الحکم فی هذا العام قبل هذا الاستعمال على الماهیة من حیث
هی وهذا غیر مراد له لانه مناف لما صححه فیما تقدم من ان الحکم على کل فرد المبنی على انه
موضوع لکل الافراد فهو کلية بمعنی انه موضوع لکل الافراد ولو لم یکن موضوعا لذلك لم یکن
الحکم على کل الافراد حیث لم یخرج عن معناه لا على الماهیة من حیث هی فیکون اطلاق
الکلی علیه حینئذ تسمحا فتدبره فانه فی غایة الحسن واللطف لا غبار علیه بوجه وبه تعلم ان هذا
الایراد من الشارح المحقق شیٔ عظیم دقیق وانه لدقته ولطفه خفی على الکورانی ومن قلده
فقالوا ما قالوا وکانهم توهموا ان مراد المحقق الایراد باعتبار ما بعد الاستعمال فی الجزئی
فیکون مندفعا لانه بعد هذا الاستعمال کلی وهو توهم عجیب لان الکلام فی ان العام قد اخرج
عن وضعه الی معنی آخر کما هو صریح العبارة فکیف ینظر فی وضعه المخرج عنه الی حین
استعماله فی ذلك المعنی الآخر مع ان ذلك الحین لیس حین المخرج عنه على انا لا نسلم ایضا انه بعد
هذا الاستعمال کلی لان زعم کونه کليا بعده ان کان باعتبار وضعه الاصلی فهو غیر صحیح لانه بذلك
الاعتبار کلية لا کلی وان کان باعتبار وضع جدید طرأ له فلیس بصحیح ایضا للقطع بانتفاء
الوضع الجدید عنه وان کان باعتبار المعنی المجازی فکذلك لان مجرد استعمال اللفظ فی جزئی
لا یجعله باعتباره کليا وهو ظاهر بل کونه مفهوما کليا ارید به بعض ماصدقاته کما زعمه
الکورانی ومن قلده فاسد هنا قطعا مع قطع النظر عن مخالفة ما صححه المصنف من انه کلية کما
قررناه وذلك لان المفهوم الکلی اذا ارید به بعض ماصدقاته ان ارید به البعض من حیث
خصوصه کان مجازا والا کان حقیقة فان ارید هنا الثانی نافی قول المصنف ومن ثم کان مجازا
قطعا وان ارید الاول فلا وجه حینئذ للفرق بین العام الذی ارید به الخصوص والعام
المخصوص حیث قطع بمجازیة الاول واختلف فی الثانی على الاقوال المذکورة فی المتن وذلك
لان الثانی مستعمل فی بعض معناه قطعا بدلیل تعلیل تلك الاقوال کما لا یخفی على المتامل واشرنا
الیه فیما سبق فان کان استعماله فی بعض معناه من قبیل انه مفهوم کلی ارید به بعض ماصدقاته

جزئی) أی فرد منها

فهو ايضا مجازا اذا اريد البعض من حيث خصوصه فالقطع بمجازية الاول والاختلاف فى الثانى
ان كان ذلك بناء على ارادة البعض من حيث خصوصه فيهما كان باطلا قطعا وهو واضح أو بناء
على ارادة الخصوص فى الاول وعدم ارادته فى الثانى فلا وجه لهذه التفرقة مع استوائهما
فى ان اللفظ مجاز فى كل منهما مع ارادة الخصوص وحقيقة فى كل منهما مع عدم ارادة ذلك
ولا معنى صحيحا يقتضيها وهى تحكم صرف فتكون فاسدة وان لم يكن استعماله فى بعض معناه
من قبيل أنه مفهوم كلى أريد به بعض ماصدقاته بل من قبيل انه كلية الذى هو اصل معنى العام
أى انه موضوع لكل الافراد استعمل فى بعض الافراد فهو فاسد من وجهين الاول ان ذلك
يتضمن تفرقة لا وجه لها ولا يقتضيها معنى صحيح وهو ان العام ان اريد به الخصوص فهو مفهوم
كلى أريد به بعض افراده وان كان مخصوصا فهو كلية اريد به بعض الافراد مع ان العام مطلقا له
معنى واحد وهو كل الافراد والوجه الثانى انه ان كان اذا استعمل فى بعض الافراد من حيث
خصوصه مقتصرا عليه مجازا كما هو القياس جاء المحذور السابق فيما اذا كان من قبيل المفهوم
الكلى الذى أريد به بعض ماصدقاته من حيث الخصوص وان كان اذا استعمل كذلك كان
حقيقة كان فى غاية الاشكال بل لا وجه له ولا يساعده قياس فاى فرق بين المفهوم الكلى اذا
أريد به بعض ماصدقاته من حيث خصوصه حتى كان مجازا قطعا وبين الكلية أى اللفظ الموضوع
لكل الافراد اذا أريد به بعضها من حيث خصوصه حتى اختلف فى انه مجاز اولا مع ان كلا منهما
استعمل فى غير معناه من حيث انه غير معناه فالصواب انه كلية فى القسمين العام الذى اريد به
الخصوص والعام المخصوص قبل الاستعمال وبعده لان استعماله فى بعض الافراد لا يمنع انه
كلية بمعنى انه موضوع لكل الافراد (فان قلت) فيرد اشكال التفرقة على هذا أيضا (قلت)
الاشكال حينئذ أخف وسنشير اليه والى دفعه (فان قلت) جميع ماذكرته صحيح وارد اذا أريد
التجوز عن لفظ العام باعتبار وضع العموم لكنه غير لازم لجواز التجوز عنه باعتبار كونه للجنس
مثلا وحينئذ ينهض جواب الجماعة عن ايراد المحقق (قلت) مسلم انه يجوز التجوز باعتبار الجنس
الا أن الكلام فى خصوص العام كما تصرح به العبارة والمقام فان غرض المصنف ليس الا بيان
الفرق بين العام المخصوص والعام الذى اريد به الخصوص فكلامه ليس الا فى أقسام العام مع
ان الحمل على الجنس يقتضى انه كلى قبل الاستعمال وبعده وقد فرق هؤلاء بين الحالين ومع ان
كونه من قبيل استعمال المفهوم الكلى فى بعض ماصدقاته كما زعمه الكورانى لا يطرد فى كل عام
اريد به الخصوص اذ لا يتأتى فى الفاظ الجموع ونحوها اذا أريد بها جزئى واحد اذ ليس الواحد
من ماصدقات مفهوم الجموع ونحوها الا بتعسف بعيد فليتأمل والله أعلم (قوله استعمل فى
جزئى) قال الكورانى والجزئى فى عبارة المصنف يجب حمله على الجزئى الاضافى أى الشامل
للحقيقى وهو كل خاص دخل تحت عام لان ارادة الخصوص لا تستلزم الا الجزئى الاضافى وقد
غلط فيه بعض الشراح فحمله على الحقيقى فتامل انتهى (وأقول) لا يخفى عليك بعد ماسمعته فيما
قبله ان هذا الاعتراض الذى نحمه وهو قوله غلط مبنى على غلطه السابق ان العام المراد به
الخصوص كلى لان المستعمل فيه حينئذ جزئى له حقيقى أو اضافى وقد تبين لك بطلان ذلك وان
العام المذكور كلية لا كلى فلا يكون المستعمل فيه جزئيا لا حقيقيا ولا اضافيا اذ لا يصدق عليه

مسمى العام الذى هو كل الافراد على هـذا التقدير وانما هو بعض من مسمى العام واحـدا أو أكثر فتعين تأويل الجزئى فى عبارة المصنف على البعض من المسمى ولهذه النكتة اللطيفة التى خفيت على الكورانى فوقع فى هذا الغلط أول هذا الغواص على الدقائق الشارح المحقق الجزئى فى كلام المصنف بالفرد وأراد به مطلق البعض واحدا كان أو متعددا حيث شرح قول المصنف بل هو كلى استعمل فى جزئى هكذا بل هو كلى من حيث ان له افرادا بحسب الاصل استعمل فى جزئى أى فرد منها انتهى ولهذا قال شيخنا العلامة لما كان الجزئى هو ما يصدق عليه الكلى أى المفهوم الذى لا يمنع تصوره من الشركة فيه ومعلوم ان الفرد لا يصدق عليه العام لكون مدلوله جميع الافراد أشار يعنى الشارح المحقق الى ان اطلاق الجزئى مجاز عن الفرد كما ان اطلاق الكلى على مدلول العام الذى هو كلية مجاز كما سينبه عليه يعنى الشارح المحقق انتهى لا يقال قول المحقق من حيث ان له افرادا بحسب الاصل يدل على كون الكلى محمولا على ظاهره فتكون الافراد جزئيات له وحينئذ يتوجه الاعتراض لانا نقول هذا ممنوع منعا فى غاية الظهور بل الافراد فى كلامه بمعنى واحد ان المعنى اى الآحاد التى جملتها هو المعنى كما علم مما تقدم وقد اشار بذلك الى ان المراد بالكلى الكلية ولهذا نبه فيما بعد على ان التعبير بالكلى تسامح وقد تكلمنا عليه فيما سبق وانما قال بحسب الاصل أى الوضع لانه ليس كلية باعتبار هذا الاستعمال اذ لم يستعمل فى جميع الافراد (فان قلت) هل بين جعل الشيخ العلامة الكلية وصفا لمدلول العام وبين جعلكم اياها فيما سبق وصفا للعام تناف (قلت) لا بل يصح وصف العام بأنه كلية باعتبار مدلوله ووصف مدلوله بأنه كلية والمقصود واحد وهو انه موضوع لكل الافراد ومدلوله كل الافراد اذا علمت ذلك علمت ان ما اشار اليه المحقق من ان المراد بالكلى هنا هو الكلية وان التعبير عنها بالكلى تسمح وان المراد بالجزئى هنا فرد المعنى أى بعضه واحدا كان أو اكثر لا الجزئى بمعناه الظاهر الذى قرره اهل الميزان لا الحقيقى ولا الاضافى امر متعين لا يصح خلافه وان الاعتراض عليه فى ذلك ساقط وان المغلط له فيه غالط حقيق بقول القائل

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

والله الموفق (قوله ومن ثم كان مجازا قطعا) أقول فيه بحثان * الاول أن دليل الاشبه الآتى فى العام المخصوص جار فيه لان تناول اللفظ لذلك الجزئى المستعمل فيه بعد قصره عليه كتناوله له قبله اذ لا معنى لتناوله فيما يأتى للبعض الباقى بعد التخصيص الا كونه بعض المعنى وقد قصر الحكم عليه وهذا القدر موجود هنا فان ذلك الجزئى بعض المعنى وقد قصر الحكم عليه فكيف يقطع هنا بمجازيته ويختلف فيها فيما يأتى وأى فرق بين هذا العام المستعمل فى جزئى وبين العام الذى انتهى تخصيصه الى جزئى اذ كلاهما فى المعنى أريد به بعض المعنى وقصر الحكم عليه فالقطع بمجازية الاول والاختلاف فى مجازية الثانى غير ظاهر اللهم الا ان يفرق بأنه فى العام المخصوص لم يرد البعض باستعمال يخصه بخلاف الذى أريد به الخصوص ثم رأيت قول العضد الآتى وأيضا لم يرد الباقى بوضع واستعمال ثان الخ وهو قريب من هذا ومؤيد له أو هو هو فليتأمل * والبحث الثانى انه ما علاقة هذا المجاز وقد يقال علاقته الجزئية والكلية لكن فيه بحث يعلم مما ذكرناه فى المباحث السابقة (قوله الاشبه انه حقيقة فى البعض الباقى) علله الشارح المحقق

(ومن ثم) أى من هنا وهو انه كلى استعمل فى جزئى أى من اجل ذلك (كان مجازا قطعا) لتطرق الجنبة الجزئية مثاله قوله تعالى الذين قال لهم الناس أى نعيم بن مسعود الاشجعى لقيامه مقام كثير فى تثبيطه المؤمنين عن ملاقاة أبى سفيان وأصحابه أم يحسدون الناس أى رسول الله صلى الله عليه وسلم لجمعه ما فى الناس من الخصال الجميلة وقيل الناس فى الآية الاولى وفد من عبد القيس وفى الثانية العرب وتسمح فى قوله كلى على خلاف ما قدمه من ان مدلول العام كلية (والاول) أى العام المخصوص (الاشبه انه حقيقة) فى البعض الباقى بعد التخصيص (وفاقا للشيخ الامام) والد المصنف (والفقهاء) الحنابلة وكثير من الحنفية واكثر الشافعية لان تناول اللفظ للبعض الباقى فى التخصيص كتناوله له بلا تخصيص وذلك التناول حقيقى اتفاقا فليكن هذا التناول حقيقيا أيضا (وقال) أبو بكر (الرازى) من الحنفية حقيقة

بقوله لان تناول اللفظ للبعض الباقى فى التخصيص كتناوله له بلا تخصيص وذلك التناول حقيق اتفاقا فليكن هذا التناول حقيقيا أيضا وسيأتى جواب الاكثر عن ذلك فى قول الشارح تعليلا لمذهبهم لاستعماله فى بعض ما وضع له أولا والتناول لهذا البعض حيث لا تخصيص انما كان حقيقيا لمصاحبته للبعض الآخر اه وفيه دلالة على موافقة الاشبه على استعماله فى بعض ما وضع له أى فى بعض افراد معناه أى بعض جملة الافراد التى هى معناه ولهذا لما ذكر العضد دليل الاشبه المذكور قال الجواب كان يتناوله مع غيره والآن يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل فى غير ما وضع له اه (قلت) ويمكن الاعتذار عن هذا الجواب بان ما كان من تناوله مع غيره بمنزلة تناوله وحده لانه بمنزلة قضايا متعددة ولهذا كانت دلالته على كل فرد مطابقة كما تقدم ثم قال العضد عقب ما تقدم وقد يقال كونه لا يتناول غيره أو يتناوله لا يغير صفة تناوله لما يتناوله اه قال المولى التفتازانى فى قوله وقد يقال اعتراض أى على الجواب وهو غير موجه لان حاصل الجواب ان يقال التناول لا يوجب كونه حقيقة لان كون اللفظ حقيقة أو مجازا امر اضافى مختلف بالحيثية فكونه حقيقة قبل التخصيص لم يكن من حيث كونه متناولا للباقى حتى يكون بقاء التناول مستلزما لبقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل فى ذلك المعنى الذى ذلك الباقى بعض منه وبعد التخصيص قد استعمل فى نفس الباقى فلا يبقى حقيقة فالقول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اه ولما استدل العضد على مختار ابن الحاجب الذى هو قول الاكثر وهو انه مجاز مطلقا بقوله لنا انه لو كان حقيقة فى الباقى كما فى الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف اما الملازمة فلانه ثبت العموم حقيقة والبعض مخالف له فى المعقول والمفروض انه حقيقة فيه فيكون حقيقة فى معنيين مختلفين وهو معنى المشترك واما بطلان اللازم فلان الفرض وقع فى مثله اه أجاب عنه بقوله وقد يقال ارادة الاستغراق باقية اذ المراد بقول القائل أكرم بنى تميم الطوال عند الخصم أكرم من بنى تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطول أو خص بعضهم ولذلك تقول اما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بنى تميم لا الى الطوال منهم وايضا لم يرد الباقى بوضع واستعمال ثان بل بالوضع والاستعمال الاول واخطارا عليهم عدم ارادة الخروج بخلاف المجاز اه وقوله والبعض مخالف له أى للعموم فى المعقول أى المفهوم يعنى ثبت كونه حقيقة فى العموم من حيث هو عموم وهو لا يصدق على البعض فلا يكون اطلاقه عليه حقيقة باعتبار مفهوم واحد مشترك بين الكل والبعض ليكون الاشتراك معنويا بل يتعين الاشتراك اللفظى وهو خلاف ما فرض وكونه ظاهرا فى العموم غير مشترك بينه وبين الخصوص وهذا معنى قوله ان الفرض وقع فى مثله أى فيما ليس مشتركا لفظيا كذا فى حواشى السعد فان قيل جاز كون اللفظ حقيقة فيهما باعتبار اشتراكهما فى الجنسية اجيب اولا بأن المشترك المعنوى لا يكون ظاهرا فى بعض مدلولاته دون البعض باتفاق القائلين بالعموم لكن اللفظ ظاهر فى الاستغراق ولا يجاب بجواز كونه حقيقة راجحة فى الاستغراق لانه انما يكون كذلك لو كان استعماله فى الاستغراق اكثر وهو على العكس اذ لا عام الا وقد خص اى الا ما استثنى وثانيا بانه لو كان حقيقة فى الجنس مطلقا لا فى استغراقية الجنس من حيث هو كذلك لجاز حمله على البعض من غير قرينة وهو خلاف مذهبهم لوجوب الحمل على الاستغراق حينئذ

(ان كان الباقى غير منحصر) لبقاء خاصة العموم والا فمجاز (وقوم) حقيقة (ان خص بما لا يستقل) كصفة او شرط أو استثناء لان ما لا يستقل جزء من المقيد به فالعموم بالنظر اليه فقط (وامام الحرمين حقيقة ومجاز باعتبارين تناوله والاقتصار عليه) اى هو باعتبار تناوله البعض حقيقة وباعتبار الاقتصار عليه مجاز

وقوله وقد يقول الخ جواب عن الدليل بوجهين قال السعد حاصل الاول انا لا نسلم أن العام بعد التخصيص يراد به خصوص الباقى دون الاستغراق ليكون بمعنى آخر ويلزم من عدم مجازيته الاشتراك وحاصل الثانى انه لو سلم ارادة الباقى فبالاستعمال الاول الطارئ عليه عدم ارادة القدر الذى أخرج من المجموع وحينئذ يتوجه على الدليل انا لا نسلم انه لو كان حقيقة فى الباقى لكان مشتركا قطعا وانما يلزم لو كان بوضع ثان واستعمال ثان قال فقوله لم يرد الباقى بوضع واستعمال ثان يعنى بوضع شخصى ليلزم الاشتراك أو نوعى ليلزم المجاز ولم يقتصر على الاستعمال ملاحظة لجانب الاشتراك انتهى وبذلك يعلم ان قوله وايضا فلم يرد جواب على التنزل واعلم ان قوله اذ المراد بقول القائل أكرم بنى تميم الطوال عند الخصم أكرم من بنى تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال يقال على قياسه ان المراد بقوله تعالى اقتلوا المشركين مع ما ورد انه لا يقتل اهل الذمة اقتلوا من المشركين من لم يكن من اهل الذمة وعلى هذا القياس فى سائر المواضع اذا تقرر ذلك فاعلم ان الوجه الاول الموافق لقول المصنف عمومه مرادتنا ولا لا حكما والمؤيد له من احسن ما يوجه به الاشبه المذكور ويفرق به بين العام المخصوص والذى اريد به الخصوص حيث قطع بمجازية الثانى واختلف فى مجازية الاول كما تقدم وكذا الوجه الثانى وان لم يوافق قول المصنف المذكور من احسن ما يوجه ويفرق به كما ذكر ويمكن حمل عبارة الشارح عليه وقد اختار الكورانى الاشبه المذكور لكنه علله بما لا يخفى ما فيه على المتامل حيث قال بعد عزو اختياره للمصنف ووالده وهو المختار عندى ثم قال ونحن نذكر الدليل على المختار وهو انه حقيقة فى الباقى ونشير الى الجواب عن شبهة المخالف فنقول اذا قيل جاءنى الرجال الا زيدا فقد اردنا بالرجال جميع الافراد قطعا والا لم يكن مستغرقا فلا يصح الاستثناء وهو باطل اجماعا واذا كان المراد الافراد باسرها فقد استعمل اللفظ فيما وضع له فيكون حقيقة وخروج بعض الافراد من الحكم لا دخل له فى كون اللفظ حقيقة او مجازا انتهى (واقول) لا يخفى ان الاستشهاد بصورة الاستثناء لا قوة له لانه مع عدم اثباته بدليل يجوز الفرق بينه وبين غيره كما تقدم نقله عن العضد وان من يذهب الى ان لفظ المستثنى منه مراد به ما عدا المستثنى مجازا كما سيأتى عن الاكثرين لا ينهض عليه شئ من هذه المقدمات التى اطنب بها وزعم القطع فيها الا ان جميعها ممنوعة عنده وعدم استغراق المستثنى منه لا يوجب عدم صحة الاستثناء مطلقا ثم اشتغل بتقرير ادلة بقية الاقوال والجواب عن ادلتها بما يحتاج الى التامل فليتامل فيه من اراد (قوله ان كان الباقى غير منحصر لبقاء خاصة العموم) اقول يرد عليه ان ما ادعاه من ان خاصة العموم عدم الانحصار ان اراد به عدم الانحصار فى الواقع لزم خروج ما لا يحصى من صيغ العموم عن اصل العموم كما لو قيل كل او جميع اهل القرية فعل كذا وكانوا فى الواقع مائة او كل او جميع رمان البستان اخذه زيد وكان مائة مثلا مع ان هذه الصيغ صيغ عموم بلا اشكال الا ان يخالف فى ذلك وهو فى غاية البعد وان اراد به عدم الانحصار باعتبار الدلالة فكل عام كذلك بالنسبة لاصل افراده ولباقيها بعد التخصيص ثم رأيت العضد قرر هذا القول بقوله قال يعنى الرازى معنى العموم حقيقة كون اللفظ دالا على امر غير منحصر فى عدد واذا كان الباقى غير منحصر كان عاما واجاب بقوله الجواب منع كون معناه ذلك اى

كونه دالا على غير منحصر بل معناه تناوله للجميع اى جميع ما يصلح له وكان للجميع وقد صار اقتصاره
اى للبعض لان البعض غير الكل فكان مجازا ولا يخفى ان هذا منشؤه اشتباه كون النزاع
فى لفظ العام او فى الصيغ اهـ اى لان تقريره انما هو فى لفظ العموم لا فى الصيغ التى
للعموم والبحث انما هو فى الصيغ قال السعد وهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض انتهى
(قوله وهو احسن) اى لانه مع كونه اخصر مستغن عن حذف المضاف الى التناول والاقتصار
اى اعتبار تناوله واعتبار الاقتصار عليه لان التناول والاقتصار معتبران لا اعتباران
(قوله واجيب بانه يعمل به الى ان يبقى فرد) فيه امران احدهما قال شيخنا العلامة هذا
الجواب غير دافع لدليل الاول اذ حاصل الدليل ان كل فرد يجوز ان يكون هو البعض المخرج
فلا يجوز العمل بالعام فى فرد واحد فضلا عن أكثر لقيام الاحتمال فى كل واحد فالاحتمال
المانع انما هو فى خصوصيات الافراد لا فى كميتها فبقاء واحد بل بقاء جميعها الا واحدا لا يرفع
الاحتمال فليتأمل انتهى (وأقول) بل هو دافع لذلك الدليل وتوجيهه ذلك ان قوله الا بعضهم
مثلا دل قطعا على خروج البعض ثم يحتمل تعدد ذلك البعض واعتبار خصوصية فيه ويحتمل
عدم ذلك فخروج بعض ما محقق وكون الخارج متعددا ومخصوصا فى الواقع مشكوك فيه
فعملنا بالمحقق والغينا المحتمل لانه ثبت بالعام تعلق الحكم بجميع الافراد والاصل عدم خروج
شئ منها فلا يخرج شئ منها الا بدليل اقوى من ظهور العام فعملنا بالمحقق لانه اقوى منه
وطرحنا المشكوك فيه لانه دونه هذا مقصود المجيب وان اجمل فى العبارة وقد يقرر التوجيه
بوجه آخر وهو ان لفظ البعض له مفهوم كلى صادق باى فرد فيكون ظاهرا فى اى فرد لان
اللفظ اذا اطلق كان ظاهرا فى مفهومه ومما يوضح ذلك انه مفرد له مفهوم كلى وقد اضيف
لمعرفة فيكون عاما بمعنى اى بعض مبهم لا بمعنى كل بعض لانه حينئذ ينافى المستثنى منه ويقتضى
رفعه بالكلية كما هو ظاهر وحينئذ فيخرج عن العهدة باى فرد ثم قضية هذا التوجيه أنه يجوز
ترك أكثر من فرد واحد حتى لو قيل اقتلوا المشركين الا بعضهم جاز ترك القتل بالنسبة لافراد
كثيرة وقضية الاول خلافه وهو الموافق لقول الشارح الى ان يبقى فرد ولما سيأتى عن المصنف
فى شرح المنهاج من قوله الى ان يبقى فرد واحد انتهى (فان قلت) لفظ البعض مجمل واجمال
المستثنى يوجب اجمال المستثنى منه فلا يمكن العمل به (قلت) لا نسلم انه مجمل بل هو عام كما تقرر
ومما يدل على عدم اجماله انه لما عقد الامام فى المحصول من العام المخصوص بدليل منفصل
مجهول ثم مثله بما اذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى قوله تعالى اقتلوا المشركين المراد منه
بعضهم لا كلهم قال القرافى فى شرحه لا بد ان يقال بعضهم معين اما لو قال بعضهم من غير
تعيين لم يكن مجملا بل يخرج عن العهدة بواحد لانه يصدق عليه انه بعض كسائر المطلقات
انتهى لكن ما دل عليه كلامه من انه من قبيل المطلق لا العام فيه نظر ويؤيد ذلك انه لو قيل
ابتداء اقتلوا بعض المشركين لم يكن فيه اجمال وكفى قتل واحد كما هو الظاهر فالحاصل ان
المراد بالمبهم ههنا ما لا اجمال فيه مما له ظاهر وكما نبه عليه الشارح بالمثال والابهام لا يستلزم
الاجمال والا كان قولك اكرم رجلا مجملا ولا يقوله عاقل كما هو ظاهر ثم مثل المولى التفتازانى
للمخصوص بمجمل بقوله هذا العام لم يرد به كل ما يتناوله او اقتلوا المشركين الا بعضهم انتهى

وفيه

وفى نسخة باعتبارى بلا
نون مضافا وهو احسن
(والاكثر مجاز مطلقا)
لاستعماله فى بعض ما وضع
له اولا والتناول لهذا البعض
حيث لا تخصيص انما كان
حقيقيا لمصاحبته للبعض
الآخر (وقيل) مجاز (ان
استثنى منه) لانه يتبين
بالاستثناء الذى هو اخراج
ما دخل انه اريد بالمستثنى
منه ما عدا المستثنى بخلاف
غير الاستثناء من الصفة
وغيرها فانه يفهم ابتداء ان
العموم بالنظر اليه فقط
(وقيل) مجاز (ان خص
بغير لفظ) كالعقل بخلاف
اللفظ والعموم بالنظر اليه
فقط (و) العام (المخصص
قال الاكثر حجة) مطلقا
لاستدلال الصحابة به من غير
نكير (وقيل ان خص بمعين)
نحو أن يقال اقتلوا المشركين
الا اهل الذمة بخلاف المبهم
نحو الا بعضهم اذ ما من فرد
الا ويجوز أن يكون هو
المخرج واجيب بانه يعمل
به الى ان يبقى فرد وما اقتضاه
كلام الآمدى وغيره من
الاتفاق على انه فى المبهم غير
حجة مدفوع بنقل ابن برهان
وغيره الخلاف فيه مع
ترجيحه انه حجة فيه

وفيه نظر ويعارضه ما تقرر عن القرافى الآن فرضه فيما اذا اريد بالمخرج معين فى الواقع وهذا بخلاف نحو الا ما يتلى عليكم فانه اشارة الى معين فى الواقع وهو ما يذكر فى المستقبل فما لم يذكر لم يعرف اذ ليس له ظاهر يمكن التمسك به وما لم يعرف لا يمكن العمل بالمستثنى منه لان الجهل بالمستثنى يوجب الجهل بالمستثنى منه واذا تقرر ذلك ظهر لك اندفاع ما اورده الشيخ وكون هذا الجواب دافعا للدليل المذكور وانه لا منافاة بين ما اعتمده المصنف هنا من حجية العام المخصوص ولو بمبهم كما اقتضاه كلامه وما اعتمده فى مبحث المجمل من اجمال نحو احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم خلافا لما يتوهم من المنافاة بينهما * والحاصل ان المبهم قسمان ماله ظاهر وهو محمل ما هنا وما لا ظاهر له وهو محمل ما يأتى وهذا الجواب اولى مما اجاب به الشيخ عن المنافاة بعد أن اوردها وذلك لاشتماله على التوجيه وتحقيق الفرق بين نحو الا بعضهم ونحو الا ما يتلى عليكم واثبات ظهور الاول عند الاطلاق بخلاف جوابه فانه لا يفيد شيأ من ذلك كما لا يخفى على المتأمل فيهما ثم يرد هنا بعد ذلك كله انه اذا كان نحو قوله الا بعضهم من العام فقد تعارض عموم المستثنى منه وعموم المستثنى فتخصيص الاول بالثانى والاكتفاء فى الثانى بفرد واحد دون الاول مشكل يحتاج الى مرجح الا ان يجاب بان المستثنى منه هو الاصل والمستثنى انما ذكر بالتبعية لتقييده والاصل اولى بالاعتبار فى نفسه وفى صفته او بما تقدمت الاشارة اليه من ان العموم فى المستثنى بمعنى اى بعض وفى المستثنى منه بمعنى كل واحد ويرد عليه ان هذا مسلم اذا كان التخصيص بطريق الاستثناء دون ما كان على وجه الاستقلال كما لو قيل اقتلوا المشركين وقيل قبله او بعده لا تقتلوا بعض المشركين الا ان يجاب بان اللائق بلفظ الجمع فى الاول ولفظ البعض فى الثانى اصالة جانب العموم ويبقى الكلام فيما لو قيل مثلا اقتلوا بعض المشركين وقيل أيضا لا تقتلوا بعض المشركين والظاهر انه يكفى فى كل منهما مطلق البعض ثم ظهر لى ضعف ذلك كله وعدم الحاجة اليه بل يكفى فى الجواب ان المفهوم من ذكر البعض عدم استغراق الجملة فليتأمل * والامر الثانى ان الكمال اطال هنا بما حاصله ان قول الشارح واجيب بانه يعمل به الى ان يبقى فرد يدل على انه قد قيل بذلك اعنى انه يعمل به الى ان يبقى فرد وان ذلك مرضى عند المصنف وانه ليس كذلك اذ لم يقل احد بذلك وانما ابداه المصنف احتمالا واستدل على ذلك بعبارة المصنف فى شرح المختصر وفيها ولو قيل يحتج به الى ان يبقى فرد فلا يحتج به فيه كان على ضعفه اوجه انتهى (واقول) اما اعتراضه بانه لم يقل احد بذلك فيرده ان قول الشارح واجيب اكثر ما يدل على ان غيره اعنى غير الشارح اجاب بذلك ولا دلالة فيه على خصوص المجيب ولا انه غير المصنف وهذا الذى دل عليه صحيح فان غير الشارح اجاب بذلك وهو المصنف على انه يحتمل ان غير المصنف أيضا اجاب بذلك ولم يطلع عليه المصنف ولا الكمال ومن حفظ حجة على من لم يحفظ والاعتراض بمجرد الاحتمال غير صحيح فاخذه من عبارة شرح المختصر انه لم يقل بذلك احد وبناء اعتراضه على ذلك ليس فى محله واما اعتراضه بان هذا غير مرضى عند المصنف فهو مبنى على التقصير والوقوف مع عبارة شرح المختصر التى حكاها وعدم مراجعة غيرها او امعان التامل والا فعبارة المصنف فى شرح المنهاج مصرحة بان هذا الجواب مرضى عنده حيث قال ويتجه عندى ان يقال يحتج به الى ان

(وقيل) حجة (ان خص بمتصل) كالصفة لما تقدم فى انه حينئذ حقيقة من ان العموم بالنظر اليه فقط بخلاف المنفصل فيجوز ان يكون قد خص به غير ما ظهر فيشك فى الباقى (وقيل) هو حجة فى الباقى (ان انبأ عنه العموم) نحو فاقتلوا المشركين فانه ينبئ عن الحربى لتبادر الذهن اليه كالذمى المخرج بخلاف ما لا ينبئ عنه العموم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانه لا ينبئ عن السارق لقدر ربع دينار فصاعدا من حرز كما لا ينبئ عن السارق لغير ذلك المخرج اذ لا يعرف خصوص هذا التفصيل الا من الشارع فالباقى فى نحو ذلك يشك فيه باحتمال اعتبار قيد آخر (وقيل) هو حجة (فى اقل الجمع) ثلاثة او اثنين لانه المتيقن وما عداه مشكوك فيه لاحتمال أن يكون قد خص وهذا مبنى على قول تقدم انه لا يجوز التخصيص الى اقل من اقل الجمع مطلقا (وقيل غير حجة مطلقا) لانه لاحتمال أن يكون قد خص بغير ما ظهر يشك فيما يراد منه فلا يتبين الا بقرينة قال المصنف والخلاف فى ان لم نقل انه حقيقة

يبقى فرد واحد فلا يحتج به انتهى وعبارته فى جمع الجوامع الذى هو مشروح الشارح مصرحة بان محصل هذا الجواب مرضى عنده حيث نقل الحجية مطلقا عن الاكثر وبدأ بها وحكى غيرها الذى منه التفصيل بين ان يخص بمعين فيحتج به او بمبهم فلا حكاية الاقوال المرجوحة وذلك صريح فى ان الارجح عنده الحجية وان خص بمبهم وحينئذ يحتاج لهذا الجواب على ما تبين فيه فتحصل من ذلك ان المصنف مشى على هذا الاطلاق فى جمع الجوامع وعلى هذا الجواب المناسب لما مشى عليه فى جمع الجوامع فى شرح المنهاج فاى اشكال مع ذلك على الشارح والله الموفق (قوله فان قلنا ذلك احتج به جزما) اقول فيه نظر لان المعنى الذى تمسك به من نفى الحجية مطلقا موجود بتقدير كونه حقيقة أيضا كما هو ظاهر ولا يخفى ان ظاهر كلامهم خلاف ما قاله المصنف والظاهر ان ما قاله من بحثه كما يفهمه تعبيره فى شرح المنهاج بقوله يشبه ان هذه المسئلة مفرعة على قول من يقول العام المخصوص مجاز وان من قال غير ذلك احتج به هنا لا محالة انتهى فليتأمل (قوله فى حياة النبى) اى فى زمان حياته (قوله فى قوله) لم يقل فى قولهم او فى قولهما لان غير ابن سريج تبع له فى هذا القول ويحتمل تعلق فى قوله يتبعه (قوله بان الاصل) اى المستصحب (قوله لان التمسك بالعام اذ ذاك بحسب الواقع فيما ورد لاجله من الوقائع وهو قطعى الدخول) اقول فيه امران الاول انه اراد بقوله بحسب الواقع دفع ما يورد من امكان ورود العام فى حياته عليه الصلاة والسلام بدون واقعة أو على واقعة ثم ترد واقعة اخرى يراد العمل به فيها لكن للباحث منع كلية هذه الدعوى فرب عام لا يكون واردا على واقعة او يكون واردا على واقعة ثم ترد اخرى يراد العمل به فيها (فان قلت) يتصور ارادة التمسك بالعام بعد وفاته عليه افضل الصلاة والسلام أيضا فى واقعة الورود فينبغى القطع حينئذ بجواز التمسك خلافا لاطلاق المصنف جريان الخلاف (قلت) لا نسلم تصوره وذلك لان الواقع فى حياته عليه افضل الصلاة والسلام يمتاز عن الواقع بعدها بخصوص ذى الواقعة وزمانها فالموجود بعد واقعة اخرى لا واقعة الورود ثم رأيت شيخ الاسلام قال ما نصه لا يخفى ان الدليل اخص من المدلول لانه انما يتناول التمسك بالعام فيما ورد لاجله فى حياة النبى دون التمسك به فيما بعده من الوقائع فى حياته ودون التمسك بما ورد لا على واقعة فى حياته وغاية ما يوجه به كلامه على بعد أن يقال الحق بما تناوله الدليل غيره مما ذكر طرد اللباب انتهى (واقول) لا يخفى ما فيه فان قوله دون التمسك به فيما بعده الخ ان اراد به انه اذا اريد التمسك بالعام فيما وقع بعد حياته عليه افضل الصلاة والسلام مما هو نظير ما وقع فى حياته كان هذا من محل الوفاق ففيه نظر لان هذه واقعة اخرى غير واقعة الورود واما الحاقها بواقعة الورود طرد اللباب فان بناه على انها قطعية الدخول أيضا فهو ممنوع والا لم يتجه الالحاق وما ذكره من الحاق ما ورد لا على واقعة بما تناوله الدليل ففى غاية الاشكال اذ لا يقطع بالدخول فى شئ من صور هذا بخصوصه كما لا يخفى فالوجه انه لو وقع فى حياته عليه افضل الصلاة والسلام الاستدلال بالعام فى واقعة اخرى غير ما ورد العام عليها او ورد العام فى حياته عليه افضل الصلاة والسلام لا على واقعة أن يجرى فى ذلك هذا الخلاف لان الدخول فى ذلك ظنى ولو وقعت حادثة فى حياته عليه افضل الصلاة والسلام فورد العام عليها ولم تفعل الا بعد وفاته لكون فعلها على التراخى فالوجه القطع بجواز

فان قلنا ذلك احتج به جزما (ويتمسك بالعام فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم قبل البحث عن المخصص) اتفاقا كما قاله الاستاذ ابو اسحق الاسفراينى (وكذا بعد الوفاة خلافا لابن سريج ومن تبعه فى قوله لا يتمسك به قبل البحث لاحتمال المخصص واجيب بان الاصل عدمه وهذا الاحتمال منتف فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم لان التمسك بالعام اذ ذاك بحسب الواقع فيما ورد لاجله من الوقائع وهو قطعى الدخول لكن عند الاكثر كما سيأتى

التمسك

التمسك بالعام فيها قبل البحث لان دخولها قطعي وهو ظاهر والامر الثاني ان كون مورد العام قطعي الدخول انما يمنع التخصيص واخراجه من حكم العام لكنه لا يمنع النسخ بل النص الخاص القطعي مما يقبل النسخ فان اراد بقوله يتمسك بالعام قبل البحث عن المخصص ان التمسك به لا يتوقف على البحث عن المخصص لكنه يتوقف على البحث عن غيره وان كان ذلك غير مفهوم من عبارته فلا فائدة حينئذ في الحكم بالتمسك قبل البحث عن المخصص لان المراد على هذا بحسب المعنى انما هو امتناع التمسك قبل البحث وان اراد أن التمسك لا يتوقف على البحث مطلقا فهو مشكل مع احتمال الناسخ والقطع بالدخول لا يمنع النسخ فانهم إنما اتفقوا على عدم وجوب البحث نظرا لعدم امكان التخصيص فلا فائدة في البحث اذ المقصود به ليس الا طلب المخصص وهو ممتنع لكن قضية النظر الى ذلك ان لا يتفقوا على عدم الوجوب لافادة البحث عن الناسخ لامكانه اللهم الا ان يجاب بانه نادر فلم يلتفتوا اليه فالحاصل ان التخصيص وان كان كثيرا بل غالبا لكنه غير ممكن هنا فلم يجب البحث عنه والنسخ وان كان ممكنا لكنه نادر فلم يلتفت الى احتماله فليتأمل (قوله وما نقله الآمدي وغيره من الاتفاق على ما قاله ابن سريج مدفوع بحكاية الاستاذ والشيخ ابي اسحق الخلاف فيه) اعترضه الكمال بانهما انما حكياه عن الصيرفي ومن حكى الاتفاق لم يعتد بقوله الصيرفي بعد علمه به فقد قال امام الحرمين في البرهان بعد حكاية قول الصيرفي وهذا عندنا غير معدود من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد الى آخر ما أطال به الكمال (واقول) قال المصنف في شرح المنهاج هل يجوز ان يستدل بالعام قبل البحث عن المخصص فيه مذهبان احدهما الجواز وهو قول الصيرفي واليه مال الامام والثاني المنع وهو قول ابي العباس بن سريج واعلم أن اثبات الخلاف في هذه المسئلة على هذا الوجه هو ايراد الامام يعني الرازي وجمهور اتباعه وادعى جمع من المتأخرين ان ذلك غير معروف بل باطل محتجين بان الذي قاله الغزالي فمن بعده كالآمدي وغيره انه لا يجوز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص اجماعا قالوا وليس خلاف الصيرفي الا في وجوب اعتقاد عمومه قبل دخول وقت العمل به واذا ظهر مخصص تغير الاعتقاد هكذا نقله عنه امام الحرمين ثم الآمدي وغيره واشتهرت هذه المقالة حتى تواعت الالسن بان هذا المكان من غلطات الامام (وانا اقول) قد سبق الامام الى هذا النقل الثقة الثبت الشيخ ابو اسحق الشيرازي فقال في شرح اللمع ما نصه اذا وردت هذه الالفاظ الموضوعة للعموم هل يجب اعتقاد عمومها عند سماعها والمبادرة الى العمل بمقتضاها أو يتوقف فيها اختلف اصحابنا فقال ابو بكر الصيرفي يجب اعتقاد عمومها في الحال عند سماعها والعمل بموجبها انتهى وكذلك الاستاذ ابو اسحق في اصوله الذي انتخبه والدي ايده الله ولفظه قيل يلزم وقيل لا يلزم ويعرض على الاصول الممهدة لجواز ان يكون فيها ما يخصصه وافاد الاستاذ أن الخلاف ليس الا فيما بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم اما اذا ورد في عهده وجبت المبادرة الى الفعل على عمومه وقد بان بهذين النقلين ان ما نقله الامام غير مستنكر وهو اولى وأوجه من القول بايجاب اعتقاد العموم على جزم ثم حين ظهور المخصص يتغير الاعتقاد فانه مذهب في غاية السقوط لا وجه له ولا حاصل تحته قال امام الحرمين انه عندنا غير معدود من

وما نقله الآمدي وغيره من الاتفاق على ما قاله ابن سريج مدفوع بحكاية الاستاذ والشيخ ابي اسحق الخلاف فيه وعليه جرى الامام الرازي وغيره ومال الى التمسك قبل البحث واختاره البيضاوي وغيره وتبعهم المصنف وهو قول الصيرفي كما نقله عنه الامام الرازي وغيره واقتصر الآمدي وغيره في النقل عن الصيرفي على وجوب اعتقاد العموم قبل البحث عن المخصص وعلى قول ابن سريج لو اقتضى العام عملا مؤقتا فضاق الوقت عن البحث هل يعمل بالعموم احتياطا او لا خلاف حكاه المصنف عن حكاية ابن الصباغ

مباحث العقلاء ومضطرب العلماء قال وانما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناد انتهى وهذا بخلاف القول بالعمل بالعام ابتداء فانه ذو وجه ظاهر وجيه انتهى كلام المصنف في شرح المنهاج باختصار وهو مصرح كما ترى بان الذى حكاه الاستاذ والشيخ ابو اسحق عن الصيرفي هو العمل بالعام وان الذى رده في البرهان ليس هو هذا بل هو وجوب اعتقاد العموم على جزم وهو كذلك فان هذا هو الذى في البرهان ولفظه مسئلة اذا وردت الصيغة الظاهرة في اقتضاء العموم ولم يدخل وقت العمل بموجبها فقد قال ابو بكر الصيرفي من ائمة الاصول يجب على المتعبدين اعتقاد العموم فيها على جزم ثم ان كان الامر على ما اعتقدوه فذاك وان تبين الخصوص تغير العقد وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء الخ انتهى وحينئذ فاستدلال الكمال على ان من حكى الاتفاق لم يعتد بقول الصيرفي بقوله فقد قال امام الحرمين الخ في غير محله لان الذى قاله امام الحرمين انما هو رد القول بوجوب الاعتقاد على جزم لا القول بوجوب العمل الذى حكاه عن الصيرفي هذان الاستاذان الجليلان ووافقهما الفخر واتباعه وابن احدهما من الآخر على انه لو صح عدم اعتداد حاكي الاتفاق عورض باعتداد هذين الاستاذين ومن وافقهما فلله در هذا الشارح (فان قلت) القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث الذى مشى عليه المصنف ينافي ما مشى عليه في مبحث البيان الآتي من جواز تأخير البيان عن وقت الورود (قلت) لا نسلم ذلك وانما ينافيه لو لزم بناؤه على منع تاخير البيان وليس كذلك بل هو جائز بنائه على مدرك آخر بجامع الجواز هنالك وهو ان العام دليل ظاهر يحتمل المعارض والاصل عدمه فلا يترك الظاهر بمجرد الاحتمال (فان قلت) فلا فائدة في القول بجواز تاخير البيان (قلت) بل من فوائده فيما نحن فيه كون العموم ظنيا لا قطعيا فتثبت له احكام الظنيات والحاصل ان جواز تاخير البيان غايته انه يوجب احتمال المخصص وذلك لا ينافي ظهور العموم وقيام الظن به فيعمل به كسائر الظنيات وبما تقرر يندفع ما زعمه الكمال من أن موافقة المصنف الصيرفي هنا تناقض ما ارتضاه في مبحث البيان الآتي من جواز التأخير عن وقت الورود فليتامل (قوله مدفوع) قال شيخنا الشهاب اى نقله لا منقوله كما هو ظاهر العبارة اه (واقول) فيه نظر والذى يظهر صحة ظاهر العبارة ومعنى دفع منقوله الذى هو الاتفاق المذكور عدم الاعتداد به والتعويل عليه لعدم تحقق ثبوته في الواقع بسبب الحكاية المذكورة بل تعلق الدفع بنقله ليس الا باعتبار المنقول لتحقق نفس النقل قطعا فليتأمل (قوله ثم تركه لانه ليس خلافا في اصل المسئلة) اقول اى وذكره كما كان اولا يفهم انه خلاف في اصل المسئلة وبه يعلم اندفاع اعتراض شيخنا الشهاب بقوله لا يخفى ان ذكره عقب ما مر في المتن كما صنع المصنف اولا يقتضي ان يكون خلافا في اصل المسئلة فكان واجب الحذف لذلك لا لمجرد كونه ليس خلافا في اصل المسئلة انتهى ووجه اندفاعه انه لم يعلل بمجرد كونه ليس خلافا في اصل المسئلة غاية الامر أنه حذف مقدمة من التعليل لوضوحها من السياق (بقي) أن هذا لا يقتضي تركه مطلقا فهلا ذكره تفريعا على المقابل كانه من تفريعاته الحسنة (قوله واشتهار كلام الائمة) اي على ذلك العام (قوله المخصص قسمان) قال الكوراني لما فرغ من بيان التخصيص واحكامه شرع فيما يحصل به التخصيص وهو في التحقيق ارادة المتكلم ويطلق على الدال على تلك الارادة حقيقة

وذكره هنا اولا بقوله وثالثها ان ضاق الوقت ثم تركه لانه ليس خلافا في اصل المسئلة (ثم يكفي في البحث) على قول ابن سريج (الظن) بان لا مخصص (خلافا للقاضي) ابي بكر الباقلاني في قوله لا بد من القطع قال ويحصل بتكرير النظر والبحث واشتهار كلام الائمة من غير ان يذكر احد منهم مخصصا (المخصص)

اى المفيد للتخصيص (قسمان الاول المتصل) اى مالا يستقل بنفسه من اللفظ بان يقارن العام (وهو خمسة)

عرفية عندهم حتى لا يفهمون من المخصص الا المعنى الثانى فذكر المصنف انه قسمان متصل وهو خمسة اقسام استثناء وشرط وصفة وغاية وبدل البعض وقسم بعض الفضلاء الى المستقل وغيره ثم قسم المستقل وغيره وأراد بغير المستقل ما يتعلق بصدر الكلام وهذا اولى مما ذكره المصنف لان الاتصال ليس بواجب لا لفظا ولا زمانا وتلك العبارة توهمه انتهى كلامه وفى النسخة الواقعة لى سقم (واقول) مجرد الانقسام الى المستقل وغيره لا ينافيه كلام المصنف ولذا حمله الشارح عليه حيث قال الاول المتصل اى ما يستقل بنفسه من اللفظ بان يقارن العام انتهى فاشار الى ان المراد بالمتصل ما يفتقر الى اتصاله بغيره وهو معنى غير المستقل لكن قوله بان يقارن العام قد يقتضى خلاف ذلك لصدقه بقوله اقتلوا المشركين لا تقتلوا اهل الذمة فان قوله لا تقتلوا اهل الذمة مخصص مقارن للعام مع ان الظاهر أنه ليس من المتصل اللهم الا ان يريد بقوله بأن يقارن العام معنى بان يحتاج الى مقارنته لعدم تأتى انفراده عنه فيخرج ما ذكر لانه لا يحتاج الى مقارنته لتأتى انفراده عنه وان اتفقت مقارنته له فى الزمن ثم رأيت قول شيخنا الشهاب قوله بأن يقارن العام كانه قيد لافادة المتصل التخصيص انتهى فليتأمل والاوجه ان قوله بان يقارن العام تصوير للاتيان بالمتصل لانه لما اريد به غير المستقل لم يتصور الاتيان به الا مع المقارنة لكن يحتمل ان يراد المقارنة ولو لمعناه بأن تقارن ارادة الاخراج وان تأخر الدال عليه وسيأتى عن مقتضى كلام العضد ما يوافقه فى غير الاستثناء لكن يخالفه ما يأتى للمصنف من تضعيف القول بجواز انفصال الاستثناء بشرط ان ينوى فى الكلام وما علل به اعنى الكورانى الاولوية من ان الاتصال ليس بواجب لفظا ولا زمانا قد يمنع بتصريح المصنف بوجوب الاتصال فى الاستثناء والشرط وتصريح غيره بذلك فى الباقى كما سيأتى بيانه واعلم ان ههنا امرين احدهما الاتصال فى الزمان بالنسبة لصاحب الكلام فى اتيانه به وهذا هو مراد المصنف وغيره بالاتصال الذى صرحوا بوجوبه كما ذكر وحاصله انه يشترط فى الاعتداد بهذه المخصصات اتيانه بها متصلة بما قبلها عادة فلو انفصلت فلا اثر لها والثانى الاتصال فى الزمان باعتبار وصوله الغير المتكلم وهذا ليس بشرط فان اراد بالاتصال الذى نفاه الاول فهو ممنوع او الثانى فهو مسلم ولا يجديه شيأ واما ما ذكره من ان المخصص فى الحقيقة هو الارادة فقد ذكره الامام وسيأتى ما فيه (قوله أى المفيد للتخصيص) اى الشئ المفيد لا اللفظ المفيد لما سيأتى انه يكون غير لفظ كالعقل والحس قال شيخ الاسلام اطلاق المخصص على الدليل المفيد لذلك مجاز شائع وان كان المخصص حقيقة هو فاعل التخصيص وقول الامام الرازى ومن تبعه انه حقيقة ارادة المتكلم فيه وقفة وكان ذلك سرى اليهم من قول المتكلمين الارادة صفة فى الحى توجب تخصيص احد المقدورين فى أحد الاوقات بالوقوع مع استواء نسبة القدرة الى الكل ومعلوم ان ذلك لا يستلزم ما قالوه اه وذكر الكمال نحوه وفيه أمور الاول انه قد يمنع دعوى المجازية بل هو حقيقة عرفية كما تقدم فى كلام الكورانى ويؤيده انه المتبادر عرفا من المخصص والثانى ان صريحه ان التفسير بالمفيد يخرج فاعل التخصيص وعلى هذا قال شيخنا الشهاب قوله أى المفيد احترازا عن الشخص المخصص انتهى وقد ينظر فى ذلك بان كلا من المخصص والمفيد للتخصيص يصدق على الفاعل نعم يستعمان على الاحتراز بملاحظة قوله قسمان الخ والثالث ان ما حكاه عن الامام ومن تبعه انه

حقيقة ارادة المتكلم ليس بعيد اذ ثبوت الحكم لبعض الافراد وانتفاؤه عن البعض الآخر فرع ارادة المتكلم ذلك اذ الوجه ان المراد بالمتكلم هنا صاحب الحكم وما جوزه من السريان المذكور غير لازم وبتقديره لا محذور فيه ولا يضر عدم الاستلزام المذكور بل تكفي المناسبة لذلك (قوله بمعنى الدال عليه) فيه امران الاول قال المولى التفتازاني وينبغي ان يعلم انا اذا قلنا جاءني القوم الازيدا فالاستثناء يطلق على اخراج زيد وعلى زيد المخرج وعلى لفظ زيد المذكور بعد الا وعلى مجموع لفظ الازيدا وبهذه الاعتبارات اختلفت العبارات في تفسيره فيجب انه يحمل كل تفسير على ما يناسبه من المعاني الاربعة انتهى وبه ينظر في قول شيخ الاسلام افاد به ان للاستثناء معنيين الخ بل ينبغي ان يقال ان للاستثناء معاني او اربعة معان والثاني انه ذكر الكمال انه نبه بهذا على ان المخصص هو الاستثناء بمعنى ادوات الاخراج (واقول) اقتصاره على مجرد كون ذلك تنبيها على ماذكر لا يفيد كبير فائدة بل لابد من توجيه كون المخصص هو الاستثناء بمعنى الادوات لا بمعنى الاخراج والا فللقائل ان يقول ما المانع من ابقائه على ظاهره أعني ان يكون بمعنى الاخراج اذ الاخراج يفيد التخصيص لانه يستلزمه فان اخراج بعض افراد العام عن حكمه يستلزم قصر الحكم على الباقي وهو التخصيص فعلم ان الاخراج ليس عين التخصيص بل هو مستلزم له (فان قيل) يمنع من ابقائه على ظاهره وصفه بالاتصال فان الكلام في المخصص المتصل (قلت) بعد تسليم ان الاخراج نفسه لا يوصف بالاتصال يوصف به باعتبار الدال عليه (فان قيل) هذا تكلف (قلت) بعد التسليم هو من التكلف الشائع مع موافقته الظاهر من اتحاد معنى الضمير ومرجعه وان كان الاستخدام من المحسنات البديعية (قوله بالا او احدى اخواتها) اقول ظاهر العبارة غير شامل للاخراج بنحو استثنى واخرج على لفظ المضارع فان كان كذلك فهو ملحق بالاخراج بها في الحكم (قوله صادرا) دفع به توهم تعلق من متكلم واحد باخراج وهو فاسد اذ المتكلم مخرج على اسم الفاعل لا مخرج منه وقوله مع المخرج منه دفع به توهم ما تصدق به العبارة من كون الاخراج منها من متكلم واحد والمخرج منه من متكلم آخر وهو عكس المطلوب بهذا القيد (قوله من متكلم واحد) قال الكوراني قد اختلف في اعتبار الاستثناء هل يشترط صدوره مع صدور الكلام من متكلم واحد وكلام المصنف دال على ان المختار هو الاول وليس كذلك لان الكلام صدور جزأيه اعني المسند والمسند اليه لا يجب من متكلم واحد على ما اختاره بعض المحققين من النحاة (ثم هنا تدقيق آخر) وهو ان القائل الازيدا بعد قول من قال جاء الرجال مستلزم للحكم بالمجيء على من عدا زيدا بلا ريب واذا حكم فالاستثناء لم يقع الا في ذلك الكلام المقدر غايته لم يذكر للعلم به فاشتراط متكلم واحد لا وجه له اذ لم يتصور من متكلمين وما ذكروه كلام ظاهري لا غناء فيه اه (أقول) أما قوله وليس كذلك لان الكلام الخ فهو ليس بشيء لانه بالغ في الرد على مختار المصنف ولم يزد في استناده في ذلك على نقله اختيار خلافه عن بعض المحققين من النحاة ومن المعلوم المكشوف حتى للصبيان ان مجرد اختيار بعض المحققين خلاف مختار المصنف لا يرد مختاره لان مجرد قول عالم لا يرد قول عالم آخر ولو ساغ ذلك عند العقلاء لانعكس الحال وساغ رد مختار بعض المحققين باختيار المصنف خلافه اذ ليس رد مختار المصنف بمختار غيره أولى من العكس على هذا التقدير على انه لا يلزم

احدها (الاستثناء) بمعنى الدال عليه (وهو) اى الاستثناء نفسه (الاخراج) من متعدد (بالا او احدى اخواتها) نحو خلا وعدا وسوى صادرا ذلك الاخراج مع المخرج منه (من متكلم واحد وقيل مطلقا) فقول القائل الازيدا عقب قول غيره جاء الرجال استثناء على الثاني لغو على الاول

من اختيار ذلك في الكلام اختياره في الاستثناء سواء جعلنا الخلاف فيه من جهة اللغة
أو من جهة الاصطلاح اذ كل منهما أمر نقلي والقياس فيه ضعيف فتامل ذلك واعجب من
هذا الكلام الخالي عن التأمل وعن الجري على القوانين وقل انا لله وانا اليه راجعون * وأما
التدقيق الذي ذكره وأطنب فيه فالرد به من الطراز الاول لانه لم يزد في اثباته على مجرد الدعوى
كما ترى مع انه يمكن رده أما أولا فما ادعاه من عدم وقوع الاستثناء الا في كلام مقدر ممنوع كليا
لم لا يمكن ان يأتي كل من المتكلمين بما نطق به قاصدا ربطه بما نطق به الآخر من غير اعتبار
تقدير ولا تعويل عليه واذا جاز اعتماد المتكلم في تمام كلامه على المقدر مع انه ليس مقصودا بالمرة
الا باعتبار توقف ما نطق به عليه وارتباطه به من حيث المعنى والا فهو غير صادر عنه جاز
ان يعتمد فيه على ما نطق به غيره ولما أورد بعض الفضلاء اشكالا وصفه بانه صعب وهو ان
في القرآن محذوفات لا يتم المراد بدون تقديرها والمقام قد يقتضي تقدير لفظ بعينه وقد لا يقتضي
وللعالم بالقرآن ان يقدر ما يحتاج اليه من غير نكير فالمحذوفات في كلام الله المقدرة لا شك انها
كلام البشر لان القرآن كلام قديم متواتر نازل من الله بتوسط الملك فيلزم ان يكون الكلام
القديم المعجز محتاجا الى الحادث الغير المعجز وهو ظاهر البطلان والمركب من المعجز وغير المعجز
غير معجز والمركب من القديم والحادث حادث والتزام ان هذا القدر من الاحتياج ليس
بنقص في كلام الله ولا يخرجه عن كونه كلام الله التزام أمر ظاهر البطلان اهـ اجاب شيخنا
الشريف بقوله ما نقول هذا القدر من الاحتياج ليس بنقص بل نقول فيه كمال الكمال
والبلاغة والنقص اللغوي غير مضر اهـ اي لافادة الكلام المقصود مع الاختصار ودلالة
السياق والقرائن على المحذوف فقد اتفق المستشكل والمجيب على ان المحذوف ليس من كلام
الله مع توقف المعنى عليه وهذا مما يؤيد ما قلناه وان كان في بعض مقدمات المستشكل ما لا يخفى
وذلك لتوجه المنع على قوله والمركب من المعجز وغير المعجز غير معجز فان مجموع القرآن معجز مع
انه مركب من المعجز كالثلاث آيات وغير المعجز كالآية والآيتين وكل سورة منه معجزة مع انها
مركبة من المعجز وغيره فيما زاد على الثلاث ومن اجزاء كل منهما غير معجز مطلقا وقوله والمركب
من القديم والحادث حادث فان القرآن ليس هو مجموع المركب من القديم والحادث بل هو القديم
فقط فان قيل قد علم الله ذلك الحادث وأراد معناه مع معنى ذلك القديم لتوقفه عليه قلنا هذا انما
يستلزم كونه معلوما له لا كونه كلاما له كسائر المعلومات له على أنه لا يخفى ما وقع فيه المستشكل
بقوله والتزام أن هذا القدر من الاحتياج ليس بنقص في كلام الله الى قوله ظاهر البطلان ان
اعتقد ما أفاده هذا الكلام نعم استدل الدماميني في شرح التسهيل على استحالة صدور الكلام
من متكلمين بان كل كلام مشتمل على نسبة أحد طرفيه الى الآخر والنسبة أمر نفساني لا يقبل
التجزي ولا يقوم الا بمحل واحد اهـ وهذا يجري مثله هنا فنظير ما احتج به ويمكن دفعه بانه لا يلزم
من صدور الكلام من متكلمين تجزي النسبة الواحدة الشخصية ولا قيامها بمحلين بل يقوم بذهن
كل من المتكلمين نسبة شخصية فالقائم بذهن أحدهما غير القائم بذهن الآخر بالشخص
كما لو تكلم كل من شخصين بكل الكلام المعين فانه يقوم بذهن كل منهما نسبة شخصية وما نحن
فيه بمنزلة كلامين اذ يجوز كون كل من المتكلمين قد اعتبر ما نطق به الآخر ولاحظ ربطه بما

ولو قال النبي صلى الله عليه وسلم الا أهل الذمة عقب نزول قوله تعالى فاقتلوا المشركين

نطق به هو كما يعتبر ربط المقدر بما نطق به والمنازعة فى امكان ذلك بلا برهان مما لا يلتفت اليها غاية ما فى الباب انه لم يثبت للمجموع الصادر منهما حكم الكلام المتعدد لعدم تعدده حقيقة وتعدد النسبة الشخصية لا يقتضى تعدد الكلام حقيقة مع اتحاد أجزائه ولا ينافى اتحاده وحينئذ فادعاء من الاستحالة ممنوع وأما ثانيا فسلمنا عدم وقوع الاستثناء الا فى كلام مقدر لكن ذلك لا ينافى امكان اعتبار المجموع الصادر من المتكلمين وجعل تصريح أحدهما باحد الجزأين قائما مقام تصريح الآخر به حتى يترتب عليه الاحكام المتعلقة بالالفاظ التى لا يكتفى فيها بالمقدرات كما فى الطلاق فقد تقرر فيه عند الشافعية انه لو قال قائل لزوجته أنت ونوى طالق أو طالق ونوى أنت لم يقع طلاق أو قال أنت طالق ثلاثا ونوى الا واحدة وقع الثلاث أو قال الا واحدة ونوى قبله أنت طالق ثلاثا لم يقع شئ فلهذا أمكن اختلافهم هل يعتد بالاستثناء الصادر من متكلم آخر فيثبت له حكم الاستثناء أو هو لغو لا يترتب عليه ذلك ويترتب على الخلاف ما لو وكل من يطلق زوجته ثلاثا الا واحدة فقال الوكيل أنت طالق ثلاثا وقال الموكل الا واحدة أو بالعكس فعلى الاول يعتد بذلك وعلى الثانى هو لغو وأما ثالثا فحيث قيل بعدم اشتراط اتحاد المتكلم وان كان فى غاية الضعف أو البطلان كان لتصريح المصنف باشتراط اتحاد المتكلم توطئة لحكاية ذلك القول ودفعا لتوهم الموافقة عليه لو سكت عن ذلك وجه فى غاية الحسن وكان الاعتراض عليه فيه ليس الا من التغيير فى الوجوه الحسان فزعم الكورانى انه لا وجه له هو الذى لا وجه له وقد ظهر مما قررناه انه لم يزد فى هذا الاعتراض على ضمه الى ركة اللفظ وسماجته فساد المعنى (قوله كان استثناء قطعا) قال شيخنا الشهاب أى اتفاقا فانه من متكلم واحد وهو الله سبحانه ولعل هذا على القول بانه لا يجوز له الاجتهاد انتهى (وأقول) الحامل له على هذا الترجى التعليل المذكور لكن الظاهر عدم اختصاصه بالقول المذكور لان اجتهاده على القول بجوازه لا يكون الا مطابقا للحق أو لا يقر الا على ما هو الحق منه على الخلاف فى المسئلة فهو على هذا القول بمنزلة المبلغ بل هو مبلغ فى المعنى فالاستثناء هنا أيضا من متكلم واحد بحسب المعنى وهو الله سبحانه (قوله ويجب اتصاله عادة) أى لاحقيقة وفيه أمران * الاول ان من أدلة ذلك ورد الاقوال الآتية انه لو صح انفصال الاستثناء لما قال صلى الله عليه وسلم من حلف على شئ ثم رأى غيره خيرا منه فليعمل به وليكفر عن يمينه فلو جاز الانفصال لم يوجب التكفير عينا بل قال فليستثن أو يكفر لانه لا حنث مع الاستثناء بل ذكره أولى لانه أسهل وأيضا لو جاز الانفصال لما ثبتت الاقرارات والطلاق والعتق لعدم الجزم بثبوت شئ منها لجواز الاستثناء المنفصل وأيضا لو جاز الانفصال لم يعلم صدق خبر ولا كذبه أصلا لجواز استثناء يرد عليه يصرفه عن ظاهره الى ما يصير به صادقا وان كان ظاهره كذبا وبالعكس قال السعد وما يقال انه وجبت الكفارة لكونها انفع وثبتت احكام الاقرارات لوجود القرينة على عدم الاستثناء ليس بشئ لانه اذا جاز تأخير الاستثناء ولو بعد حين لم يصح الحكم بوجوب الكفارات وثبوت أحكام الاقرارات لجواز الاستثناء مادام المكلف حيا اهـ * والثانى انه صرح هنا بوجوب الاتصال وسيأتى التصريح بوجوبه فى الشرط أيضا وسكت عن وجوبه فى الباقى وقد قال المازرى التوابع وهى النعت والعطف

كان استثناء قطعا لانه مبلغ عن الله تعالى وان لم يكن ذلك قرآنا (ويجب اتصاله) أى الاستثناء بمعنى الدال عليه بالمستثنى منه (عادة) فلا يضر انقصاله بتنفس أو سعال

والتأكيد والبدل والشروط لاخلاف فى وجوب اتصالها انتهى وممن نقله عنه واقره عليه شارحا المحصول الاصفهانى والقرافى وحينئذ يحتاج للفرق بين التوابع حيث اتفق على وجوب اتصالها والاستثناء حيث اختلف فى وجوبه فيه لكن نفى الخلاف فى الشروط يخالف كلام المصنف الآتى وقياس ماذكر ان الباقى كالغاية كذلك هذا وسيأتى عن العضد مايقتضى الفرق بين الاستثناء وبقية المخصصات بمافيه (قوله وعن ابن عباس الخ) عبارة المحصول وعن ابن عباس انه جوز الاستثناء المنفصل وهذه الرواية ان صحت فلعل المراد منها ما اذا نوى الاستثناء متصلا بالكلام ثم أظهر نيته بعده فانه يدين فيما بينه وبين الله تعالى فيما نواه وفى العضد كشنه قيل لايجب الاتصال لفظا بل يجوز الاتصال بالنية وان لم يتلفظ به كالتخصيص بغير الاستثناء وحمل بعضهم مذهب ابن عباس على هذا حتى لو قال بعد شهر أردت الا كذا سمع منه وذلك لان هذا ليس ببعيد ولو حمل على ظاهر قوله وهو جوازه مطلقا نواه أم لا لكان بعيدا جدا اه وقوله سمع منه ظاهر فى القبول ظاهرا وهو المتبادر من اطلاق نقلهم عن ابن عباس صحة الاستثناء وان طال الزمان وقضية قول الامام السابق فانه يدين الخ عدم القبول ظاهرا وفيه بعد على ظاهر المنقول عن ابن عباس ويحتمل ان ابن عباس يوافق ماعليه الفقهاء من قبول النية ظاهرا تارة وعدمه اخرى وقد تقدم فى الكلام على تعميم نحو لا أكلت وان أكلت مايعلم منه قياس قواعدنا فى ذلك (فان قلت) حمل كلام ابن عباس على ماتقرر ينافى قول المصنف الآتى وقيل يجوز بشرط ان ينوى فى الكلام لانه يقتضى الاطلاق فيما قبل هذا القول (قلت) لاينافيه أما على غير الرواية الاخيرة عنه فلعدم التقييد فى هذا القول بما قيد به ابن عباس وأما على الرواية الاخيرة فانما جمع المصنف بينها لعدم الاتفاق عليها وعدم تعينها عنه هذا واعلم ان قول العضد السابق كالتخصيص بغير الاستثناء يخالف ماتقدم لانه يقتضى الفرق بين الاستثناء وبقية المخصصات وانه يجوز فيها الاتصال بالنية وان لم يتلفظ به ولا يتجه الفرق بعدم استقلال الاستثناء لوجود ذلك فى غيره كالصفة والغاية وأما من جهة المعنى فاى فرق فى أكرم بنى تميم مثلا بين ان ينوى معنى العلماء وان ينوى معنى الا الجهال ثم رأيت الاصفهانى فسر الغير فى قول المختصر وقيل يجوز بالنية كغيره أى الاستثناء بقوله وهو التخصيص بالادلة المنفصلة اه فليتأمل (قوله وقيل سنة) بالجر اى الى سنة أو بالنصب كما هو المناسب لما بعده أى وقيل يجوز انفصاله سنة (قوله فى المجلس) أى مادام المجلس (قوله وقيل يجوز انفصاله بشرط ان ينوى فى الكلام) أى أولا أى قبل فراغه بدليل قوله لانه مراد أولا ثم قد يقال مقتضى ماقرره الفقهاء من نفع النية باطنا تارة وظاهرا أيضا تارة أخرى ان العبرة حينئذ بالنية ولا أثر للاستثناء فان وافقهم هذا القائل على ماذكر فلا أثر حينئذ للاستثناء بل المدار على النية فيؤثر ولو لم يوجد استثناء مطلقا وقد يكون أثره عنده القبول ظاهرا مطلقا اذا وجد الاستثناء فهو شرط عنده فى القبول كذلك أو يرى ان المؤثر الاستثناء بشرط تقدم النية فتقدمها شرط فى تأثيره فلا أثر لاحدهما وحده لكنه بعيد فى النية وحدها فليتأمل (قوله وقيل فى كلام الله فقط) قال فى البرهان وانما حملهم ذلك خيال تخيلوه من كلام المتكلمين الصائرين الى ان الكلام الازلى واحد وانما الترتيب من جهات الوصول الى المخاطبين فلو تأخر الاستثناء فذلك فى السماع

(وعن ابن عباس) يجوز انفصاله (الى شهر وقيل سنة وقيل أبدا) روايات عنه (وعن سعيد بن جبير) يجوز انفصاله الى (أربعة أشهر وعن عطاء والحسن) يجوز انفصاله (فى المجلس وعن مجاهد) يجوز انفصاله الى (سنتين وقيل) يجوز انفصاله (مالم يأخذ فى كلام آخر وقيل) يجوز انفصاله (بشرط ان ينوى فى الكلام) لانه مراد أولا (وقيل) يجوز انفصاله (فى كلام الله تعالى فقط) لانه تعالى لايغيب عنه شئ

وانتفهم دون الكلام وهذا غلط لان الكلام ليس فى الكلام الازلى بل فى العبارات التى تبلغنا وهى فى حكم كلام العرب ولا يوجد فيه تأخر الاستثناء اه (قوله فهو مراد له أولا) قد يقال كان قياس ذلك ان لا يتقيد ذلك بكلام الله وأن يكون المدار على النية أولا أى قبل فراغ الكلام كما هو القول السابق على هذا والفرق بان من لازمه تعالى ارادته أولا بخلاف غيره ليس فيه كبير قوة كما لا يخفى (قوله وقد ذكر المفسرون الخ) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب كأنه استدلال للاخير خاصة ويصلح أيضا دليلا لقول عطاء والحسن اه (أقول) ويمكن ان يستدل به لما قبل الاخير ايضا * والثانى قال الكورانى والحق أنه لا دليل فيه لانه يصلح ان يكون صفة أو حالا اه (واقول) مازعمه ليس بحق لانه اذا جاز الانفصال فى الصفة ومنها الحال فليجز فى الاستثناء لاستوائهما فى عدم الاستقلال وفى الاخراج فى المعنى بل الجواز فى الاستثناء أولى بدليل الاختلاف فى وجوب اتصاله والاتفاق على وجوب اتصالها كما تقدم عن المازرى بما فيه ونظير ذلك ما سيأتى من استدلال ابن عباس رضى الله عنهما فانه بالقياس لا بالنص على ان الحالية لا تنافى الاستثناء فانهم أعربوا غير الاستثنائية حالا كما تقرر فى محله وانما الوجه فى دفع الاستدلال بذلك ان المعتبر الاتصال بحسب الوجود لا بحسب الاعلام والاستثناء فى هذه الآية متصل بحسب الوجود وان انفصل بحسب الاعلام لكن اذا قلنا بالمشهور من حدوث الالفاظ يلزم تأخر الاستثناء فى كلام الله بزمان كبير عن تحقق معنى الاستثناء فانه ازلى وحينئذ فقياسه الجواز فى كلام غيره تعالى اذا نوى أولا اذ لا فرق فى المعنى فليتأمل ثم ان أراد الكورانى بما ذكره التعريض بقول المحقق المحلى فى معرض الاستدلال وقد ذكره المفسرون الخ فأنت خبير بسقوط هذا التعريض لان المحقق انما حكى ذلك استدلالا للقول الاخير المرجوح ولم ينتصب لاختياره وقد اشتهر انه لا تعترض الحكاية (قوله كما قرأه) وجه الشبه فى أمثاله الوجود (قوله ونحوه) هو عطف على ماروى وفيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب يريد أى بقوله ونحوه ما سلف من الاقوال عن غير ابن عباس اه وظاهر قوله من الاقوال الخ جميع الاقوال المذكورة وفيه نظر بالنسبة للاخيرين فان هذا الاصل لا يناسبهما كما لا يخفى وبذلك يشعر تعبيره بقوله ونحوه دون قوله وغيره وتعليل الاخيرين دون غيرهما * الثانى انه كيف يصح تعليق هذا الاصل بالنحو المذكور مع قوله كما روى عنه أى عن ابن عباس فان معناه انه روى عن ابن عباس انه استدل بهذا الاصل الذى هو قوله تعالى ولا تقولن الخ ومعلوم انه لم يستدل على اقوال غيره التى هى المراد بالنحو المذكور كما تقرر الا ان يجاب بان المراد ان هذا الاستدلال لما صلح لاقوال غيره فكأنه روى عنه فيكون قوله كما روى عنه مستعملا فى معناه الظاهر بالنسبة لاقواله وفى معناه التشبيهى بالنسبة لاقوال غيره أو بان المراد كما روى عنه فى أقواله ونحوها فى معناها فيكون ذلك أصلا فيه أيضا أو بان المراد فى أقواله فيكون المراد تقييده وان أطلق لفظا (قوله كما روى عنه) أى على الوجه الذى روى عن ابن عباس (قوله قوله تعالى) قد يقال قد تبين من تقريره ان الاصل المذكور ليس قوله تعالى المذكور بل هو القياس على ما افاده ويجاب بان اصل المقيس عليه اصل للمقيس فى الجملة (قوله ولا تقولن الخ) قال البيضاوى أى لا تقولن لاجل شئ تعزم عليه انى فاعله فيما تستقبله الا بان يشاء الله اى

فهو مراد له أولا بخلاف غيره
وقد ذكر المفسرون ان قوله
تعالى غير أولى الضرر نزل
بعد لا يستوى القاعدون
من المؤمنين الى آخره فى
المجلس وقرأه نافع وغيره
بالنصب أى على الاستثناء
كما قرأه أبو عمرو وغيره
بالرفع أى على الصفة والاصل
فيما روى عن ابن عباس
ونحوه كما روى عنه قوله
تعالى ولا تقولن لشئ انى
فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله
واذكر ربك اذا نسيت أى
اذا نسيت قوله ان شاء الله

الاملتبس ابمشيئته (قوله ومثله الاستثناء) اشارة الى ان الاستدلال بالقياس على ما فى الآية لا بنفس الآية (قوله وتذكرت) قال شيخنا الشهاب لو لم يقدر الشارح هذا للزم أن يكون وقت النسيان ظرفا للتذكر وهو فاسد فهو ظرف للنسيان والتذكر معا انتهى وقوله ظرفا للتذكر الاولى للذكر أى ذكر ان شاء الله ووجه الفساد ان ذكر ان شاء الله ينافى نسيانه فلا يتصور اتحاد وقتهما وقوله فهو ظرف للنسيان والتذكر معا فالمعنى ان ذكر ان شاء الله يكون فى الوقت الجامع للنسيان ثم التذكر وذلك صادق بكونه فى وقت التذكر (قوله فاختلفت الآراء فيه) ينبغى ان المراد بالنسبة لابن عباس آراؤه لا آراء غيره فى الفهم عنه بدليل قول الشارح السابق روايات عنه فالمراد بالآراء هنا آراء ابن عباس وآراء أصحاب الاقوال المذكورة وقوله من غير تقييد أى من اصحاب تلك الآراء أى من غير اعتبار التقييد بان اعتبروا عدمه وليس المراد مجرد سكوتهم عن التقييد وقوله توسعا علة تركهم التقييد وينبغى ان المراد التوسع لدليل قام عندهم والا فترك التقييد الواقع فى النص بلا دليل مما لا يسوغ (قوله فقوله) قال شيخنا الشهاب مبتدأ أى مشيئة ربك خبره قال البيضاوى عامة الفقهاء على خلافه يعنى قول ابن عباس قال لانه لو صح ذلك لم يتقرر اقرار ولا طلاق ولا عتاق ولم يعلم صدق ولا كذب ثم قال ويجوز ان يكون المعنى واذكر ربك بالتسبيح والاستغفار اذا نسيت الاستثناء مبالغة فى الحث عليه اه (أقول) قوله أى مشيئة ربك خبره ينبغى أن تكون خبريته على تقدير القول أى نقول فى تفسيره أو فى حقه أى مشيئة ربك (قوله بان لا يكون المستثنى فيه بعض المستثنى منه) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب يرد عليه الاستثناء فى قوله تعالى لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى فانه منقطع وهو بعض الموت وقيل متصل وضميرفيها للآخرة والموت أول أحوالها اه (وأقول) هو متوجه الا ان يكون المراد ان لا يكون بعض المستثنى منه مع ملاحظة كونه مذوقا فى الجنة واعلم انه يرد على عبارة الشارح المذكورة أمثلة كثيرة أيضا لا تشملها عبارته مع أنها من المنقطع منها قوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ فان المستثنى وهو القتل خطأ بعض المستثنى منه وهو القتل مع انقطاع الاستثناء اللهم الا ان يجعل المستثنى منه القتل عمدا كما هو المناسب للنفى المذكور وفى شرح المحصول للاصفهانى فى هذا المثال انه يمكن أن يكون الاستثناء من الجنس أى فيكون متصلا لان قتل الخطا بعض افراد القتل وتلزم الاباحة بمعنى رفع الاثم اه وقوله وتلزم الاباحة أى المفهومة من الاخراج من قوله وما كان فهذا جواب سؤال مقدر وقوله بمعنى رفع الاثم أى لا بمعنى الاهدار وعدم الضمان * والثانى قال شيخنا الشهاب أيضا فى الهاء من قوله فيه هذا الضمير راجع الى الاستثناء بقطع النظر عن المنقطع اه (أقول) وجه ذلك أن المقصود بيان ما يعرف به فلو فرض كونه منقطعا كما هو قضية رجوع الضمير للمنقطع كان معروفا فلا حاجة لبيان ما يعرف به واعلم ان الذى ينبغى ان يراد بالبعض فى هذا المقام ما يشمل الجزئى والجزء بحسب ما يقتضيه حكم الكلام (قوله لفظ الاستثناء متواط) جعل محل الخلاف لفظ الاستثناء وهو قضية كلام جماعة لكن أنكره فى التلويح وذكر ان محل الخلاف الصيغ وان لفظ الاستثناء حقيقة فيهما بلا خلاف (قوله من غير اخراج) أى من المنطوق فلا ينافى الاخراج من مفهوم الكلام عرفا كما تقرر فى محله

ومثله الاستثناء وتذكرت فاذكره ولم يعين وقتا فاختلفت الآراء فيه على ما تقدم من غير تقييد بنسيان توسعا فقوله واذكر ربك أى مشيئة ربك (أما) الاستثناء (المنقطع) بان لا يكون المستثنى فيه بعض المستثنى منه عكس المتصل السابق المنصرف اليه الاسم عند الاطلاق نحو ما فى الدار أحد الا الحمار (فثالثها) أى الاقوال لفظ الاستثناء (متواط) فيه وفى المتصل أى موضوع للقدر المشترك بينهما أى المخالفة بالا أو احدى اخواتها حذرا من الاشتراك والمجاز الآتيين والاول الاصح انه مجاز فى المنقطع لتبادر غيره أى المتصل الى الذهن والثانى انه حقيقة فيه كالمتصل لانه استعمل فى الاستعمال ويحد بالمخالفة المذكورة من غير اخراج وهذا القول بمعنى قوله (والرابع مشترك) بينهما

وهذا القيد لاخراج المتصل (قوله فهو مكرر) أجاب المحشيان بان الظاهران مراد المصنف
بالقول الثانى ماحكاه الشيخ أبو اسحق ان الاستثناء من غير الجنس لايصح حقيقة ولا مجازا وان
قال العضد لانعرف خلافا فى صحته لغة (قوله ولما كان فى الكلام الاستثنائى شبه التناقض)
أقول فيه امور * الاول انه ينبغى تقييده بالاستثناء المتصل فان التناقض المذكور لايظهر
فى المنقطع نحو جاء القوم الا الحمير وكانه اعتمد على ماقدمه من ان المتصل هو المنصرف اليه
الاسم عند الاطلاق وان الاصح انه حقيقة فيه مجاز فى المنقطع ثم رأيت ابن الحاجب فى المنتهى
أشار الى ذلك حيث عبر عن هذا الخلاف الآتى بقوله قد اختلف فى تحقيق مدلول المفردات
فى الاستثناء المتصل الخ اه لكن ينبغى ان يعد من المتصل أو يجعل فى حكمه نحو له على عشرة
الاثوبا لان المعنى الاقيمة ثوب والاورد على التقييد بالمتصل بجريان شبه التناقض فيه وقد
يقال لاحاجة للتقييد بالمتصل لجريان شبه التناقض فى المنقطع أيضا باعتبار المفهوم فان معنى
جاء القوم الا الحمير جاء القوم ومايتعلق بهم الا الحمير كما تقرر فى النحو فقد أثبت الحمير فى ضمن
مايتعلق بهم ثم نفى صريحا * والثانى أنهم أطلقوا الكلام الاستثنائى وهو شامل لما اذا تقدم
المستثنى وقضيته توجه التناقض حينئذ أيضا وقد يقال لامانع منه فليتأمل * والثالث انه قد
يقال ان ذلك لايختص بالكلام الاستثنائى بل يجرى فى سائر المخصصات فقولك مثلا أكرم بنى
تميم ان جاؤك يشتمل على التناقض حيث يثبت غير الجائين منهم فى ضمن بنى تميم ثم ينفى بمفهوم القيد
وهو قوله ان جاؤك لكن هذا ظاهر على ماتقدم عن المصنف من ان العام المخصوص عمومه مراد
تناولا لاحكما وعن العضد فى الكلام على قول المصنف الاشبه أنه حقيقة من قوله وقد يقال
ارادة الاستغراق باقية الخ المقتضى ذلك أنه حقيقة وأنه مستعمل فى كمال معناه أما على أنه
مجاز وانه مستعمل فى بعض معناه فلا يتوجه سؤال التناقض اذ اللفظ على هذا لم يستعمل
فى كمال معناه وهذا بخلاف الاستثناء فان المستثنى منه فيه مستعمل فى كمال معناه ولابد على
مايفيده ماتقدم عن العضد والسعد فى الكلام على قول المصنف والعام المخصوص عمومه
مراد تناولا لاحكما وكان هذا هو السبب فى اقتصارهم على الاستثناء (قوله حيث يثبت
المستثنى فى ضمن المستثنى منه ثم ينفى صريحا) أقول هذا لايشمل الاستثناء من النفى فانه على
العكس من ذلك ينفى فيه المستثنى فى ضمن المستثنى منه ثم يثبت صريحا فهلا زادوا أو بالعكس
مثلا وكانهم اقتصروا على صورة الاثبات على وجه التمثيل (قوله ثم أخرجت ثلاثة) قال شيخنا
الشهاب يرد عليه مامر من أن العام المخصوص عمومه مراد تناولا لاحكما لايقال العدد ليس
بعام لانا نقول قدمر فى قوله والقابل له أعنى التخصيص حكم ثبت لمتعدد أن المراد بالعام
المخصوص غير العام المحدود فيما سبق صدر المبحث اه (وأقول) لايخفى ضعف هذا الايراد لان
الاخراج بالاستثناء لايمنع تناول المستثنى منه لجميع افراده ولهذا قال الشارح فى بيان المعنى
له على الباقى من عشرة أخرج منها ثلاثة فقوله من عشرة اخرج منها صريح فى استغراق
العشرة لآحادها مع الحكم بالاخراج منها اذ لايصدق عشرة اخرج منها ثلاثة الا اذا أريد بها جميع
آحادها وقال المولى التفتازانى تعليلا لشئ ذكره فى هذا المقام مانصه لان المركب سواء جعل
حقيقة فى المعنى الذى وقع الاسناد اليه أو مجازا لم يكن بد لمفرداته من الاستعمال فى معنى فيكون

فهو مكررا الا أن يريد بالمطوى
الثانى انه حقيقة فى المنقطع
مجاز فى المتصل ولا قائل بذلك
فيما علمت (والخامس الوقف)
أى لايدرى أهو حقيقة
فيهما أم فى احدهما
أم فى القدر المشترك بينهما
ولما كان فى الكلام
الاستثنائى شبه التناقض
حيث يثبت المستثنى فى ضمن
المستثنى منه ثم ينفى صريحا
وكان ذلك أظهر فى العدد
لنصوصيته فى احاده دفع ذلك
فيه ببيان المراد به بقوله
(والاصح وفاقا لابن الحاجب
ان المراد بعشرة فى قولك)
مثلا لزيد على (عشرة الا ثلاثة
العشرة باعتبار الافراد)
اى الآحاد جميعها (ثم
اخرجت ثلاثة) بقولك
الا ثلاثة

لفظ العشرة مستعملا فى كمال معناها والحكم بعد اخراج الثلاثة والالزم التناقض أو كون العشرة مجازا عن السبعة فليتأمل اه فتامل قوله فيكون لفظ العشرة الخ وفى حواشى التلويح الخسروية فى قوله لان العشرة التى أخرجت منها ثلاثة عشرة مانصه ان قيل هذه المقدمة ممنوعة كيف والثلاثة اذا أخرجت عن العشرة لاتبقى عشرة بل يحصل سبعة قلنا القيد خارج عن المقيد فالعشرة المقيدة بخروج الثلاثة عنها عشرة لاسبعة لان الاعداد أنواع متباينة فان قيل ماذكرته يقتضى أن لايصح الحمل فى قولنا السبعة عشرة خرج عنها ثلاثة قلنا المحمول هنا مجموع عشرة الاثلاثة اريد به السبعة مجازا والكلام فى العشرة المقيدة وظاهر ان المجموع غير المقيد فتدبر اه وكان الشيخ بنى على ان الاخراج منها ينافى تناولها لما أخرج منها وهو ممنوع أو ان القيد داخل لكنه مندفع كما تقرر (قوله ثم أسند) قال شيخنا الشهاب تارة أى أسند المسند وهو لزيد وأخرى ثم أسند أى الحكم (وأقول) يجوز أن يكون هذا الفعل تاما والمعنى ثم وقع الاسناد وقول الشيخ أى الحكم أى المحكوم به وقول المصنف تقديرا قال شيخنا أى هذا الترتيب فى التقدير لا فى اللفظ (قوله ولا نفى أصلا) كذا فى العضد فقال فلا ثمة الا اثبات واحد ولا نفى أصلا فلا تناقض لانه انما يتصور بتعارض اثبات ونفى انتهى قال المولى التفتازانى فى تقريره أى ليس فى هذا التركيب الا اثبات واحد هو للسبعة دون الثلاثة ولا نفى أصلا لا للسبعة ولا للثلاثة وهذا ينافى ماذكر من ان الاستثناء من الاثبات نفى اتفاقا على أنه لامعنى لسلب نفى الثلاثة لان التناقض انما توهم باثبات الثلاثة ضمنا ونفيها صريحا فاذا منع الاثبات اندفع التناقض لا يقال المراد أنه لانفى للسبعة أصلا لانه كلام لا حاصل له اذ التناقض انما يتوهم باثبات الثلاثة ونفيها دون السبعة اه (وأقول) هو ينافى القول بان الاستثناء من الاثبات نفى الذى سيأتى تصحيحه خلافا للحنفية من غير توقف لتلك المنافاة على الاتفاق عليه وحينئذ فقول المصنف والاصح وفاقا لابن الحاجب ان المراد بعشرة الخ لا يجتمع مع قوله الآتى والاستثناء من النفى اثبات وبالعكس خلافا لابى حنيفة اه لان ماهنا صريح فى انه لانفى فى الثلاثة وماسيأتى صريح فى ان فيها نفيا ولا مع قوله السابق والقابل له أى للتخصيص حكم ثبت لمتعدد لان هذا صريح فى انه لا اخراج باعتبار الحكم ضرورة تاخر الاسناد عن اخراج الثلاثه فلم يكن المخصوص الحكم اذ لم يسند الا الى الباقى بعد اخراج الثلاثة وماسبق صريح فى ان الاخراج باعتبار الحكم اللهم الا أن يجاب عن الثانى بان ماتقدم من ان التخصيص باعتبار الحكم انما هو بحسب الظاهر دون الحقيقة ولهذا قال العضد بعد أن قرر مختار ابن الحاجب الذى صححه المصنف بقوله والاصح وفاقا لابن الحاجب ان المراد الخ مانصه وعلى المذهب المختار يحتمل أن يقال انه أى الاستثناء تخصيص نظرا الى الحكم فانه للعام فى الظاهر والمراد الخصوص وأن يقال ليس بتخصيص اذ المفرد لم يرد به الا العموم كما كان عند الانفراد لم يغير الى تخصيص اه أما بحسب الحقيقة فلم يرد التخصيص على الحكم لانه انما تعلق بالباقى بعد الاستثناء مثلا وهذا هو المذكور هنا لكن هذا الجواب مع بعده مناف لقول الشارح هناك تنبيه بهذا على ان المخصوص فى الحقيقة الحكم اه الا أن يجاب بمنع المنافاة لان تخصيص الحكم يتحقق بتعلقه بالباقى بعد الاستثناء لان ايراد الحكم على بعض مدلول اللفظ المرتبط به قصر له

(ثم أسند الى الباقى) وهو سبعة (تقديرا وان كان) الاسناد (قبله) أى قبل اخراج الثلاثة (ذكرا) فكأنه قال له على الباقى من عشرة اخرج منها ثلاثة وليس فى ذلك الا الاثبات ولا نفى أصلا فلا تناقض (وقال الاكثر المراد) بعشرة فيما ذكر (سبعة

على بعض افراد العام اذلا يتوقف قصر الحكم على سبق تعميمه بل ذلك ليس الا رجوعا عن الحكم وهو غير معتبر فى التخصيص ويؤيد ذلك ما تقدم من جعل الشارح العام فى قول المصنف التخصيص قصر العام على بعض افراده صادقا بالعام المراد به الخصوص وأن يجاب عن الاول اما بمثل ذلك أيضا بان يقال ما يأتى من ان الاستثناء من الاثبات نفى هو بحسب الظاهر دون الحقيقة واما بانه حيث حكم بانه لا نفى كما هنا فهو باعتبار الدلالة على النسبة الخارجية وحيث حكم بثبوت النفى فهو باعتبار الدلالة على النسبة النفسية كما جمع بذلك العضد عند الكلام على أن الاستثناء من الاثبات نفى وبالعكس بين كلام الحنفية وكلام أهل العربية وأوضحه المولى التفتازانى فقال وحاول الشارح المحقق يعنى العضد توفيقا بين كلامهم وكلام أهل العربية مبنيا على ما سبق من أن الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة فى نفس الامر فان اعتبرت دلالته على النسبة الخارجية فلا نفى ولا اثبات فى المستثنى أى لا دلالة فى اللفظ على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وان اعتبرت دلالته على النسبة النفسية ففى الاستثناء سواء كان من الاثبات أو من النفى دلالة على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وهو عدم الحكم النفسى الثابت فى الصدر الخ ما اطال فيه وفى كلا الجوابين نظر لا يخفى بل هما منافيان لما سيأتى فى كلام الشارح وغيره فى بيان محل الخلاف وبما تقرر يظهر اشكال كلام الشارح فقوله وليس فى ذلك الا الاثبات ان أراد الاثبات للثلاثة لم يصح وهو ظاهر او للسبعة فلا دخل له فى جواب التناقض المذكور لانه انما جاء باعتبار اثبات الثلاثة ونفيها وقوله ولا نفى أصلا ان أراد لا نفى للسبعة فلا دخل له فى الجواب أو للثلاثة نافى ما سيأتى ان الاستثناء من الاثبات نفى أو لا نفى فيهما فلا دخل لسلب نفى السبعة فى الجواب وسلب نفى الثلاثة ينافى ما سيأتى ان الاستثناء من الاثبات نفى (فان قلت) يمكن التخلص من التناقض على وجه لا ينافى ما سيأتى وهو الاقتصار على دعوى سلب الاثبات عن الثلاثة اذ به يندفع التناقض كما تقدم فى كلام السعد والمنافاة لما سيأتى اذ لم يسلب النفى عنها (قلت) لا باس بذلك لولا انه قد يمنع من ذلك ان سلب الاثبات مبنى على تقدير الاخراج قبل الاسناد وذلك يقتضى سلب النفى أيضا عن الثلاثة الا أن يدعى ان تقدير سبق الاخراج للاسناد موضوع لسلب اثبات الثلاثة وسبق الاسناد وذلك الاخراج لفظ موضوع لنفى الثلاثة وفيه ما فيه فليتأمل (قوله والا ثلاثة قرينة) أى فليست للاخراج كما يفيده قول الشارح ووجه تصحيح الاول الخ وقوله ارادة الجزء أى السبعة وقوله مجازا حال من اسم الكل وقوله وقال القاضى عشرة الا ثلاثة أى مجموع هذا اللفظ المركب وقوله أى معناه أى وهو السبعة وقوله بازاء اسمين أى هو معنى لكل منهما وقوله مفرد وهو سبعة أى لفظ سبعة وقوله وهو عشرة الا ثلاثة أى مجموع هذا اللفظ فلفظ الا ثلاثة على هذا جزء الاسم فلا اخراج فيه ولا قرينة (قوله ولا يجوز الاستثناء المستغرق) قال السيوطى لو وقع ذلك فى الوصية نحو أوصيت له بمائة الا مائة صح وكان رجوعا عن الوصية أفتيت بذلك ثم رأيت فى كلام الاصحاب ما يساعده فتأمل اه وهو ظاهر لكن فى كلام الكمال ما يخالفه فانه قال واعلم ان محل الاجماع مقيد بامرين الى أن قال الثانى أن يكون الاستغراق

والا) ثلاثة (قرينة) لذلك تثبت ارادة الجزء باسم الكل مجازا (وقال القاضى) أبو بكر الباقلانى (عشرة الا ثلاثة) أى معناه (بازاء اسمين مفرد) وهو سبعة (ومركب) وهو عشرة الا ثلاثة ولا نفى أيضا على القولين فلا تناقض ووجه تصحيح الاول ان فيه توفية بما تقدم من ان الاستثناء اخراج بخلافهما (ولا يجوز الاستثناء (المستغرق) بان يستغرق المستثنى المستثنى منه أى لا أثر له فى الحكم فلو قال له على عشرة الا عشرة لزمه عشرة

بلفظ

(خلافا للشذوذ) اشار بذلك الى مانقله القرافى عن المدخل لابن طلحة فمن قال لامرأته أنت طالق ثلاثا الا ثلاثا انه لا يقع عليه طلاق فى احد القولين ولم يظفر بذلك من نقل الاجماع على امتناع المستغرق كالامام الرازى والآمدى (قيل ولا يجوز (الاكثر) من الباقى نحو له على عشرة الاستة فلا يجوز بخلاف المساوى والاقل (وقيل) لا الاكثر (ولا المساوى) بخلاف الاقل (وقيل) لا الاكثر (ان كان العدد) فى المستثنى والمستثنى منه (صريحا) نحو ما تقدم بخلاف غير الصريح نحو خذ الدراهم الا الزيوف وهى أكثر كذا حكى هذا القول فى شرحيه كغيره فى الاكثر وان شملت العبارة هنا حكايته فى المساوى (وقيل لا) يستثنى (من العدد عقدا صحيح) نحو له مائة الا عشرة بخلاف الا تسعة (وقيل) لا يستثنى منه (مطلقا) وقوله تعالى فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاما أى زمنا طويلا كما تقول لمن يستعجلك اصبر ألف سنة وكل قائل بحسب استقرائه وفهمه والاصح جواز الاكثر مطلقا وعليه معظم الفقهاء اذ قالوا لو قال له على عشرة الا تسعة لزمه واحد

بلفظ الصدر أومساويه كنسائى طوالق الانسائى وأوصيت له بثلث مالى الا ثلث مالى فلو كان الاستغراق بغيرهما لم يمتنع عند الحنفية الخ اه وهو صريح فى ان نحو أوصيت له بثلث مالى الا ثلث مالى من محل الاجماع على امتناع المستغرق وانه لا أثر له وقضية ذلك صحة الوصية واستمرارها وهو فى غاية البعد فان كان هذا التقييد وهذا التمثيل فى كلام الائمة فلا كلام والا فيمكن رد هذا المثال فليتأمل (قوله خلافا للشذوذ) يحتمل أنه مصدر على حذف المضاف أى خلافا لذى شذوذ أى لجمع قائل ذى انفراد بهذا القول الغريب الضعيف وأنه جمع شاذ أى شخص شاذ أى لاشخاص شاذين ومنفردين عن الجمهور بهذا القول الغريب الضعيف الا أن جمع فاعل على فعول مقصور على السماع ثم رأيت ماسيأتى عن شيخنا الشهاب فى المخصص المنفصل من انه مصدر بمعنى اسم الفاعل أو جمع شاذ (قوله ولم يظفر بذلك من نقل الاجماع الخ) قال الكمال فى الاعتراض به على حكاية الاجماع مع غرابته جدا وشذوذ ناقله نظر فقد قال القرافى ان الاقرب ان هذا الخلاف باطل لانه مسبوق بالاجماع اه (وأقول) بل الاعتراض صحيح لان مجرد غرابته وشذوذ ناقله لا يرفعه ومن حفظ حجة على من لم يحفظ والخلاف ينافى الاجماع وان ثبتت به غرابته وشذوذ ناقله ودعوى القرافى أقربية البطلان غير مسموعة منه ولهذا لم يلتفت اليها الشارح مع اطلاعه عليها بدليل حكايته عنه حكاية هذا الخلاف ودعواه المسبوقية بالاجماع لا دليل عليها فلا تعويل عليها على انه فى شرح المحصول لم يزد على اعتراضه حكاية الاجماع بهذا الخلاف حيث قال مانصه المسئلة الرابعة أجمعوا على فساد الاستثناء المستغرق قلنا نقل ابن طلحة فى مختصره المعروف بالمدخل اذا قال لامرأته أنت طالق ثلاثا الا ثلاثا قولين أحدهما أنه استثناء ينفعه والآخر يلزمه الثلاث اه ولو صح عنده هذا الاجماع وسبقه لم يسعه هذا الايراد وقال الاصفهانى نقل بعضهم عن كتاب لابن طلحة سماه بالمدخل قولين فى بطلانه وهو غريب ان صح اه وقول شيخ الاسلام قد ظفر به بعض من نقله كالقرافى فيه نظر لان القرافى مانقله بل حكاه عن نقله (قوله وقيل لا الاكثر ولا المساوى) من أدلته أن الدليل منع الاستثناء لانه انكار بعد اقرار خالفناه فى الاقل لانه قد ينسى فيبقى معمولا به فى غيره وأجيب بانا لا نسلم ان الدليل منعه وانه انكار بعد اقرار لانه بجملة واحدة للعلم أنه اسناد بعد اخراج فليس فيه حكمان مختلفان (قوله ان كان العدد صريحا) لم يرد العدد الاصطلاحى بل مايدل على معدود كما يصرح به قول الشارح بخلاف غير الصريح الخ (قوله أى زمنا طويلا) قال شيخ الاسلام تأويل للمستثنى والمستثنى منه انتهى ويؤيده تأخيره عنهما وكأنه على هذا جعلهما كناية عن الزمن الطويل لكن يلزم على هذا عدم الفائدة فى ذكر الاستثناء اذ يكفى فى الكناية ماقبله وقضية كلام الكمال أنه تفسير للمستثنى منه خاصة وبه جزم شيخنا الشهاب وقد يؤيده الاستشهاد الذى ذكره الشارح لكن يرد على هذا ان المستثنى ان جعل أيضا كناية عن الزمن الطويل فسد المعنى بل ربما كان الاستثناء حينئذ مستغرقا والا فلا فائدة فيه ولا حاجة اليه وهذا كله مما يضعف هذا القول بل يرده (قوله والاصح جواز الاكثر مطلقا) من أدلته أنه وقع فى القرآن استثناء الاكثر كما فى قوله تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين ومن ههنا للبيان لان الغاوين كلهم متبعوه فاستثنى الغاوين وهم أكثر من

غيرهم بدليل وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين اذ يدل على عدم ايمان الاكثر وكل من ليس بمؤمن غاو واذا ثبت جواز استثناء الاكثر فجواز استثناء المساوى أولى ومنها ان فقهاء الامصار اتفقوا على أنه لو قال على عشرة الا تسعة لم يلزم الا واحد ولولا أن استثناء الاكثر ظاهر فى وضع اللغة فى بقاء الاقل لامتنع الاتفاق عليه عادة واصار قوم ولو قليلا الى أنه تلزمه العشرة لكون الاستثناء لغوا لانه غير صحيح كما فى المستغرق فقول الشارح وعليه معظم الفقهاء اذ قالوا الخ يمكن أن يجعل اشارة الى الدليل الثانى (قوله والاستثناء من النفى) أى من ذى النفى وهو الكلام الذى دخله النفى كأن نفى فيه المحكوم به عن المحكوم عليه أو المستثنى منه الواقع فى كلام دخله النفى اثبات أى ذو اثبات أى دال عليه وبالعكس عطف على اثبات أى والاستثناء ملتبس بالعكس مما ذكر أى بالمخالفة له أى من الاثبات أى من ذى الاثبات وهو الكلام أو المستثنى منه المثبت نفى أى ذو نفى أى دال عليه خلافا لابى حنيفة وفيه أمور * الاول أنه ينبغى أن يلحق بالنفى ما فى معناه كالنهى والاستفهام الانكارى * والثانى ان الكورانى قال المشهور عند الشافعية ان كون الاستثناء من الاثبات نفيا متفق عليه عند الطائفتين وانما الخلاف فى العكس وهو كونه اثباتا من النفى وفى كتب الحنفية انه ليس من النفى اثباتا ولا من الاثبات نفيا وعبارة المصنف موافقة لما ذكرناه لانه أخر العكس ورتب عليه الخلاف انتهى (وأقول) الظاهر انه قلد فى نقل المشهور المذكور ما فى حواشى المولى التفتازانى تبعا للعضد وانه قصد بذلك الاعتراض على الشارح المحقق الخبير بحقيقة الحال حيث جعل الخلاف فى عبارة المصنف راجعا للشقين حيث قال عقب قول المصنف خلافا لابى حنيفة ما نصه فيهما وقيل فى الاول فقط انتهى وهذا الاعتراض كدعوى موافقة عبارة المصنف لما ذكره خطأ بلا شبهة فقد صرح المصنف فى منع الموانع برجوع الخلاف للامرين جميعا بل وبان الخلاف فى الاول محقق وفى الثانى مشكوك حيث قال ما نصه فصل وسألتم عن قولنا الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس خلافا لابى حنيفة وعندنا ان أبا حنيفة مخالف فى الموضعين وقدمنا ما الخلاف فيه محقق وآخرنا ما الخلاف فيه مشكوك لنبين انه مخالف فيهما جميعا وهذا من محاسن هذا الكتاب فانه لو عكس توهم متوهم أن قوله خلافا لابى حنيفة مقصور على الثانى ومراده ان يجعله شاملا للامرين انتهى نص المصنف بحروفه ومن قوله فانه لو عكس توهم متوهم الخ يعلم ان تمسك الكورانى فيما زعمه من موافقة عبارة المصنف له بتأخير العكس مجرد توهم لا يقال لم يقصد الكورانى الاعتراض على الشارح بل على المصنف فلا يرد عليه ما فى منع الموانع لانا نقول هذا يبطله قوله وعبارة المصنف موافقة لما ذكرناه مع انه لا يسوغ لمثله الاعتراض على المصنف فى مثل هذا الامر ولا التمسك فى مثل هذا الاعتراض بما فى الحواشى تبعا للعضد لما لا ريب فيه لمنصف من أن المصنف هو الثقة العمدة الحجة فى نقل هذا الفن وخلافياته المقدم فى ذلك على تلك الحواشى ونحوها وان كانت فى نهاية الجلالة لها ولمصنفها فتأمل * والثالث أن القرافى قال ما نصه قلت يوما للشيخ عز الدين بن عبد السلام رحمه الله ان الفقهاء التزموا قاعدتين فى الاصول وخالفوهما فى الفروع فقال لى ما هما قلت له المعرف باللام للعموم عندهم ولو قال الطلاق يلزمنى بغير نية لم يلزمه الا طلقة واحدة وهو خلاف القاعدة والثانية الاستثناء من

(والاستثناء من النفى اثبات وبالعكس خلافا لابى حنيفة) فيهما وقيل فى الاول فقط فقال ان المستثنى من حيث الحكم مسكوت عنه فنحو ما قام أحد الا زيد وقام القوم الا زيدا يدل الاول على اثبات القيام لزيد والثانى على نفيه عنه وقال لا وزيد مسكوت عنه من حيث القيام وعدمه

النفى اثبات ومن الاثبات نفى ولو قال والله لا البس ثوبا الا الكتان فقعد عريانا لم يلزمه شى ومقتضى قاعدة الاستثناء انه حلف على نفى ماعدا الكتان وعلى لبس الكتان ومالبس الكتان فيحنث فقال رحمه الله سبب المخالفة ان الايمان تتبع المنقولات العرفية دون الاوضاع اللغوية اذا تعارضا وقد انتقل اللام فى الحلف بالطلاق لحقيقة الجنس دون استغراق الجنس فلذلك كان الحالف لا يلزمه الا الماهية المشتركة فلا يزيد اللام له على الواحد وانتقل الا فى الاستثناء فى الحلف بمعنى الصفة مثل سواء وغير فمعنى حلفه والله لا البس ثوبا سوى الكتان أو غير الكتان فالمحلوف عليه هو المغاير للكتان والكتان ليس محلوفا عليه فلا يضره لبسه ولا تركه ثم توفى رحمه الله تعالى واتفق البحث مع قاضى القضاة تاج الدين فالتزم ان مذهب الشافعى رضى الله عنه انه يحنث اذا قعد عريانا وان الاعلى بابها والاستثناء من الاثبات نفى ومن النفى اثبات وأرانا نقلا فى ذلك انتهى كلام القرافى (وأقول) ماقاله قاضى القضاة تاج الدين من جهة الحكم ممنوع ومن ثم افتى الامام البلقينى فيمن حلف لايشكو غريمه الا من الشرع فترك الشكوى مطلقا بانه لا يحنث ولنا أن نلتزم ان الا فى المثال المذكور للاستثناء وان هذا الاستثناء اثبات على القاعدة ولا ينافى ذلك منع ماذكره التاج وذلك لان الاثبات بحسب المقصود من النفى وفى مقابلته والمقصود هنا من النفى هو منع نفسه من لبس الثياب فيكون المقصود من الاثبات هو اباحة لبس الكتان لنفسه لا التزام لبسه لان المقابل للمنع عدم المنع وهو الاباحة واما الالتزام فأمر زائد لا يدل عليه الكلام فلا يحنث بالترك فتأمله فانه حسن دقيق ثم رأيت فى بعض حواشى التلويح مايوافق هذا الجواب ثم رأيت التاج السبكى أطال فيه فى بعض تراجم حرف العين من طبقاته الوسطى ونقله عن والده فلله الحمد (قوله ومبنى الخلاف الخ) قال السيد الشريف اعلم ان الخلاف بين الامامين يعنى أبا حنيفة والشافعى فى أن الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس مبنى على ان الالفاظ هل هى موضوعة بازاء المعانى الذهنية أم الخارجية فان قلنا بالاول فلا يثبت للمستثنى فى الخارج حكم مخالف للحكم السابق سواء أكان الاستثناء من الاثبات أو النفى مثلا مدلول جاءنى القوم الا زيدا ان كان هو الصورة الذهنية وهى ايقاع النسبة الذهنية بين القوم الذهنى والمجىء الذهنى وقد أخرج زيد عن هذا الحكم الذهنى فلا دلالة فى اللفظ على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر فانه يجوز ان يرتفع الايقاع رأسا بل عدم مجىء زيد انما يكون بحكم البراءة الاصلية وهو عدم الدلالة على الثبوت لا بسبب دلالة اللفظ على عدم الثبوت وفى مثل ليس على الا سبعة لا يثبت شىء بدلالة اللفظ لغة بل للعرف وطريق الاشارة كما فى كلمة التوحيد حيث يحصل بها الايمان من المشرك بحسب عرف الشرع وان قلنا بالثانى فمدلوله وقوع النسبة بين القوم الخارجى والمجىء الخارجى وقد أخرج زيد عن هذا الحكم الذى هو الثبوت الخارجى فيلزم عدم مجىء زيد البتة لانه لا واسطة بين مجىء زيد وعدمه فى الخارج بخلاف مافى الذهن فانه يجوز ان يرتفع الحكم الذهنى وهو ايقاع النسبة الذهنية فتثبت الواسطة حينئذ ويمكن ان يقال ان الالفاظ موضوعة بازاء المعانى الذهنية وهى مدلولات الالفاظ بلا واسطة ولها متعلقات هى النسب والامور الخارجية وهى مدلولات لها بواسطة وهى المقصودة بالذات فالاستثناء اما ان يعود الى الاول وهو مختار

ومبنى الخلاف على ان المستثنى من حيث الحكم



أبي حنيفة رحمه الله تعالى واما ان يعود الى الثاني وهو مختار الشافعي رحمة الله عليه اه وقوله
ويمكن ان يقال الخ أى فلا يتعين بناء مختار الشافعي رحمه الله تعالى على ان الالفاظ موضوعة
بازاء المعاني الخارجية وكلام الشارح أقرب الى هذا من الاول كما لا يخفى وكان المعنى على هذا
عند الشافعي في نحو جاء القوم الا زيدا الحكم بمجيء من عدا زيد من القوم وبعدم مجيء زيد
وقد ذكر الامام هذا في المعالم فقال الاحكام الخارجية انما تثبت بواسطة الاحكام الذهنية فاذا
صرفنا الاستثناء الى الصور الذهنية أفاد بغير وسط أو الى الاحكام الخارجية لا يفيدها الا بوسط
قال القرافي في شرح المحصول بعد نقله ذلك يريد ان الانسان اذا قال قام القوم أو ما قام القوم
انما يفهم من ذلك ابتداء انه يعتقد ذلك ثم نقول ظاهر حاله الصدق فيكون زيد ليس قائما في
الخارج أو قائما فصار حكمنا بأنه قائم بعد حكمنا بان المتكلم اعتقد ذلك فاذا صرفنا الاستثناء
الى الاحكام الذهنية يكون معناه الحكم على كل أحد من القوم الا زيدا لا أحكم عليه في هذه
القضية فيكون غير محكوم عليه فيجوز ان يكون موافقا للمستثنى منه في حكمه وان يخالفه
ويكون الاستثناء انصرف لما هو مستغن عن الوسط واذا صرفناه للاحكام الخارجية صرفناه
لما هو محتاج للاحكام الذهنية وتوسطها والاستغناء عن الوسط أرجح ويرد عليه أن المتبادر في
العرف هو الاحكام الخارجية والاصل عدم النقل كما ان الاصل عدم الوسط فيتعارض
الاصلان ويبقى المبادرة سالمة عن المعارضة انتهى ثم قال اتفق العلماء أبو حنيفة وغيره على ان الا
للاخراج وان المستثنى مخرج وان كل شيء خرج من نقيض دخل في النقيض الآخر فهذه ثلاثة
أمور متفق عليها وبقي أمر رابع مختلف فيه وهو أنا اذا قلنا قام القوم فهنالك أمران القيام
والحكم فاختلفوا هل المستثنى مخرج من القيام أو الحكم به فنحن نقول من القيام فيدخل
في نقيضه وهو عدم القيام والحنفية يقولون هو مستثنى من الحكم فيخرج الى نقيضه وهو عدم
الحكم فيكون غير محكوم عليه فامكن ان يكون قائما وأن لا يكون فعندنا انتقل الى عدم
القيام وعندهم انتقل الى عدم الحكم وعند الفريقين هو مخرج وداخل في نقيض ما أخرج
منه فافهم ذلك حتى يتحرر لك محل النزاع والعرف في الاستعمال شاهد بأنه انما قصد اخراجه
من القيام لا من الحكم به ولا يفهم أهل العرف الا ذلك فيكون هو اللغة لان الاصل عدم النقل
والتغيير انتهى ولا يخفى انه يجوز ان يكون المراد بكونه مخرجا من القيام انه مخرج من القوم
باعتبار القيام وكأنه قيل وقع القيام ممن سوى زيد منهم ولم يقع من زيد وبكونه مخرجا من الحكم
أنه مخرج من القوم باعتبار الحكم وكانه قيل أحكم بالقيام لمن سوى زيد منهم ولا أحكم بشيء لزيد
فلا ينافي ما أطبقت عليه عباراتهم من جعل المستثنى منه هو المخرج منه القوم وفي المحصول
احتج أبو حنيفة رحمه الله تعالى بقوله عليه الصلاة والسلام لا نكاح الا بولي ولا صلاة الا بطهور
ولم يلزم منه تحقق النكاح عند حضور الولي ولا تحقق الصلاة عند حصول الوضوء بل يدل على
عدم صحتهما عند عدم هذين الشرطين انتهى قال الاصفهاني وجوابه ان ذلك يقتضي الصحة
عند وجود الطهارة بصفة الاطلاق لا بصفة العموم أى لا يقتضي ثبوت صحة الصلاة في جميع
صور الطهارة وان انتفى غيرها من الامور المعتبرة في صحة الصلاة انتهى لكن أورد صاحب
التنقيح منهم دليلين على أن الاستثناء في مثل لا صلاة الا بطهور لا يجوز ان يكون اثباتا وان كان

من النفي الاول انه لو كان اثباتا لكان معناه صلاة بطهور ثابتة أي صحيحة وقد ثبت ان النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلاة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلاة الملصقة بالطهور باطلة كالصلاة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك قال في التلويح وهذا في غاية الفساد للقطع بأن مثل قولنا أكرمت رجلا عالما لا يدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لا يحتاج الى شيء آخر غير مسلم في شيء من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بأن الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد في أن من حلف لا كرمن رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد واما من حلف لأجالس الا رجلا عالما لا يحنث بمجالسته عالمين وأكثر بناء على ان الوصف قرينة على ان المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لأجالس الا رجلا على ان القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون في العموم الاستغراق انتهى والثاني ان قوله لا صلاة سلب كلي بمعنى لا شيء من الصلاة بجائزة والسلب الكلي عند وجود الموضوع في قوة الايجاب الكلي المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من أفراد الصلوات غير جائزة الا في حال اقترانها بالطهور فيجب أن يتعلق الاستثناء بكل صلاة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلا طهور ضرورة انه لم يشترط الطهور الا في بعض الصلاة وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفي اثبات لزم تعلق اثبات ما نفي عن الصدر بكل فرد من أفراد الصلاة فيكون المعنى كل واحد من أفراد الصلاة جائزة حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر وأجاب في التلويح بقوله لقائل ان يقول ان الموضوع في صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها في سياق النفي ففي جانب الاستثناء يوجد أيضا ذلك الموضوع ولا يعم لكونه في الاثبات فيكون المعنى لا صلاة جائزة الا في حال الاقتران بالطهور فان فيما ينتفي هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شيء من الصلوات اذ نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي كما يقال ما جاءني أحد الا راكبا انتهى وبذلك كله يظهر صحة جواب الاصفهاني واعلم ان ابن الحاجب لما استدل على المدعى أعني ان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بالنقل عن أهل العربية فانه المعتمد في اثبات مدلولات الالفاظ ذكر العضد جوابا عن ذلك بما شرحه السعد في قوله وحاول الشارح المحقق توفيقا بين كلامهم أي الحنفية وكلام أهل العربية مبنيا على ما سبق من ان الخبر يدل على نسبة نفسية لها متعلق يعبر عنه بالنسبة الخارجية الواقعة في نفس الامر فان اعتبرت دلالته على النسبة الخارجية فلا نفي ولا اثبات في المستثنى أي لا دلالة في اللفظ على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وان اعتبرت دلالته على النسبة النفسية ففي الاستثناء سواء كان من الاثبات أو من النفي دلالة على ان للمستثنى حكما مخالفا لحكم الصدر وهو عدم الحكم النفسي الثابت في الصدر انتهى أي فالحنفية يحملون كلام أهل العربية على نفي الحكم النفسي كما صرح به العضد في عبارته أي فالمخالفة بين المستثنى والصدر بالحكم وعدم الحكم لا بالنفي والاثبات كما أفصح به صاحب النقود في تقرير عبارة العضد ثم قال السعد ثم ههنا بحث وهو أن ما ذكر لا يتاتى فيما هو العمدة في مأخذ الاحكام أعني الانشاء لعدم دلالته على النسبة الخارجية فيلزم ان لا يكون زيد في مثل أكرم الناس الا زيدا في حكم

المسكوت عنه بل محكوما عليه بعدم وجوب اكرامه بلا خلاف انتهى وكان وجه هذا اللزوم
انه ليس معنى قولنا أكرم الناس الحكم بايجاب الاكرام حتى يثبت للمستثنى نقيضه وهو عدم
الحكم بالايجاب فيكون مسكوتا عنه بل معناه نفس الايجاب فيثبت للمستثنى نقيضه وهو عدم
ايجاب الاكرام وذلك هو معنى قوله بل محكوما عليه بعدم ايجاب اكرامه أى بل اثبت له عدم
الايجاب الذى هو نقيض ما فى الصدر ولا يخفى ما فى محاولة العضد من مخالفة ظاهر كلام أهل
العربية ومخالفة المتبادر من الاستثناء كما تقدم عن القرافى وقد قال السعد قبل ما تقدم عنه
ويؤولون اى الحنفية كلام أهل العربية انه من الاثبات نفى انه مجاز تعبيرا عن عدم الحكم
بالحكم بالعدم لكونه لازما لكن انكار دلالة ما قام الا زيد أى بحسب الوضع على ثبوت القيام
لزيد يكاد يلحق بانكار الضروريات واجماع أهل العربية على أنه من النفى اثبات لا يحتمل
التأويل انتهى واعلم ان مبنى فى عبارة الشارح بمعنى البناء بدليل تعديته بعلى وان قضية كون
الاخراج من المحكوم به ان المراد بالحكم فى قول المصنف السابق والقابل له حكم ثبت لمتعدد
هو المحكوم به وان قوله من حيث الحكم كأنه احتراز عنه من حيث ذاته فانه من هذه الحيثية
مخرج من المستثنى منه من حيث نفسه لا من حيث المحكوم به ولا الحكم وان هذه الحيثية
لا تنافى قولنا السابق انه مخرج من القوم باعتبار القيام فانه مخرج من المستثنى منه لكن تارة
يلاحظ اخراجه من حيث ذاته وتارة من حيث الحكم ولا منافاة بين قوله من حيث الحكم
وقوله انه مخرج من المحكوم به لان اعتبار ملاحظة الحكم فى الاخراج صادق مع كون
الاخراج من نفس الحكم وكونه من المحكوم به (قوله وجعل الاثبات فى كلمة التوحيد بعرف
الشرع الخ) فيه ما تقدم فى كلام القرافى وأن الشارع أمر بالاتيان بهذه الكلمة من لم يعرف
الشرع ولولا ان الاثبات فيها معروف بغير الشرع ما حسن ذلك (قوله والاستثناآت
المتعددة) أى مع اتحاد المستثنى منه وبقى عكس ذلك وهو تعدد المستثنى منه واتحاد المستثنى
وسيأتى فى قوله والوارد بعد جمل متعاطفة كما قال الزركشى لا يقال سكت الاصوليون عن
عكس هذه المسئلة وهى ان يتعدد المستثنى منه ويتحد المستثنى لانا نقول هى مسئلة الاستثناء
عقب الجمل وسنذكرها انتهى وبقى الكلام فيما اذا تعددا معا وفيما يأتى نحوله على عشرة
وعشرة الا اربعة والا ثلاثة والا اثنين وينبغى أخذا من كلامهم الآتى وكلام الفقهاء رجوع
هذه المستثنيات لكل من العشرتين فيلزمه اثنان وعلى قياس ذلك يقال فيما اذا تعددت
المستثنيات بعد الجمل وقد يقال عبارة المصنف هنا صادقة بما اذا تعدد المستثنى منه أيضا وفيما
يأتى صادقة بما اذا تعدد المستثنى أيضا فلا حاجة الى زيادة ذلك عليها (قوله فللاول أى فهى
عائدة للاول) فيه أمران الاول قال شيخ الاسلام أى للمستثنى منه لا للاول من الاستثناآت
وان أوهمه كلامه اه (وأقول) لم يبال المصنف بمثل هذا الايهام لاندفاعه بالتأمل
اذ لا يتصور عود جميع الاستثناآت التى منها الاول للاول منها مع ان لفظ الاول أخصر من لفظ
المستثنى منه والثانى أن عبارة المصنف شاملة لما اذا استغرق غير الاول وهو ظاهر لان
المستثنيات اذا عادت للمستثنى منه مع استغراق غير الاول بدون عطف كما سيأتى فى كلام
الشارح فمع العطف أولى لان الرجوع مع العطف أقرب بدليل انه عند عدم الاستغراق تعود

مخرج من المحكوم به فيدخل فى نقيضه من قيام أو عدمه مثلا أو مخرج من الحكم فيدخل فى نقيضه أى لا حكم اذ القاعدة ان ما خرج من شئ دخل فى نقيضه وجعل الاثبات فى كلمة التوحيد بعرف الشرع وفى المفرغ نحو ما قام الا زيد بالعرف العام (و) الاستثناآت (المتعددة) أى ان تعاطفت فللاول) أى فهى عائدة للاول نحوله على عشرة الا أربعة والا ثلاثة والا اثنين فيلزمه واحد فقط (والا) أى وان لم تتعاطف

الى المستثنى منه مع العطف دون غيره فتأمل (قوله فكل لما يليه مالم يستغرقه) أقول فاعل يستغرق ضمير كل والهاء لما والتقدير فكل عائد لما يليه مدة عدم استغراق كل ما يليه وحينئذ فيرد عليه أنه يدخل فى منطوقه ما اذا استغرق غير الاول مع انه لا يعود كل لما يليه وما اذا استغرق الاول فقط مع انه لا يعود كل لما يليه على غير القول الثانى من الاقوال الثلاثة المحكية فى ذلك فتأمله ويرد على الشارح ان قوله فان استغرق كل ما يليه الخ بيان للمفهوم مع أن ما عدا استغراق كل لما يليه من جملة المنطوق كما ظهر مما بيناه ويجاب بانه أراد بيان الاعم من المفهوم دفعا لما يتوهم من ظاهر المتن فى الصورتين الاخيرتين أعنى استغراق غير الاول واستغراق الاول (قوله فان استغرق كل ما يليه بطل الكل) أقول نحو له على عشرة الا عشرة الا عشرة (قوله وان استغرق غير الاول نحو له على عشرة الا اثنين الا ثلاثة الا أربعة عاد الكل للمستثنى منه فيلزمه واحد فقط) أقول فيه أمور الاول انه يمكن توجيه ذلك بانه لما تعذر رجوع المستثنيات بعضها البعض رجعت للاصل وهو المستثنى منه تصحيحا للكلام بقدر الامكان * والثانى ان قياس ماذكر فى المثال أنه لو قال له على عشرة الا أربعة الا ستة لزمه ستة لان الكل يعود للمستثنى منه فتكون الاربعة مستثناة من العشرة بفضل ستة فتكون الستة مستثناة منها استثناء مستغرقا فيبطل ولا يقال تلزمه عشرة لان مجموع الاستثناء بن عشرة فهو مستغرق للمستثنى منه وذلك لانه لا يجمع المفرق لا فى المستثنى ولا فى المستثنى منه كما تقرر فى الفروع ومن هنا ينظر فى جواب العضد كابن الحاجب عن استدلال الشافعية على الرجوع للجميع بانه لو قال على خمسة وخمسة الا ستة كان للجميع اتفاقا فكذا فى غيره من الصور دفعا للاشتراك والمجاز حيث قال الجواب أولا الى ان قال وثانيا انه انما رجع الى الجميع ليستقيم اذ لو رجع الى الاخيرة لم يستقم أى للاستغراق انتهى فان قضية هذا الجواب انه مع الرجوع للجميع يجمع الخمستان فيكون الاستثناء من العشرة والا فالاستغراق بحاله مع أن المقرر انه لا يجمع المفرق ولعل هذا قول ضعيف * والثالث ان استغراق غير الاول شامل للاستغراق بالزائد كما فى مثاله وبالمساوى نحو له على عشرة الا ثلاثة الا ثلاثة قال الزركشى بعد نقله هذا التعميم عن المحصول والمنهاج وهو فى الزائد صحيح وفى المساوى معارض بان الثانى يكون تأكيدا كما قاله الرافعى فى الاقرار انتهى وعلى هذا فتمثيل الشارح بالاستغراق بالزائد لعله للاحتراز عن هذا والرابع انه شامل أيضا لما اذا استغرق بعض غير الاول دون البعض نحو له عشرة الا اثنين الا ثلاثة الا واحدا اذ يصدق انه استغرق غير الاول وقضيته أن يعود الكل للمستثنى منه فيلزمه أربعة فى هذا المثال ويحتمل ان يحمل قوله غير الاول على العموم فيخرج ما اذا استغرق البعض دون البعض كما فى هذا المثال فيعود غير المستغرق لما قبله وما عداه للمستثنى منه فيلزمه فى هذا المثال ستة لان الواحد مستثنى من الثلاثة يبقى اثنان يخرجان مع الاثنين المستثنى الاول من العشرة يبقى ستة ولم أر فى ذلك شيأ فليراجع (قوله والاستثناء الوارد بعد جمل متعاطفة عائد للكل) فيه أمران * الاول قال فى التلويح لا خلاف فى جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف فى الظهور عند الاطلاق فمذهب الشافعى رحمه الله تعالى انه ظاهر فى العود الى الجميع ومذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى انه ظاهر فى العود

(فكل) منها عائد (لما يليه مالم يستغرقه) نحو له على عشرة الا خمسة الا أربعة الا ثلاثة فيلزمه ستة لان الثلاثة تخرج من الاربعة يبقى واحد يخرج من الخمسة تبقى أربعة تخرج من العشرة تبقى ستة فان استغرق كل ما يليه بطل الكل وان استغرق غير الاول فنحو له على عشرة الا اثنين الا ثلاثة الا أربعة عاد الكل للمستثنى منه فيلزمه واحد فقط وان استغرق الاول فقط نحو له على عشرة الا عشرة الا أربعة قيل يلزمه عشرة لبطلان الاول لاستغراقه والثانى تبعا وقيل أربعة اعتبارا لاستثناء الثانى من الاول وقيل ستة اعتبارا للثانى دون الاول (و) الاستثناء (الوارد بعد جمل متعاطفة) عائد (للكل) حيث صلح له لانه الظاهر مطلقا (وقيل ان سيق الكل لغرض) واحد عاد للكل نحو حبست دارى على أعمامى ووقفت بستانى على أخوالى وسبلت سقايتى لجيرانى الا ان يسافروا

الى الاخيرة لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضميرأ واسم اشارة ويحتمل أن يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذى هو شرط الاستثناء * الثانى ان عود الاستثناء الى ماقبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة الى العود الى غيرها انتهى (وأقول) لقائل ان يمنع ان القرب والاتصال المذكورين يقتضيان ظهور العود الى الاخيرة دون غيرها وأن يمنع تأثير حيلولة الاخيرة بسبب انقطاعها فانه ان أريد ان هذه الحيلولة مانعة من الصحة فباطل لما تقدم من أنه لا خلاف فى جواز العود للجميع أو من الظهور فهو ممنوع وأن يمنع قوله فلا يتحقق الاتصال الذى هو شرط الاستثناء لانه ان أراد ان الاتصال الفائت بحيلولتها شرط لصحة الاستثناء فغير صحيح للاتفاق على جواز العود للجميع أو شرط لظهوره فممنوع على أن توسط الحرف الموضوع للتشريك والجمع يجعل الجميع بمنزلة الجملة الواحدة ولهذا أجاب العضد عن تمسكهم بالحيلولة المذكورة بقوله الجواب منع كونها حائلة وانما تكون حائلة لو لم يكن الجميع بمثابة جملة واحدة وانه ممنوع اه واما الوجه الثانى فاجاب عنه العضد بقوله الجواب لانسلم انه يرجع للضرورة بل عندنا ان وضعه للجميع فلا يتقيد بالاخيرة كما لو دل دليل على عوده للجميع فانه يعتبر اجماعا ومع جواز وضعه للجميع لا يتم ماذكرتم انتهى وقوله بل عندنا ان وضعه للجميع قال السعد لا يقال هذا محتمل فلا يدفع الظاهر الذى هو ثبوت حكم الاولى لانا نقول انما ذكرنا ذلك على طريق السند ونمنع كون الرجوع الى الجميع ضروريا ولم لا يجوز ان يكون ظاهرا وحينئذ نمنع ظهور ثبوت حكم الاولى بل الظاهر عدم ثبوته اه قال البيضاوى واحتج الشافعى بان الاصل اشتراك المعطوف والمعطوف عليه فى جميع المتعلقات كالحال والشرط وكالصفة والجار والمجرور والظرف فيجب ان يكون الاستثناء كذلك والجامع ان كلا غير مستقل بنفسه قال المصنف فى شرحه وقد نقل الامام عن الحنفية موافقتنا على عود الشرط الى الكل واما الحال والظرف والمجرور فقال انا نخصها بالاخيرة على قول أبى حنيفة وحينئذ لا يحسن استدلال المصنف بها على الحنفية وفى الدليل نظر آخر وهو انه لا يلزم من اشتراك الشيئين من بعض الوجوه اشتراكهما فى جميع الاحكام واللغة لا تثبت قياسا مع أن الفرق ثابت فان الشرط متقدم على المشروط من جهة المعنى أى لوجوب تقدم الشرط على الجزاء كما قاله فى النقود وان تأخر من جهة اللفظ بخلاف الاستثناء فانه مؤخر من الجهتين اه ويمكن أن يجاب عن نظره المذكور بانا لم ندع لزوم الاشتراك فى جميع الاحكام بل ادعينا الظهور فى الاحكام المذكورة لصلاحيتها للجميع وعدم المانع من العود ولم تثبت اللغة بالقياس بل جعلنا العود الى الجميع فى الشرط علامة على ان الامر كذلك فى الاستثناء الذى هو نظيره فى عدم الاستقلال واما الفرق المذكور فيمكن منع تأثيره ثم رأيت العضد أجاب عن هذا الفرق بقوله وقد يقال ان الشرط مقدر تقديمه على ما يرجع اليه فلو كان للاخيرة قدم عليها فقط دون الجميع فلا يصلح فارقا انتهى وكان حاصله أن تقدمه تابع لرجوعه

فلا

فلا يكون تقدمه لاجل رجوعه حتى يحصل به الفرق * واعلم ان المصنف أطلق فى الشرط وقيده العضد بالواقع فى اليمين حيث قال قالوا أى الشافعية أولا والله لا آكلت ولا شربت ولا ضربت ان شاء الله تعالى عاد الى الجميع اتفاقا الجواب انه شرط لا استثناء وهو غير محل النزاع فان قالوا واذا كان الشرط للجميع فكذا الاستثناء لانه تخصيص متصل مثله قلنا هذا قياس فى اللغة وقد أبطلناه ولو سلم فالفرق ان الشرط وان تأخر لفظا فهو مقدم تقديرا ولو سلم فهذا يرجع الى الجميع للقرينة الدالة على اتصال الجمل وهو اليمين عليها وذلك مما نقول به وانما الكلام فيما لا قرينة فيها الخ انتهى ولقائل أن يمنع ان اليمين عليها قرينة على الرجوع للجميع لان اليمين عليها صالح مع اطلاق ماقبل الاخير وتقييد الاخير خاصة ولا تقتضى خصوص الرجوع الى الجميع والامر الثانى انه أورد على عود الاستثناء للكل انه يلزم توارد عوامل على معمول واحد وأجيب بالمنع لانا ان جعلنا العامل الا كما عليه ابن مالك وغيره فلا كلام والا فذلك من قبيل الحذف من المتقدم لدلالة المتأخر على ان المسئلة خلافية (قوله والاعاد للاخيرة فقط) أقول هلا قال والاعاد للاخيرة ولما اتفق معها فى الغرض فقط ليفيد عوده فى نحو قولك أكرم العلماء وأعتق عبيدك وحبس دارك على أعمامك وقف بستانك على اخوتك وسبل بئرك على جيرانك الا الفسقة منهم الى قوله وحبس ومابعده على هذا القول فان ذلك قياسه الظاهر (قوله وحيث وجدت انتفى الخلاف) أقول لعل المراد انتفى أثر الخلاف والا فالقرينة لا تنافى القول بالاشتراك أو الوقف حتى ينتفى الخلاف نعم مع وجودها لا يظهر تفاوت باعتبار ذلك الخلاف ثم رأيت قول شيخنا الشهاب لك ان تقول نفى الخلاف فى رجوعه لما اقتضته القرينة ظاهر ولكن ماوجه نفى القول بالاشتراك وغيره انتهى وقد علم جوابه مما قررته فليتأمل (قوله كما فى قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر الى قوله الا من تاب فانه عائد الى جميع ماتقدمه قال السهيلى بلا خلاف) قال شيخنا العلامة قوله الى جميع ماتقدمه أى من قوله والذين لا يدعون ومابعده وفيه نظر بل هو عائد الى جملة قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق أثاما وحدها انتهى (وأقول) عوده الى جملة قوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق أثاما عود الى جميع ماتقدم لتعلق هذه الجملة بجميع ماتقدم فالمراد انه عائد الى جميع ماتقدم بحسب المعنى لان هذه الجملة بمنزلة ان يقال ومن يدع مع الله الها آخر يلق أثاما ومن يقتل النفس التى حرم الله الا بالحق يلق أثاما ومن يزن يلق أثاما الا من تاب (فان قلت) هذه الجمل التى قدرتها وجعلت الجملة المذكورة بمنزلتها ليست هى الجمل المتقدمة ولا موافقة لها فى المعنى لان تلك منفيات وهذه مثبتات والاستثناء انما ينتظم مع هذه ولا ينتظم مع تلك اذ لا معنى لان يقال فى سياق المدح والذين لا يدعون مع الله الها آخر الا من تاب فيكون مدح الذين لا يدعون مع الله الها آخر مشروطا بعدم التوبة والايمان والعمل الصالح وحينئذ لا يصدق قول الشارح فانه عائد الى جميع ماتقدمه اذ لم يصح عود هذا الاستثناء الى نفس الجمل المتقدمة (قلت) المراد بعوده الى جميع ماتقدم تعلقه به فى الجملة وذلك صادق بتعلقه بمثبتات تلك الجمل المتقدمة المشار الى تلك المثبتات بالجملة المذكورة كما تقرر وفى ذلك اشارة الى تعميم تلك القاعدة وانها شاملة لمثل هذه الصورة فلا اشكال أصلا فتأمله (قوله الى قوله الا الذين تابوا فانه عائد الى الجميع) قال شيخنا

والاعاد للاخيرة فقط نحو أكرم العلماء وحبس ديارك على أقاربك وأعتق عبيدك الا الفسقة منهم (وقيل ان عطف بالواو) عاد للكل بخلاف الفاء وثم مثلا فللاخيرة وعلى هذا الآمدى حيث فرض المسئلة فى العطف بالواو (وقال أبو حنيفة والامام) الرازى (للاخيرة) فقط لانه المتيقن (وقيل مشترك) بين عوده للكل وعوده للاخيرة لاستعماله فى كل منهما والاصل فى الاستعمال الحقيقة (وقيل بالوقف) أى لا ندرى ما الحقيقة منهما ويتبين المراد على الاخيرين بالقرينة وحيث وجدت انتفى الخلاف كما فى قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر الى قوله الا من تاب فانه عائد الى جميع ماتقدمه قال السهيلى بلا خلاف وقوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله الى قوله الا الذين تابوا فانه عائد الى الجميع قال ابن السمعانى اجماعا

العلامة أى جميع قوله ان يقتلوا ومابعده وأنت خبير بأن هذه مفردات لاجمل لان ان المصدرية والفعل فى تاويل مصدر وهو مفرد انتهى (وأقول) الظاهر أنهم تسمحوا فى عد مثل هذه جملا نظرا الى أصلها قبل دخول ان لحصول المقصود مع ذلك من التنبيه على العود لجميع الجمل السابقة عند وجود القرينة والتسمح بنحو ذلك شائع فى كلامهم بحيث لا يستنكر وقد يجاب أيضا بأنهم أرادوا بالجمل مايشمل نحو ذلك لكن يخدشه مادل عليه كلام الحواشى للسعد من ان مثل هذا ليس من الجمل التى هى محل النزاع حيث جعل ملخص بعض أدلة الشافعية على العود للجميع ان تعاطف المفردات الواقعة موقع الخبر للمبتدا جعلها بمنزلة اسم واحد حتى عاد الاستثناء الى الكل اتفاقا فكذلك تعاطف الجمل يجعلها بمنزلة جملة ليعود الاستثناء الى الكل ثم قال والجواب ان ذلك فى المفردات أوماهو فى حكمها من الجمل التى لها محل من الاعراب أو التى وقعت صلة للموصول أونحو ذلك مما يوجب الاتصال والارتباط انتهى واعلم ان تقرير هذه المسئلة على هذا الوجه الذى ذكره الشارح هو كذلك فى كلام القوم كما تصرح به عبارته ألا ترى الى قوله قال السهيلى بلاخلاف قال ابن السمعانى اجماعا ولم ينبه الشارح على مافيه من التسامح الذى تبين لظهوره وسهولة أمره وعدم فوات المقصود معه خصوصا وقد اشتهر ان المناقشة فى العبارة ليست من دأب المحصلين وان الامثلة مما يكتفى فيها بمجرد الاحتمال بل والفرض لان المقصود بها الايضاح وهو حاصل مع ذلك فتامل (قوله الى قوله الا أن يصدقوا فانه عائد الى الاخيرة) قال شيخنا العلامة أى الى الجملة الاخيرة ولايخفى عليك ان كلا من قوله فدية مسلمة وقوله فتحرير رقبة مفرد لان الاول مبتدا والثانى معطوف عليه انتهى (وأقول) لا يتعين كون الثانى معطوفا عليه لجواز كونه مبتدا مقدر الخبر أى فعليه تحرير رقبة مؤمنة وعليه دية فيكون من عطف الجمل لكن يرد على هذا ماتقدم عن الحواشى اذ هذه الجمل على هذا التقدير لها محل من الاعراب لانها وقعت جزاء الشرط ويجاب بانهم تسمحوا فى التمثيل بها وهذا كله على تسليم مافى الحواشى والا فيمكنهم منع مافيها واعلم أنه قد بين المحشيان القرينة فى هذه الآيات فليراجع ذلك من أراد (قوله أما قوله تعالى والذين يرمون المحصنات الخ) أقول هذا الصنيع صريح فى ان قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا معطوف على جملة فاجلدوهم عند الشافعى كغيره ففيه رد على من زعم ان الشافعى جعل جملة ولا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوهم مع ان كونها معطوفة عليها أظهر من أن يخفى ومنشا هذا الزعم ان الشافعى قبل شهادة المحدود فى القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع لا تقبلوا عن اجلدوا اذ لو كان عطفا عليه اسقط الجلد عن التائب على ماهو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل قال فى التلويح وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد فى أن قوله ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا ان الشافعى لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا أسقطه بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعى بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا وأصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط

وقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ الى قوله الا أن يصدقوا فانه عائد الى الاخيرة أى الدية دون الكفارة قطعا اتفاقا اما قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء الى قوله الا الذين تابوا

الجلد أيضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل انتهى وهو ظاهر وأما ما فى الحواشى الخسروية من قوله جوابه أى هذا البحث ان الحد ليس ماذكره بل هو عقوبة مقدرة حق الله تعالى كما ذكر فى الهداية وعدم قبول الشهادة وان لم يصلح أن يكون حد العدم التقدير فيه يصلح أن يكون تتميما للحد ومكملا له باعتبار استلزامه لمعنى العقوبة اذ كم من شخص لا يتألم بالضرب كما يتألم بعدم قبول شهادته ولو سلم ان الحد ماذكره لكن المراد بعدم قبول الشهادة ليس العدم المطلق والسكوت عند الشهادة بل رد الشهادة والتصريح بعدم قبولها ولهذا خوطب به الائمة انتهى فلا يخفى ما فيه من التكلف ويمكن دفعه بان شان حق الآدمى السقوط بالعفو بل تكاد نصوص الشرع تقطع بذلك وهذا ليس كذلك واذا كان هذا شان أصل حق الآدمى فتتمته أولى اذ تتمة الشئ دونه فى القوة وبانه لم يرد فى شئ من نصوص هذا الحد ونحوه تعرض لكون عدم قبول الشهادة من تتمته ولو كان من تتمته كان الظاهر تعرض النصوص أو بعضها لبيان ذلك خصوصا مع كونه مما يخفى والالزم اهمال بيان ذلك أبدا وعدم التعرض له بوجه وهو فى غاية البعد كما لا يخفى فظواهر النصوص شاهدة شهادة قوية بانه ليس من تتمته ومثل هذا القدر كاف فى هذا الامر الظنى ومجرد ان التألم برد الشهادة قد يفوق التألم بالضرب لا يكفى فى اثبات ذلك لان غاية الامر ثبوت الصلاحية له ومجرد ذلك لا يجوز اثبات هذا المدعى به والا فكان ينبغى أن يصح الاقتصار عليه فى غير هذا الحد كالشرب ولا يقوله أحد وقد قال السيد على وحد المفترى ثمانون ولم يقل وعدم قبول شهادته ولا قال من حده أو أصل حده ثمانون مما يشعر بيقاء شئ آخر ولا يقال انما لم يتعرض لذلك كنصوص الشرع لظهوره لان ذلك غير صحيح اذ لا ظهور بوجه لكون ذلك تتمة بل غاية ما ثبت ظهوره فى نفسه ومجرد تفسير الهداية لا يرد ماذكره التلويح على انه لا منافاة بينهما كما هو ظاهر لجواز أن يكون أحدهما تعريفا له بخاصته والآخر حدا له أو تعريفا له بخاصة أخرى وقوله لكن المراد بعدم قبول الشهادة ليس العدم المطلق ممنوع قطعا بل المراد الاعم الشامل لذلك للقطع بانه لا حرج على الحاكم فى الاقتصار على مجرد الاعراض عنه وعدم العمل بشهادته الا لعارض يقتضى زيادة على ذلك (قوله غير عائد الى الاولى أى الجلد قطعا لانه حق آدمى فلا يسقط بالتوبة) ما أفاده هذا الكلام من توجيه عدم العود للاولى بما ذكر أشار الكورانى الى رده حيث نقله عن بعض الفضلاء ثم بالغ فى رده بما توهم انه راد له فقال واعلم ان هنا بحثا دقيقا لا بد من الوقوف عليه وهو أنه لما تقرر أن المختار عود الاستثناء الى جميع الجمل المتعاطفة حيث لا قرينة تخصصه بالاخيرة ورد عليه الاشكال بآية القذف فان التوبة لا تسقط جلد الثمانين أجاب عنه بعض الفضلاء بانه انما لم يسقط لكونه حق العباد فلا يسقط بالتوبة وليس بشئ لان الذنوب المشروع فيها احد وان كانت فى حقوق الله تعالى اذا ثبتت لا تسقط بالتوبة أيضا مثاله لو قال والذين يشربون الخمر فلا تقبل لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا بعد ثبوت شرب الخمر لا يسقط الحد بالتوبة جزما بل الجواب عن ذلك الاشكال ان الاستثناء فى آية القذف انما هو نفس التوبة وحق العباد توبته انما هو بادائه أو بالاستحلال كما ان التوبة فى حق الله تعالى انما هى باستيفاء الحدود بعد الثبوت فتأمل والله أعلم انتهى (وأقول) ما زعمه فى جواب بعض الفضلاء

فانه عائد الى الاخيرة غير عائد الى الاولى أى الجلد قطعا لانه حق آدمى فلا يسقط بالتوبة وفى عوده الى الثانية أى عدم قبول الشهادة الخلاف فعندنا نعم وعند أبى حنيفة لا (و) الاستثناء (الوارد بعد مفردات) نحو تصدق على الفقراء والمساكين وابناء السبيل الا الفسقة منهم (أولى بالكل) أى بعوده للكل من الوارد بعد جمل لعدم استقلال المفردات

أما القران بين الجملتين

الذى مشى عليه الشارح المحقق من انه ليس بشئ هو الذى ليس بشئ وما احتج به على ذلك
لايسمن ولايغنى من جوع وبيان ذلك أما أولا فلان مازعمه من كون الحدود لاتسقط بالتوبة
سواء كانت لله تعالى أو لآدمى ليس بصحيح على اطلاقه بل حدود الله تعالى تسقط بالتوبة باطنا
وكذا ظاهرا حيث لم تبلغ الحاكم وكذا ان بلغته فى احد القولين ولا يجب على فاعل ما يوجبها
الاعتراف به بل يستحب له الستر على نفسه ولا تجب الشهادة عليه بل يستحب تركها الا ان كانت
المصلحة فيها بخلاف حدود الآدميين فى ذلك وأما ثانيا فلو سلمنا ان الحدود مطلقا لاتسقط بالتوبة
لكن ذلك لايمنع صحة تعليل عدم سقوط ما يكون منها للآدمى بالتوبة بكونه حق آدمى سواء أريد
بالحق الحد أو الاعم اذ كل منهما سبب لعدم السقوط بالتوبة غاية الامر أنه اذا أريد بالحق فى
التعليل معنى الحد يتوجه أن عدم السقوط لايتوقف على خصوص كون ذلك الحد للآدمى
بل مطلق كونه حدا كاف فى عدم السقوط وظاهر أنه لا أثر لذلك فى صحة التعليل اذ يصح التعليل
بكل من الخصوص والعموم كما لايخفى والحاصل أن حق الآدمى اذا كان حدا فيه معنيان
يصح تعليل عدم سقوطه بكل منهما وهما كونه حد آدمى وكونه حق آدمى وان لم يتوقف عدم
السقوط فى الاول على خصوص كونه للآدمى وانما آثر النظر لكونه حقا نظرا الى ان عموم
كونه حقا لآدمى هو العمدة فى عدم سقوطه بدليل ان غير الحد من حقوق الآدمى كتعزير
استحقه على غيره لايسقط بالتوبة أيضا ولهذا يجب على الحاكم استيفاؤه له بطلبه بخلاف تعزير
لله تعالى لايجب استيفاؤه بل للحاكم تركه بالمصلحة فان كان وجه رده لذلك الجواب ان كونه حق
آدمى لايصح التعليل به لخطا ظاهرا وان خصوص كون ذلك الحق للآدمى لايتوقف عليه
السقوط قلنا اما أولا فلا ضرورة الى حمل الحق فى التعليل على معنى الحد بل يجوز ان يراد به
المعنى الاعم وحينئذ فلا اشكال فى اعتبار الخصوص لان حق الله اذا لم يكن حدا لايمنع
السقوط بخلاف حق الآدمى وأما ثانيا فعدم توقف السقوط عليه لايمنع صحة التعليل به أو ان
التقييد بكونه للآدمى يوهم أن كون الحد لله تعالى لايمنع السقوط رجع الاعتراض الى المناقشة
فى العبارة بايهامها خلاف المراد وهذا مع كونه ليس من دأب المحصلين لايصح ان يتسبب عنه
ان الجواب ليس بشئ وبالجملة فهذا الرد لايكون الاخطا على ان دعواه الجزم فى قوله ان حد
شرب الخمر لايسقط بالتوبة جزما دعوى باطلة فقد حكى الشيخان الرافعى والنووى محررا
مذهب الشافعى وغيرهما من أصحاب الشافعى قولين فى ذلك بل فى مطلق حدود الله تعالى
كما تقدمت الاشارة اليه فليت شعرى أى سند له فى هذه الدعوى الباطلة بل لاسند له فيها الا
التساهل والمجازفة فقد اتضح صحة جواب بعض الفضلاء المذكور وان ما أورده الكورانى
من البحث الدقيق مجرد تلفيق وتلزيق وأما ما تبجح به من الجواب عن ذلك الاشكال فهو
مسروق من قول التلويح السابق مع ان المستثنى هو الذين تابوا وأصلحوا ومن جملة الاصلاح
الاستحلال الخ فكان عليه ان يضيف الشئ الى أهله وان لايضعه فى غير محله والله تعالى أعلم
(قوله أما القران) أقول مناسبة هذا لما قبله ظاهرة فان الاختلاف فى ثبوت حكم احدى
الجملتين للاخرى نظير الاختلاف فى رجوع الحكم المذكور بعد احدى الجملتين لما قبلها (قوله
بين الجملتين) أى أو الجمل كما هو ظاهر وفيه أمران * الاول قال شيخ الاسلام قال الزركشى وغيره

الذى فى كتب الحنفية تخصيص ذلك بالجمل الناقصة كقوله فامسكوهن بمعروف او فارقوهن بمعروف وأشهدوا فالجملتان كجملة واحدة والاشهاد فى المفارقة غير واجب فكذا فى الرجعة بخلاف نحو قوله أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة فان كلا من الجملتين مستقلة بنفسها فلا يقتضى ثبوت حكم فى احداهما ثبوته فى الاخرى أى فلا يقال لا تجب الزكاة فى مال الصبى كما لا تجب عليه الصلاة انتهى (فان قلت) هذا يستفاد منه أن المراد بالحكم الغير المذكور أعم من أن لا يذكر أصله وان لا تذكر صفته فان الحكم هنا وهو الاشهاد مذكور فى الآية دون صفته من الوجوب بخلاف مثال الشارح فان الحكم فيه من أصله غير مذكور (قلت) لا حاجة الى جعل الحكم هنا هو نفس الاشهاد حتى يلزم التعميم المذكور المشتمل على التكلف بل يجوز جعل الحكم صفة الاشهاد التى هى وجوبه وهو غير مذكور فليتأمل * والثانى ان التقييد بالجملتين يخرج المفردين ولكن لا يبعد انهما كذلك (قوله لفظا) قال شيخ الاسلام منصوب على التمييز عن النسبة أو على الظرفية وكذا قوله حكما انتهى وقال شيخنا الشهاب فى الاول تمييز محوّل عن المضاف اليه وفى الثانى تمييز الغير المذكور أو حال منه أو نصب على نزع الخافض انتهى وكان التقييد بقوله لفظا احترازا عن القران بينهما فى الحكم بان يبين استواءهما فيه وقد يقال يمكن الاستغناء عن هذا التقييد فليتأمل (قوله بان تعطف) هذه الباء يجوز كونها للسببية كما قاله شيخنا الشهاب ويجوز كونها للآلة (قوله مثاله حديث أبى داود) قال شيخنا الشهاب الحكم المذكور هو النهى فتشاركا فيه والذى لم يذكر هو التخصيص بهما انتهى وقد يقال لا حاجة لاعتبار ماذكر لهما من الحكم لان المصنف لم يعتبر ذلك فى القران (قوله لا يبولنّ الخ) قال شيخنا الشهاب عطف بيان على حديث أبى داود أقول أو بدل (قوله لما ترجح) قال شيخنا الشهاب أى للدليل الذى ترجح على القران الكائن أى ذلك الدليل فى مسئلة ان الماء المستعمل فى الحدث طاهر انتهى (قوله ويكفى فى حكمة النهى ذهاب الطهورية) أقول هذا لا يأتى فى الماء الكثير لبقاء طهوريته فلعل حكمة النهى تقذيره وفيه نظر فى المستبحر الا ان يلتزم عدم النهى حينئذ (قوله بمعنى صيغته) انما قال ذلك لان الكلام فى المخصص المتصل وقد تقدم انه ما لا يستقل من اللفظ والمراد بالصيغة كما قال شيخنا الشهاب الجملة الاولى لا أداة الشرط أى فقط والمراد بالجملة الاولى ما يكون جملة أولى فى مجموع الشرطية المشتملة على شرط وجزاء (قوله وهو أى الشرط نفسه) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب يعنى مدلول تلك الصيغة وينبغى أن يراد ما هو أعم من ذلك المدلول ليتناول العقلى انتهى وقد يقال الصيغة متصورة لكل شرط حتى العقلى فلا حاجة لذكر الابتغاء المذكور اذ لا أعم فليتأمل * والثانى ان الكمال بين ان فيه استخداما ثم قال لكنه خلاف الاصل ففى العبارة ايهام اذ لا قرينة فيها تعين المراد الا أن يدعى ان القرينة اشتهار كون المخصص هو الشرط بمعنى الصيغة انتهى (وأقول) أى مع ظهور ان التعريف المذكور لا ينطبق عليه فتامل فانه لا بد من هذا حتى لا يفهم ان التعريف له ويمكن ان يجعل من القرينة قوله وهو كالاستثناء اتصالا اذ حقيقة الاتصال لا تتصور الا اللفظ وكذا قوله وأولى الخ اذ العود والاخراج به لا يظهران الا فى اللفظ (قوله ما يلزم من عدمه العدم الخ) فيه أمران * الاول ذكر شيخ الاسلام ان هذا التعريف تعريف

لفظا) بان تعطف احداهما على الاخرى (فلا يقتضى التسوية) بينهما (فى غير المذكور حكما) أى فيما لم يذكر من الحكم المعلوم لاحداهما من خارج (خلافا لابى يوسف) من الحنفية (والمزنى) منا فى قولهما يقتضى التسوية فى ذلك مثاله حديث أبى داود لا يبولنّ أحدكم فى الماء الدائم ولا يغتسل فيه من الجنابة فالبول فيه ينجسه بشرطه كما هو معلوم وذلك حكمة النهى قال أبو يوسف فكذا الاغتسال فيه للقران بينهما ووافقه أصحابه فى الحكم لدليل غير القران وخالفه المزنى فيه لما ترجح على القران فى ان الماء المستعمل فى الحدث طاهر لا نجس ويكفى فى حكمة النهى ذهاب الطهورية (الثانى) من المخصصات المتصلة (الشرط) بمعنى صيغته (وهو) أى الشرط نفسه (ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده وجود

للشرط الشامل للغوى وغيره وانّ المراد هنا اللغوى انتهى قال فلو ذكر التعريف المذكور فيما مرّ مع تعريفى السبب والمانع وعرف اللغوى هنا بما مرّ آنفا أى وهو الصيغة كان أنسب والحامل له على ما فعله روم الاختصار انتهى وفيه أمران * الاول ان ما ذكره من شمول هذا التعريف للشرط اللغوى على وفق ما اقتضاه كلام الشارح الآتى فى غاية الاشكال اذ الشرط اللغوى هو الصيغة وعدم صدق هذا التعريف عليها مما لا خفاء فيه اذ لا يلزم من عدمها العدم اذ وجود اللفظ وعدمه مما لا أثر لواحد منهما فى وجود المشروط أو عدمه كما هو ظاهر اذ قد يوجد الاكرام مع انتفاء قولك ان جئتنى لوجود حقيقة المجى فان أريد انه يشمله من حيث معناه فهو تكلف مستغنى عنه اذ المقصود بيان ان المخصص هو الصيغة وقد أفاد ذلك قول الشارح الثانى الشرط بمعنى صيغته * والثانى ان قوله وانّ المراد هنا اللغوى كان وجهه انّ الكلام فى المخصص المتصل ولا يكون الا لغويا اذ غيره لا يكون الا منفصلا فلا ينافى ان غير اللغوى مخصص أيضا على ماهو الظاهر عندى * والامر الثانى انّ هذا التعريف شامل للركن اذ يلزم من عدم تكبيرة الاحرام مثلا عدم الصلاة ولا يلزم من وجودها وجودها اذ قد توجد التكبيرة دون بعض الاركان الأخر أو الشروط فلا توجد الصلاة ولا عدم اذ قد يتحقق بقية المعتبرات فتوجد الصلاة فهو غير مانع وقد يجاب بانه تعريف بالاعم وقد أجازه الاقدمون واختاره جمع منهم السيد وبانّ ما بمعنى خارج بقرينة اشتهار ان الشرط خارج لا داخل (قوله لذاته) قال شيخنا الشهاب ظاهر صنيع الشارح الآتى انه متعلق بيلزم المنفى دون المثبت وينبغى التعلق بهما على وجه التنازع فيه انتهى وسيأتى كلام يتعلق بذلك (قوله احترز) قال شيخنا الشهاب اى توقى (قوله بالقيد الاول الخ) أقول القيد الاول هو قوله يلزم من عدمه العدم والقيد الثانى هو قوله ولا يلزم من وجوده وجود ولا عدم والقيد الثالث هو قوله لذاته واعلم أنهم لم يتعرضوا المحترز قوله ولا عدم أى ولا يلزم من وجوده عدم ويخرج به المانع لانه يلزم من وجوده العدم ولعل عدم تعرضهم لذلك للاستغناء عن اخراج المانع بهذا باخراجه بما قبله من قوله ما يلزم من عدمه العدم فليتأمل (قوله وبالثالث الخ) فيه أمور * الاول انه لا يخفى ان ما آل ما ذكره الى ان التقدير وبالثالث من الشرط المقارن للسبب وحاصله انه لادخال هذا الشرط فهو احتراز عن خروجه لا عن دخوله ولا محذور فى ذلك فكثيرا ما يكون الاحتراز عن الخروج لا عن الدخول وبهذا يجاب عما لشيخنا الشهاب هنا مما سنحكيه فتأمله * الثانى مقتضاه انّ قول المصنف لذاته مختص بقوله ولا يلزم من وجوده وجود الخ وانه لا يرجع لما قبله أيضا أعنى قوله ما يلزم من عدمه العدم والوجه رجوعه له أيضا لاخراج المانع اذا قارن عدمه عدم الشرط فانه يلزم حينئذ من عدمه العدم لكن لا لذاته بل لعدم الشرط الذى قارنه فعدم المانع وحده يخرج بقوله يلزم من عدمه العدم وعدم المانع مع عدم الشرط يخرج بقوله لذاته الثالث قال الكمال الأليق فى حل القيد الثالث انه للبيان ودفع توهم لزوم الوجود من وجود الشرط اذا قارن السبب لان ترتب الوجود حينئذ على السبب لوجود شرطه لا على الشرط ودفع توهم لزوم العدم من وجود الشرط اذا قارن المانع لان ترتب العدم حينئذ على وجود المانع لا على وجود الشرط انتهى ووجهه ظاهر فانه فى الصور المحترز عنها بالثالث لم يلزم الوجود من وجود

ولا عدم لذاته) احترز بالقيد الاول من المانع فانه لا يلزم من عدمه شئ وبالثانى من السبب فانه يلزم من وجوده الوجود وبالثالث

الشرط ولا العدم من وجوده (فان قلت) بل لزم ماذكر من وجوده اذ لا معنى للزوم الا عدم الانفكاك وهو متحقق فان الوجود والعدم لم ينفكا عن وجوده فى الصور المذكورة قلت انما يصح هذا لو كان المصنف عبر بقوله ولا يلزم وجوده وجود ولا عدم لكنه عبر بقوله ولا يلزم من وجوده الخ بمن الدالة على أن يكون اللزوم بمدخلية وجوده وبواسطته ولا دخل فيه لوجوده فى الصور المذكورة فتدبره هذا ولا يخفى انّ ماذكره الشارح لا يخالف ذلك بل هو متضمن لافادة انه لدفع التوهم المذكور وانه للاحتراز عن خروجه لا عن دخوله فتامله تعرفه (قوله من مقارنة الشرط للسبب) قال شيخنا الشهاب أى من خروج مقارنة والاحسن أن يقول وبالثالث من خروج الشرط المقارن للسبب وكذا فيما بعده وقوله فيلزم أى من وجود الشرط المقارن وقوله ومن مقارنته أى ومن خروج مقارنته الخ وقوله لا لذات الشرط أى فدخل الشرط المقارن لاجل ماذكر انتهى (قوله فيلزم الوجود كوجود الحول) قال شيخنا الشهاب لك أن تقول لزوم الوجود حينئذ للمقارنة دون الشرط فلتكن خارجة بقوله ولا يلزم من وجوده وجود (فان قلت) ماسلكه الشارح أيضا صحيح اذ الوجود لازم حينئذ لوجود الشرط لكن لا لذاته قلت فحينئذ يكون قوله لذاته مدخلا للشرط المذكور لا للاحتراز منه فليتامل وليجر مثل ذلك فى جانب المانع انتهى وقد علم جوابه وهو انّ الاحتراز قد يكون عن الخروج أيضا كما هنا وقوله لازم حينئذ لوجود الشرط فيه ان هذا مسلم لكن ليس لازما من وجوده وهو المراد كما أشرنا اليه (قوله مع النصاب) متعلق بوجود الحول (قوله ثم هو عقلى الى قوله ولغوى وهو المخصص) فيه أمران * الاول ان هذا التقسيم هو هكذا فى العضد كأصله وغيره حيث قال الشرط ينقسم الى عقلى وشرعى ولغوى اما العقلى فكالحياة الى ان قال واما اللغوى فمثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا أنت طالق ان دخلت الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على انّ مادخلت عليه ان هو الشرط والآخر المعلق عليه الجزاء هذا وان الشرط اللغوى صار استعماله فى السببية غالبا الخ انتهى ولم يتعقبه فى ذلك السعد ولا غيره وبه يظهر ان ايراد الكمال الآتى ان صح لا يختص بالشارح بل يتوجه على الجميع فكان ينبغى للكمال ان يضيف هذا التقسيم الى القوم ثم يتكلم عليه وأما الاقتصار على اضافته الى الشارح ثم الايراد عليه فمما لا ينبغى ولعله لم يستحضر ان الشارح مسبوق بذلك من القوم على ان الايراد مدفوع كما سيعلم * والثانى قال الكمال فيه أمران أحدهما ان ظاهر عبارته ان الشرط المعرف هو المنقسم وان اللغوى بمعنى الصيغة داخل فيه وليس كذلك اذ الشرط بمعنى الصيغة سبب جعلى كما حرره شيخنا فى تحريره أخذا من القرافى فان المتكلم به جعله بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم كما يوافقه قول الشارح فينعدم الاكرام المامور به بانعدام المجىء ويوجد بوجوده اذا امتثل الامر وهذا من الشارح ينافى تقسيمه والثانى ان الشرط لغة ليس معناه الصيغة انما هو مخفف الشرط بالفتح بمعنى العلامة وأما تسمية الصيغة نحو ان دخلت الدار فأنت طالق شرطا لغة مع انه سبب جعلى فلصيرورته علامة على وقوع الجزاء انتهى المقصود نقله من كلامه (وأقول) أما ماذكره فى الامر الاول من ان ظاهر عبارته ماذكر فوجهه انه جعل من الاقسام الشرط اللغوى ووصفه بانه المخصص وقد تقدم ان المخصص هو الصيغة حيث قال الثانى من المخصصات المتصلة الشرط

من مقارنة الشرط للسبب فيلزم الوجود كوجود الحول الذى هو شرط لوجوب الزكاة مع النصاب الذى هو سبب للوجوب ومن مقارنته للمانع كالدين على القول بانه مانع من وجوب الزكاة فيلزم العدم فلزوم الوجود والعدم فى ذلك لوجود السبب والمانع لا لذات الشرط ثم هو عقلى كالحياة للعلم وشرعى كالطهارة للصلاة وعادى كنصب السلم لصعود السطح

بمعنى الصيغة وأما قوله وليس كذلك اذ الشرط بمعنى الصيغة سبب جعلى فيقال عليه أما أولا فالشارح لم يزد على ماذكروه كما تقدمت الاشارة اليه وأما ثانيا فيجاب عنه بان كونه جعليا انما هو بحسب الاستعمال الغالب لكنه بحسب الاصل شرط لا سبب كما أفاد ذلك قول العضد ما نصه هذا وان الشرط اللغوى صار استعماله فى السببية غالبا فيقال ان دخلت الدار فانت طالق والمراد ان الدخول سبب للطلاق يستلزم وجوده وجوده لا مجرد كون عدمه مستلزما لعدمه من غير سببية وقد يستعمل فى شرط شبيه بالسبب من حيث انه يستتبع الوجود وهو الشرط الذى لم يبق للمسبب أمر يتوقف عليه سواه فاذا وجد ذلك الشرط فقد وجد الاسباب والشروط كلها فاذا قيل ان طلعت الشمس فالبيت مضىء فهم منه انه لا يتوقف اضاءته الا على طلوعها ولذلك أى ولانه يستعمل فيما لم يبق للمسبب سواه يخرج ما لولاه لدخل لغة فاذا قيل أكرم بنى تميم ان دخلوا فلولا الشرط لعم وجوب الاكرام جميعهم مطلقا لوجود المقتضى باسره فاذا ذكر الشرط علم انه بقى شرط لولاه لكان المقتضى تاما فاستتبع مقتضاه فيقتضى الوجود لو وجد الشرط والعدم لولاه فيقصر الاكرام على الداخلين الدار ويخرج غير الداخلين اياها ولولاه لما خرجوا وكانوا داخلين فى حكم وجوب الاكرام انتهى فتامل على ان كون الشرط بمعنى الصيغة سببا جعليا لا يصح بظاهره اذ الشرط بمعنى الصيغة هو اللفظ ولا يصدق فيه معنى السبب الذى ذكره وهو ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم اذ اللفظ يوجد ولا يوجد المشروط ويعدم ويوجد المشروط ألا ترى انه لو قيل ان دخلت الدار فانت طالق فقد وجد الشرط اللغوى وهو الصيغة ولا يوجد طلاق بمجرد ذلك وانما يوجد عند وجود معناه فالصيغة فى الحقيقة انما تفيد جعل المعنى سببا للطلاق فيتوقف على تحققه نعم يمكن ان يدعى كون الصيغة سببا ناقصا اذ الطلاق يتوقف عليها أيضا بدليل انه لو نوى جعل الدخول سببا للطلاق بدون صيغة لم يكف فى ترتب الوقوع على الدخول فليتامل وأما قوله كما يوافقه قول الشارح الخ فهو ممنوع منعا ظاهرا اذ قول الشارح اذا امتثل تصريح بان مجرد الشرط وهو المجىء لا يلزم من وجوده وجود المشروط وهو الاكرام وان وجود الاكرام انما يترتب على المجىء اذا انضم الى المجىء الامتثال ومعلوم ان الامتثال خارج عن الشرط فلم يلزم من وجود الشرط وجود المشروط حتى يتحقق معه السببية ويكون كلام الشارح موافقا لما ذكره كما زعمه بل هذا من الشارح تطبيق لهذا المثال على ما عرف به الشرط وبيان لان هذا الشرط لا يلزم من وجوده الوجود لذاته بل لما قارنه من الامتثال ثم رأيت شيخنا العلامة أفاد ذلك فلله الحمد وعند ذلك يتعجب من زعمه الموافقة ويتضح سقوط ما بناه على هذا الزعم بقوله وهذا من الشارح ينافى تقسيمه اذ قد اتضح موافقته لتقسيمه وينظر فى قول شيخ الاسلام بين به أى بقوله اذا امتثل ان المراد بيان معنى الشرط بعد وجود المشروط بمعنى السبب الجعلى والا فقد عرف ان الشرط لا يلزم من وجوده وجود ولا عدم لذاته الصادق ذلك بالصيغة وبالتعليق المذكور انتهى بل لم يبين به الا انطباق هذا المثال على ضابط الشرط المذكور على ان ماذكره فى نفسه ممنوع كما سياتى وأما ماذكره فى الامر الثانى فقد تضمن الاعتراف بصحة تسمية الصيغة شرطا لغة وهذا كاف فى صحة ماذكره الشارح وموافقة كلام غيره كالعضد حيث قال وأما اللغوى فمثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا أنت طالق ان دخلت

الدار

الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط والآخر المعلق عليه هو الجزاء انتهى وهو صريح فى صحة تسمية الصيغة شرطا لغويا وان النسبة فى قولنا اللغوى لكون أهل اللغة وضعوا هذا التركيب للدلالة المذكورة لا لانها من مفهوم لفظ الشرط لغة (قوله واغوى وهو المخصص) أقول قد يستشكل بانه أراد باللغوى الصيغة بدليل قوله وهو المخصص وقد صرح فيما سبق بان الشرط المخصص هو الصيغة حيث قال الثانى من المخصصات الخ ولا يخفى ان الصيغة التى هى اللفظ لا يتصور على الاطلاق ان يكون قسما من الشرط المعرف بقوله ما يلزم من عدمه العدم الخ كما تقدمت الاشارة الى ذلك ويمكن ان يجاب بان قوله وهو المخصص على تقدير وهو المخصص لفظه لكن قد يمنع من ذلك انه حينئذ يتناول أيضا العقلى وغيره لان الصيغة تتناول أيضا ما يكون مدلولها ذلك وهذا ينافى قوله وهو أى اللغوى المخصص ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله وهو المخصص أى الذى صيغته مخصصة فلا يشكل بان التقسيم لمدلول الصيغة وهى المخصص ومن صنيع الشارح تعلم ان الشرط المحدود أعم من المخصص انتهى وبما قررناه يظهر لك ما فيه فليتأمل وأما ما عساه ان يجاب به من ان المراد بالشرط هنا المعنى مع التزام ان معنى الصيغة أى من حيث اعتباره مخصص فهو وان أمكن فى نفسه ولم ينافه تفسير المخصص فيما سبق بالمفيد للتخصيص لان المفيد للتخصيص يشمل غير اللفظ أيضا كما يصرح به قول الشارح من لفظ أو غيره فى قول المصنف الآتى القسم الثانى المنفصل لكنه لا يوافق تفسير الشارح المتصل الذى منه الشرط بقوله أى ما لا يستقل بنفسه من اللفظ نعم ما جوزناه من تخصيص المعنى قد ينافيه الحصر فى قول الشارح وهو المخصص الآن يلاحظ ان المراد وهو المخصص المتصل فليتأمل (قوله فينعدم الاكرام المامور به الخ) فيه أمران * الاول ان لقائل أن يقول لم جعل المشروط الاكرام المامور به وهلا جعله طلب الاكرام كما هو ظاهر الصيغة وكما هو الموافق لقول العضد السابق أم وجوب الاكرام وقوله فى حكم وجوب الاكرام وعلى هذا فالمنعدم بانعدام المجىء طلب الاكرام لا نفس الاكرام * والثانى ان شيخنا العلامة شرح هذا الكلام ثم أورد سؤالا بانه كيف صح قول الائمة ان الشروط اللغوية أسباب والمسبب يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم وأجاب عن هذا السؤال بجواب ثم قال بعده والصواب أى فى الجواب ما أشار اليه السيد فى حاشية المطول فى بحث الشرط من ان صدق الشرطية انما يتحقق بان يكون بحيث متى تحقق الشرط تحقق الجواب واذا كانت الشرطية بهذه الحيثية لزم من عدم الشرط عدم الجواب ومن وجوده وجوده فيكون الشرط سببا لا شرطا فليتأمل انتهى (وأقول) قال العضد ما نصه الشرط ينقسم الى عقلى وشرعى ولغوى الى أن قال وأما اللغوى فمثل قولنا ان دخلت الدار من قولنا انت طالق ان دخلت الدار فان أهل اللغة وضعوا هذا التركيب ليدل على ان ما دخلت عليه ان هو الشرط والآخر المعلق عليه هو الجزاء هذا وان الشرط اللغوى صار استعماله فى السببية غالبا الى آخر ما تقدم نقله عنه فى الكلام على كلام الكمال السابق ومنه تعلم ان أصل وضع الشرط اللغوى لغير السببية وانه غلب استعماله فى السببية وانه يستعمل فيما يشبه السبب فالحاصل ان له استعمالات أحدها استعماله فى معنى الشرط وهو مقتضى

واغوى وهو المخصص كما فى أكرم بنى تميم ان جاؤا أى الجائين منهم فينعدم الاكرام

أصل وضعه وثانيها استعماله فى السببية وقد كثر ذلك فيه وثالثها استعماله فى شرطية شبيهة بالسببية اذا تقرر ذلك فيجوز أن يحمل قول الائمة ان الشروط اللغوية أسباب على أن المراد انها غلب استعمالها فى معنى السببية أو فيما يشبه السببية على خلاف أصل وضعها كما يجوز أن يكون عد اللغوى هنا من جملة الشرط المعرف بما ذكره المصنف باعتبار أصل الوضع فلا مخالفة ولا اشكال ولعل هذا أولى مما صرح به شيخنا فى جواب سؤاله المذكور واذ ربما يلزم على ما صرح به بطلان عد اللغوى من جملة الشرط المعرف بما ذكر لانه اذا لزم من عدم الشرط اللغوى عدم الجواب ومن وجوده وجوده كان سببا ولم يصدق عليه تعريف الشرط المذكور (قوله المامور به) قال شيخنا الشهاب جواب سؤال مقدر أى لا يدخل اللغوى فيه اذ قد يكرمهم بدون المجئ انتهى وكان يكفيه أن يقول أى لا يدخل هذا الشرط أو هذا المثال (قوله اذا امتثل) قال شيخ الاسلام بين به ان المراد بيان معنى الشرط بعد وجود المشروط بمعنى السبب الجعلى الخ (أقول) فيه نظر ظاهر ان أراد ان السبب الجعلى عبارة عن الشرط بعد وجود المشروط ويحتاج فى ذلك لنقل صريح صحيح بل كلام العضد السابق صريح فى خلافه والوجه فى تقرير مراد الشارح ما بينه به شيخنا العلامة فراجعه وقد أشرنا اليه فيما سبق ثم لا يخفى عليك بعد ما سبق ما فى بقية كلام شيخ الاسلام كيف والشرط بمعنى الصيغة والتعليق لا يصدق عليه تعريف الشرط المذكور فراجعه وتأمل فيه (قوله على الاصح الآتى) أى فيه الخلاف على الاصح المذكور ومقابل الاصح هو قوله وقيل يجب اتصال الشرط اتفاقا وعليه قال شيخنا الشهاب لينظر ما الفارق انتهى (وأقول) سنشير الى الفارق ثم ان استثنى هذا القائل من الاتفاق ان شاء الله تعالى احتاج للفرق بينه وبين بقية الشروط والا أشكل الاتفاق مع أن أصل الخلاف فيه فليتأمل (قوله من ان أصله) أى الخلاف فى الاستثناء فى ان شاء الله وهو أى ان شاء الله صيغة شرط (قوله وعليه اقتصر المصنف فى شرح المنهاج الخ) قال شيخنا العلامة صنيعه هنا لا يخالفه اذ قوله على الاصح الى آخر كلامه (وأقول) ان أراد ان صنيعه يمكن أن لا يخالفه وان كان ظاهرا فى مخالفته فهو مسلم ولا يرد على الشارح كما هو ظاهر لانه يكفيه فى جعله الخلاف راجعا للمسئلتين انه الظاهر من المتن لا سيما مع الاستدلال بقوله لما تقدم من ان أصله فى ان شاء الله تعالى الخ ومع كون قاعدة الشافعى رجوع القيود لجميع ما سبق ومن ثم قال شيخ الاسلام ان ما فعله الشارح أقعد وان أراد انه ظاهر فى عدم المخالفة أو انه ليس ظاهرا فى المخالفة فهو ممنوع منعا لا اشتباه فيه بل هو مكابرة صرفة (قوله وأولى من الاستثناء بالعود الى الكل) قال شيخ الاسلام وجه الاولوية يعرف من الفرق الذى ذكره بعيده انتهى (وأقول) يمكن أن يوجه بهذا أيضا القول السابق انه يجب الاتصال اتفاقا بخلاف اتصال الاستثناء ففيه الخلاف وذلك لان منافاة الانفصال مع التأخير لما له الصدر أقوى من منافاته لما ليس له الصدر ويمكن أيضا أن يوجه به الاتفاق على جواز اخراج الاكثر به بان يقال لما كان له الصدر كان كأنه مذكور أولا وصار العام المذكور بعده كأنه لا يتناول ما زاد عليه وكان لا اخراج بخلاف غيره وكأنه فيما لو قال أكرم بنى تميم ان كانوا علماء قال ابتداء أكرم علماء بنى تميم أو العلماء من بنى تميم أو نحو ذلك ثم ان تضعيف الفرق المذكور لا يجرى هنا فتامله وقال شيخنا الشهاب قوله وأولى

المامور به بانعدام المجئ ويوجد بوجوده اذا امتثل (وهو) أى الشرط الامر (كالاستثناء المخصص (اتصالا) ففى وجوبه هنا الخلاف المتقدم على الاصح الآتى لما تقدم من ان أصله فى ان شاء الله وهو صيغة شرط وقيل يجب اتصال الشرط اتفاقا وعليه اقتصر المصنف فى شرح المنهاج حيث قال لا نعلم فى ذلك نزاعا (وأولى) من الاستثناء (بالعود الى الكل)

أى وهو أولى وهو عطف على كالاستثناء ثم لو أسقط أولى وقال وهو كالاستثناء اتصالا وعودا الخ كان مؤديا ما قاله الشارح وأما عبارته فتفيد التشبيه فى الاتصال خاصة فبين كلام الشرح والمتن تباعد انتهى (وأقول) لا يخفى انه لو أسقط أولى وقال ما ذكر فاتته الدلالة على الاولوية المقصودة والمهمة لهم وأما قوله كان مؤديا ما قاله الشارح الخ فلم يظهر لى معناه فليتامل فيه فهمه ما فيه (قوله اى كل الجمل المتقدمة عليه) قال شيخ الاسلام لو قال أى كل المتعاطفات كان أولى ليتناول المفردات انتهى (وأقول) هذا يتوقف على ثبوت الخلاف فى المفردات وقد تقدم عن حواشى السعد نفى الخلاف فيها مع ما فيه وقال شيخنا الشهاب قوله الى الكل خصه الشارح بالجمل وقضيته ان ذلك لا يأتى فى العود الى المفردات وفيه نظر انتهى ويجاب باحتمال اختصاص الخلاف بالجمل وان التخصيص لاجل ذلك (قوله على الاصح) قال شيخنا الشهاب متعلق باولى ويتنازعه عامل كالاستثناء أعنى ثابتا والاحسن أن يتعلق بالعود فليتامل (وأقول) قول الشارح وقيل يعود الى الكل اتفاقا صريح فى تعلقه بالعود والحاصل ان العود الى الكل على الاصح أو اتفاقا أولى (قوله وقيل يعود الى الكل اتفاقا) قال شيخنا العلامة هذا القول يرى ان الشرط أولى من الاستثناء بالعود الى الكل فلا يصح أن يكون مقابلا للاصح الى آخر كلامه (وأقول) هذا الاعتراض سهو قطعا اما أولا فلانه لا يخفى على من أحسن التامل انه مبنى على ان قوله على الاصح متعلق بقوله أولى وهو ممنوع بل هو متعلق بلفظ العود ومعنى الكلام العود الثابت هنا على الاصح أو اتفاقا أولى من العود هنالك فتكون أولوية العود هنا من العود هنالك ليست محل نزاع وانما محله كون العود ذا خلاف أو وفاق ولا منافاة بين اشتراك الاستثناء والشرط فى الاختلاف فى العود الى الجميع وأولوية ذلك العود فى الشرط كما لا يخفى والى هذا المعنى أشار الشارح اشارة ظاهرة بتصريحه بجعل محل الاتفاق على المقابل نفس العود اشارة الى انه محل الخلاف دون الاولوية حيث قال وقيل يعود الى الكل اتفاقا ولم يقل وقيل أولى بالعود اتفاقا فتامله واما ثانيا فلو سلمنا تعلق قوله على الاصح بقوله أولى لم ينافه مقابلة الاصح بالقول المذكور لانه على هذا مقابل للاصح مع مقابله فيكون فى أولوية العود طريقان أحدهما حكاية قولين فيها والآخر القطع بها فحاصله انه أولى على أصح القولين وقيل أولى قطعا ولا شبهة فى ان القطع بالاولوية يقابل حكاية الخلاف فيها وكان الشيخ ظن على هذا انه مقابل الاصح فقط فاشكل عليه ان تصحيح العود انما يقابله عدم العود لا القطع بالعود وقد بان أن لا اشكال فتامل واما ثالثا فلان قوله فى آخر كلامه بل مثله فى الخلاف صريح فى ان المماثلة فى الخلاف منافية للاولوية وهو ممنوع بل فاسد قطعا اذ قد يتشارك الحكمان فى الخلاف مع أولوية أحدهما كما هو فى غاية الوضوح لمن له أدنى تطرف فى كلامهم واما رابعا فليتأمل قوله ومقابله هو القول الاول الخ وما المراد بهذا القول الاول من المتن او الشرح فلا تكن من الغافلين (قوله بخلاف الاستثناء) قال شيخنا الشهاب لينظر الفارق انتهى (وأقول) قد قدمنا الاشارة الى الفارق (قوله ويكون جهالهم أكثر) قال شيخنا الشهاب فيه جعل المضارع المثبت حالا وهو ممتنع ويؤول فى مثل ذلك بالماضى والواو عاطفة أو الواو حالية وهو خبر مبتدا محذوف انتهى (وأقول) لا ضرورة الى حمل الواو على واو الحال حتى يحصل

أى كل الجمل المتقدمة عليه نحو أكرم بنى تميم وأحسن الى ربيعة واخلع على مضر ان جاؤك (على الاصح) وقيل يعود الى الكل اتفاقا والفرق ان الشرط له صدر الكلام فهو متقدم تقديرا بخلاف الاستثناء وضعف بانه انما يتقدم على المقيد به فقط (ويجوز اخراج الاكثر به وفاقا) نحو أكرم بنى تميم ان كانوا علماء ويكون جهالهم أكثر بخلاف الاستثناء ففى اخراج الاكثر به خلاف تقدم

وفى حكاية الوفاق تسمح لما قدمه من القول بأنه لابد أن يبقى قريب من مدلول العام الان يريد وفاق من خالف فى الاستثناء فقط (الثالث) من المخصصات المتصلة (الصفة) نحو أكرم بنى تميم الفقهاء خرج بالفقهاء غيرهم وهى (كالاستثناء فى العود) فتعود الى الكل على الاصح (ولو تقدمت) نحو وقفت على أولادى وأولادهم المحتاجين ووقفت على محتاجى أولادى وأولادهم فيعود الوصف فى الاول الى الاولاد مع أولادهم وفى الثانى الى أولاد الاولاد مع الاولاد وقيل لا (أما المتوسطة) نحو وقفت على أولادى المحتاجين وأولادهم قال المصنف بعد قوله لانعلم فيها نقلا (فالمختار اختصاصها بما وليته) ويحتمل أن يقال تعود الى ما وليها أيضا (الرابع) من المخصصات المتصلة (الغاية) نحو أكرم بنى تميم الى أن يعصوا اخرج حال عصيانهم فلا يكرمون فيه وهى (كالاستثناء فى العود) فتعود الى كل ما تقدمها على الاصح نحو أكرم بنى تميم وأحسن الى ربيعة وتعطف على مضر الى أن يرحلوا

الاشكال ولا الى التأويل بالماضى والواو عاطفة بل لامانع من حمل الواو على الاستئناف أو على العطف على جملة نحو أكرم الخ أى وذلك نحو أكرم الخ وابقاء الفعل بلا تأويل بالماضى (قوله تسمح) أقول كأنه أراد بالتسمح انه أراد بالوفاق قول الاكثر مثلا لانه قريب من الوفاق والفرق بينه وبين ماذكره من الجواب انه على التسمح لم يرد معنى الوفاق بل معنى ما يقرب منه كقول الاكثر وكان المعنى على التشبيه أى كالوفاق وعلى الجواب أراد حقيقة الوفاق لكنه وفاق مخصوص (قوله لما قدمه الخ) أقول قد ينظر فى هذا الاستدلال باحتمال أن ماقدمه مخصوص بما هنا من الاتفاق فى الشرط فليتامل (قوله وهى كالاستثناء فى العود) قال شيخ الاسلام أى وفى الاتصال وصحة اخراج الاكثر ولو ترك قوله فى العود كان أعم انتهى (وأقول) قال الاصفهانى قال المازرى التوابع وهى النعت والعطف والتاكيد والبدل والشروط لاخلاف فى وجوب اتصالها انتهى وكذا نقله القرافى وأقره وحينئذ فيجوز أن يكون عدم تعرض المصنف للاتصال لانه يرى عدم الخلاف فيه ولو زاده فهم جريان الخلاف فيه كالاستثناء لكن الحق ان هذا لا يمنع الايراد مطلقا اذ يمكن التعميم وتقييد الخلاف (قوله مع أولادهم) ثم قوله مع الاولاد اشارة الى ان مدخول مع وهو أولاد الاولاد فى الاول والاولاد فى الثانى هو المتبوع لتعلق الوصف به اولا (قوله أما المتوسطة) فالمختار اختصاصها بما وليته فيه أمران * الاول سكت المصنف عن بيان حكم المتوسط من غير الصفة كالاستثناء والشرط والغاية والظاهر ان الحكم واحد وقد أشار الكمال الى بيان ان شاء الله من الشرط والثانى ان شيخ الاسلام بين ان المختار عودها لما وليها أيضا واحتج على ذلك بفروع نقلها عن الفقهاء واعلم انه قد تقرر فى كتب الفروع انه يشترط فى صحة نحو الاستثناء والتعليق على المشيئة أن ينوى المتكلم ذلك قبل فراغ الكلام والا فلا يعتد به واذا تاملت ذلك مع قولهم برجوع ماذكر لجميع الجمل المتقدمة علمت ان الحكم برجوعه للجميع لا أثر له بدون النية المذكورة لكن اذا رأينا مثل ذلك فى كلام نحو الواقفين حكمنا بالرجوع الى جميع ما تقدم وان لم نعلم نيتهم بناء على الظاهر كما يدل على ذلك كلامهم والفرع الذى نقله شيخ الاسلام هنا عن فتاوى البلقينى والكلام الذى نقله عن الشافعى رضى الله عنه فانه لو اشترط العلم بنيتهم ما ساغ للبلقينى ولا للشافعى ما قاله للقطع بعدم علمنا بنية الواقف فيما ذكره البلقينى وعلمنا بارادة الله تعالى فيما ذكره الشافعى ومن هنا ينشأ اشكال وهو انه ان كان محل الخلاف بين الشافعية وغيرهم فى العود للجميع لا يتقيد بوجود النية المذكورة خالف ما فى الفروع أو يتقيد بها لزم ان الحنفية يمنعون العود للجميع وان قصده المتكلم وعلم قصده اياه وهو فى غاية البعد اللهم الا أن يكون المراد بعدم العود عندهم عدم القبول ظاهرا وهو فى غاية البعد من الصنيع ثم اعتبار النية قبل الفراغ فى المتوسط ظاهر بالنسبة لما قبله واما بالنسبة لما بعده فيحتمل اعتبارها حال الاتيان به هو ويحتمل اعتبارها حال اتيانها بذلك الواقع بعده ثم رأيت بعضهم بحث فى الاستثناء المتقدم اعتبارها قبل التلفظ به وفيه نظر (قوله خرج حال عصيانهم) قال الكمال تنبيه على ان العموم فى حالة التخصيص بالغاية عموم فى الاحوال لا فى الاشخاص فالقصر لبنى تميم على بعض أحوالهم لا لبنى تميم على بعضهم وكذا القول فى التخصيص بالشرط انتهى (وأقول) فيه بحث لان

هذا مسلم فى نحو هذا المثال لا مطلقا اذ لو قيل مثلا قرأت سور القرآن الى سورة الناس أو اشتريت نخيل البستان الى نخلة كذا ودلت القرينة على خروج الغاية كان العموم المخصص بها عموما فى الاشخاص بلا شبهة فكيف يجعل العموم فى التخصيص بالغاية عموما فى الاحوال لا فى الاشخاص مطلقا كما هو صريح عبارته على ان عبارة العضد مصرحة فى نحو المثال بان العموم فى الاشخاص حيث قال نحو أكرم بنى تميم الى أن يدخلوا فالغاية وهى الى أن يدخلوا اقصر العام وهو بنو تميم على غير الداخلين انتهى اللهم الا أن يريد بقوله تنبيه على ان العموم فى حالة التخصيص بالغاية أى فى هذا المثال ونحوه على انه يمكن منع ذلك أيضا بان المراد فى المثال الاعم من الاحوال والاشخاص فانه ان وقع العصيان من الجميع خرج حال العصيان أو من بعضهم خرج العصاة منهم وكلام الشارح يمكن حمله على ذلك فقوله خرج حال عصيانهم أى المقتضى لخروج جميعهم حال العصيان ان عمهم ولخروج العاصين منهم فقط ان لم يعمهم بل عموم العصيان جميع الافراد الموجودة فى الواقع لا يمنع كون العصاة بعض بنى تميم فيتحقق التخصيص باعتبار الافراد على هذا أيضا الا أن يجاب بأن المراد فى نحو هذا المثال ان المنظور اليه ابتداء هو التخصيص فى الاحوال فتأمل وقولى ودلت القرينة الخ لئلا يقال ان الغاية هنا لتحقيق العموم كما فى قطعت أصابعه من الخنصر الى الابهام مثلا وكذا يقال فى الشرط فان العموم المخصص به فى نحو قولك أكرم بنى تميم ان لم يكونوا من ولد فلان عموم فى الاشخاص بلا شبهة فتامل (قوله والمراد بالغاية غاية تقدمها عموم يشملها لو لم تأت) أقول فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب المراد الشمول من حيث الحكم والا فقد مر ان العام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما انتهى (وأقول) كان وجه ما قاله ان المصنف شرط فى شمول العموم لها عدم اتيانها بدليل قوله لو لم تأت وهذا يفهم عدم شمول العموم لها عند اتيانها مع ان العام عند اتيانها من العام المخصوص وقد تقدم ان عمومه مراد تناولا فلا بد من حمل الشمول هنا على الشمول من حيث الحكم لا من حيث التناول أيضا لئلا يخالف ما سبق ويؤيد ذلك أيضا قول الشارح فانها لو لم تات لقاتلناهم فلم يتعرض الا للعموم من حيث الحكم وعندى انه لا حاجة لذلك وان المراد الشمول من حيث اللفظ بدليل مقابلته بقوله اما مثل حتى مطلع الفجر الخ وكلام الشارح لا ينافى ذلك لجواز أن يريد بذكر القتال اثبات العموم لفظا لانه فرعه ولا دلالة فى شرط المصنف المذكور لانه ليس احترازا عما لو أتت الغاية المخصصة بل هو احتراز عن الغاية التى لا يشملها العموم لو لم تأت * والثانى ان هذا صادق على الغاية فى قولهم قطعت أصابعه من الخنصر الى البنصر مع ان الغاية فيه ليست للتخصيص ويجاب بوجهين الاول انه حذف من هذا الضابط قيد مفهوم من السياق والتقدير غاية تقدمها عموم يشملها لو لم تأت دلت على خروج بعض الافراد عن حكمه بخلاف ما لو لم تدل على خروج شئ كما فى هذا المثال والثانى انه لا محذور فى صدق ذلك الضابط على ما ذكر لان كون المراد بالغاية المخصصة ما ذكر لا يقتضى ان كل ما كان كذلك يكون مخصصا وانما اللازم ان الغاية المخصصة لا تكون الا كذلك (قوله حتى يعطوا) قال شيخنا الشهاب غاية لقوله قاتلوا الذين وليس من الغاية الواردة بعد متعدد لان الجمل صلات وقوله لقاتلناهم قال شيخنا الشهاب أى لكنا مامورين بذلك أى فاللازم الامر

(والمراد) بالغاية (غاية تقدمها عموم يشملها لو لم تأت مثل) ما تقدم ومثل قوله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله (حتى يعطوا الجزية) فانها لو لم تات لقاتلناهم أعطوا الجزية أم لا

(اما مثل) قوله تعالى سلام هى (حتى مطلع الفجر) من غاية لم يشملها عموم قبلها فان طلوع الفجر ليس من الليلة حتى تشمله (فلتحقيق العموم) فيما قبلها كعموم الليلة لاجزائها فى الآية لا للتخصيص (وكذا) قولهم (قطعت أصابعه من الخنصر الى البنصر) بكسر أولهما وثالثهما فان الغاية فيه لتحقيق العموم أى أصابعه جميعها بان قطع ما عدا المذكورين بين قطعيهما وأوضح من ذلك من الخنصر الى الابهام كما عبر به فى شرحى المختصر والمنهاج وعدل عنه الى ماهنا لما فيه من السجع مع البلاغة المحوج الى التدقيق فى فهم المراد وذكر مثالين لان الغاية فى الثانى من المغيا بخلافها فى الاول (الخامس) من المخصصات المتصلة (بدل البعض من الكل) كما ذكره ابن الحاجب نحو أكرم الناس العلماء (ولم يذكره الاكثرون وصوبه الشيخ الامام) والد المصنف لان المبدل منه فى نية الطرح فلا يتحقق فيه محل يخرج منه فلا تخصيص به

بالمقاتلة لا نفس المقاتلة فلا يرد انها قد تتخلف لولم تات الغاية (قوله أما مثل حتى مطلع الفجر) قال شيخنا الشهاب أحسن من قول الشارح أما مثل قوله تعالى سلام هى الخ لان التمثيل للغاية لا للعام المغيا انتهى ويمكن أن يجاب بانه انما صرح بالمغيا ليظهر ان الغاية لم يشملها عموم ماقبلها كما هو المراد بالمثل وكان القياس أن يقول اما مثل حتى مطلع الفجر فى قوله تعالى سلام هى حتى مطلع الفجر لكنه آثر الاختصار (قوله من غاية لم يشملها عموم قبلها) ثم قوله ليس من الليلة (أقول) قد يرد عليه ان ذلك لا دخل له فى انتفاء كون الغاية للتخصيص لانه لو قيل سلام هى الى آخرها لم يكن فيه تخصيص أيضا بل تحقيق العموم مع ان الغاية شملها عموم ماقبلها وان آخر الليلة جزء منها الا أن يجاب بان المراد الاشارة الى ان التى لتحقيق العموم قد تكون غير مشمولة لما قبلها كهذا المثال وقد تكون مشمولة له كالمثال الآتى بخلاف التى للتخصيص لا تكون الا مشمولة لما قبلها فليتامل (قوله كعموم الليلة لاجزائها فى الآية) أقول فيه رد لما فى شرح الزركشى من التنظير فى المثال قال لان الليلة ليست بعامة الا أن يريد مثل هذا اذا وردت فى صيغة عموم ولا فرق بين تخصيص العام وتقييد المطلق انتهى ويؤيد الرد ماتقدم فى قوله والقابل له حكم ثبت لمتعدد من ان المراد بالعام هنا ما هو أعم من المحدود (قوله مع البلاغة) أقول البلاغة مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته والحال هو الامر الداعى الى التكلم بالكلام المخصوص أى الى أن يعتبر مع الكلام الذى يؤدى به أصل المعنى المراد خصوصية ما وهو مقتضى الحال مثلا كون المخاطب منكر الحكم حال يقتضى تاكيده والتاكيد مقتضاها ومعنى مطابقته ان الحال ان اقتضى التاكيد كان الكلام مؤكدا وهكذا كما تقرر كل ذلك فى محله اذا تقرر ذلك فيجوز فيما نحن فيه أن يراد بالحال امتحان المخاطب واختبار تنبهه أو مقدار تنبهه وذلك يقتضى ايراد المعنى بعبارة فيها خفاء كما فى عبارة المصنف اذ جعل البداية الخنصر والنهاية البنصر فى بيان قطع الجميع فيه خفاء بلا شبهة اذ قد يسبق الى الوهم من هذه الغاية ان المقطوع الخنصر والبنصر لكن النظر الدقيق يدرك من ربط هذه الغاية بما قبلها الظاهر فى العموم ان المقطوع الجميع وانه قطع ما عدا هذين الاصبعين بينهما حتى يصدق ذلك العموم (قوله لان الغاية فى الثانى من المغيا) قال شيخنا الشهاب فيه تجوز لان المغيا القطع انتهى وقضيته ان المراد بالغاية فى قولهم ابتداء الغاية وانتهاء الغاية هى الفعل لا محله من مكان أو زمان وقد قال الرضى ان المراد بالغاية المسافة قال الجامى وقد يقال كثيرا ما يطلقون الغاية ويريدون بها الغرض والمقصود فالمراد بها الفعل لانه غرض الفاعل ومقصوده انتهى (قوله نحو أكرم الناس العلماء) قال شيخنا الشهاب هل يشترط أن يكون فيه اشعار بالوصفية كهذا أم لا كما فى أكرم قريشا بنى هاشم انتهى وظاهر انه لا يشترط ما ذكر (قوله ولم يذكره الاكثرون وصوبه الشيخ الامام) قال الكورانى وشبهتهم فى ذلك على ما ذكره بعض الشارحين ان المبدل منه لما كان فى حكم السقوط ومدار الحكم هو البدل فلا معنى للتخصيص (وأنا أقول) هذا كلام فى غاية السقوط لانه جار فى الاستثناء أيضا ألا ترى انك اذا قلت جاءنى القوم الا زيدا لم تسند الفعل الى القوم الا بعد اخراج زيد منهم والا كان تناقضا فاخراج زيد فى صورة الاستثناء قبل الحكم مثله اخراج العاجز فى قوله ولله على الناس حج البيت

من

من استطاع اليه سبيلا بل الصواب ان ترك الجمهور ذكر البدل انما هو للعلم به من الاستثناء لتقاربهما في المعنى انتهى (وأقول) أراد ببعض الشارحين الشارح المحقق فانه ذكر في توجيه قول المصنف ولم يذكره الاكثرون الخ ما نصه لان المبدل منه في نية الطرح فلا يتحقق فيه محل يخرج منه فلا تخصيص به انتهى لكن اضافته ذلك اليه كأنه لقلة اطلاعه فتوهم ان هذا التوجيه من عنده بانه وليس كذلك بل هو مذكور في كلام القوم وممن ذكره الصفي الهندي والشارح المحقق في هذه المسئلة حكما وتوجيها لم يزد على نقل كلام الائمة من غير أن ينتصب لاختياره أو توجيهه فلا يتوجه عليه هذا الاعتراض لو فرضت صحته والا فهو اعتراض فاسد غير ملاق لذلك التوجيه كما لا يخفى على المتامل وذلك لان حاصل ذلك التوجيه هو ان التخصيص لكونه اخراجا يستدعي مخرجا منه ولا مخرج عنه في البدل لان المبدل منه في نية الطرح فكأنه معدوم حقيقة وكان البدل ذكر ابتداء حتى كأنك قلت ابتداء في مثال الشارح المحقق أكرم العلماء وحينئذ فليس هناك اخراج من شيء ليتحقق تخصيصه وظاهر ان هذا المعنى لا يجري في الاستثناء ضرورة ان المستثنى منه وهو المخرج عنه ليس في نية الطرح بل هو المقصود بالذات عكس المبدل منه فالمخرج عنه متحقق في الاستثناء قطعا فيتحقق التخصيص وليس حاصل ذلك التوجيه ان الاسناد في صورة البدل بعد الاخراج حتى يقال ان ذلك جار في الاستثناء لان الاسناد فيه بعد اخراج المستثنى كما توهمه الكوراني بلا منشا لهذا التوهم وبنى عليه تلك القعاقع فما أحقه في هذا الاعتراض بقول القائل

سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

(فان قلت) لكن الامر على ما ذكره في الاستثناء من ان الاسناد بعد اخراج المستثنى (قلت) لو سلم ذلك والا فقد علمت فيما سبق وستعلم قريبا ما فيه لم يضرنا الان كون الاسناد بعد الاخراج مما يحقق التخصيص لانه عبارة عن الاخراج من حكم العام وقصر حكمه على الباقي وقد تحقق ذلك في الاستثناء على هذا لانا أخرجنا من العام وقصر الحكم المذكور على الباقي حيث ربطناه به بعد الاخراج وأما البدل فلا يصح دعوى ذلك فيه أعني كون الاسناد بعد اخراج البدل خلافا لما توهمه الكوراني كما دل عليه قوله فاخراج زيد في صورة الاستثناء قبل الحكم مثله اخراج العاجز الخ فقد اتضح سقوط اعتراضه هذا وأن التوجيه لاغبار عليه من هذا الوجه الذي وهم فيه الكوراني وان كان فيه ما فيه من غير ذلك الوجه اذ كونه في نية الطرح غير مسلم على الاطلاق كما بين في محله ولهذا قال شيخنا الشريف في قول الفوائد الغياثية محمد من قوله والصلاة على رسوله محمد ما نصه بدل مقصود بالذات والاول توطئة وهو بهذا المعنى في حكم الطرح لا مطلقا انتهى وكتب بهامش ذلك ما نصه اشارة الى دفع اشكال وهو ان جعله بدلا يقتضي أن يكون المبدل منه في حكم الطرح فيلزم أن يكون اثبات الرسالة له غير مقصود أصلا مع انه ليس كذلك وجوابه ان المراد بكون المبدل منه في حكم الطرح انه غير مقصود بالذات بل ذكر توطئة وهنا الامر كذلك اذ المقصود بالذات الصلاة على محمد صلى الله عليه وسلم انتهى وحينئذ فقد يقال اذا كان مقصودا في الجملة تحقق الاخراج فيتحقق التخصيص ويجاب بانه لما قصد للتوطئة كان في حكم العدم ولا يخفى ان ما ذكره من كون الاسناد بعد الاخراج

فى الاستثناء بعد الاخراج وان كان موافقا لما تقدم عن المصنف كابن الحاجب فى عشرة الا ثلاثة الا انه مناف لما تقدم أيضا من ان القابل للتخصيص حكم ثبت لمتعدد فان قضيته ان الاخراج بعد الحكم لاقبله ومن ان الاستثناء من النص اثبات وبالعكس كما صرح به المولى التفتازانى وقد بينا ذلك فيما سبق وحينئذ فلنا أن نأخذ بقضية ذلك ونمنع جريان التوجيه فى الاستثناء مع البناء على ماتوهمه أيضا والله الموفق (قوله القسم الثانى المنفصل الخ) اعلم انه وقع للكورانى ههنا تخليط عجيب وتهافت غريب وذلك انه قال مانصه لما فرغ من أقسام المتصل شرع فى المنفصل وحصره فى الحس والعقل وهو غير منحصر للاتفاق على جواز التخصيص بالادلة السمعية وأشار اليه المصنف أيضا بقوله والاصح جواز تخصيص الكتاب به وبالسنة وزاد بعضهم العادة والزيادة والنقصان كما اذا حلف انه لايأكل الرأس فلو أكل رأس العصفور لايحنث لانه لم يتعارف بيعه بين الناس وحده وكذا لوحلف لايأكل الفاكهة لايحنث بأكل العنب والرمان كما روى عن أبى حنيفة لقوله تعالى فيهما فاكهة ونخل ورمان عطفهما على الفاكهة لزيادة فيهما على التفكه واذا قال كل مملوك لى فهو حر لايعتق المكاتب لنقصان الرق فيه انتهى لفظه فى النسخة الواقعة لى (وأقول) كيف يسوغ لعاقل دعوى الحصر على المصنف مع ان قوله يجوز التخصيص بالحس والعقل ليس من صيغ الحصر ومع تصريحه عقب ذلك بجواز التخصيص بالادلة السمعية حيث قال والاصح جواز تخصيص الكتاب به الخ وكيف يسوغ الاستدلال على انتفاء الحصر بالاتفاق على جواز التخصيص بالادلة السمعية فى معرض الرد على مازعمه على المصنف من الحصر ثم يعترف بان المصنف أشار اليه بقوله والاصح جواز تخصيص الكتاب به وبالسنة ولعل الموقع له فى ذلك غلبة النعاس عليه عند كتابة هذا المحل لايقال لعله أخذ الحصر من مفهوم الجار والمجرور أعنى بالحس والعقل لانا نقول انما يسوغ الاستناد فى الاعتراض الى مثل هذا الاخذ لو اقتصر على الجار والمجرور بخلاف مالو صرح عقبه بما يمنع التعلق بمفهومه ولو صح مثل هذا الاعتراض لزم جريانه بالنسبة لقوله بالحس فقط لان مفهومه منع العقل وفى قولك مررت بدار زيد وبدار عمرو وبدار بكر لان مفهوم بدار زيد عدم المرور بدار عمرو ودار بكر ولا يقوله عاقل (قوله أى مايستقل بنفسه) قال شيخنا الشهاب لم يقل هنا بان لايقترن نظير مامر فى جانب المتصل كأنه والله أعلم لكون المخصص العقلى مقارنا انتهى ويمكن أن يقال المقارنة فى الوجود وقد تثبت للمنفصل والمصاحبة فى الذكر لاتتصور فى الحس والعقل (قوله يجوز التخصيص بالحس) أقول الوجه انه أعم من المشاهدة وبه يشعر اطلاق الشارح اياه مع تفسيره ماوقع فى تقريره المثال بالمشاهدة ولا ينافى ذلك ان الدليل السمعى الذى جعله قسيما للحس مدرك بحس السمع لان ماعدا المشاهدة من الحس لاينحصر فى السمع والمقصود بيان التخصيص بالحس أى بواسطة الاحساس بامر محسوس غير اللفظ بقرينة المقابلة ففائدة بيان جواز التخصيص بالحس بيان جواز التخصيص بما عدا السمع من أنواع الحس كالمشاهدة والذوق واللمس وبالسمع بالنسبة لغير الدليل السمعى وبذلك يندفع قول الكمال مانصه قوله بالحس أى بالمشاهدة والا فالدليل السمعى وهو اللفظ الذى جعله قسيما للحس مدرك بحس السمع انتهى ان أراد الكلام على قول المتن بالحس

(القسم الثانى) من المخصص (المنفصل) أى مايستقل بنفسه من لفظ أو غيره وبدأ بالغير لقلته فقال (يجوز التخصيص بالحس)

ويكون

ويكون قوله أى بالمشاهدة من كلامه تفسيراله فان أراد الكلام على قول الشارح فى تقرير المثال بالحس أى المشاهدة فلا معنى حينئذ لقوله والا فالدليل السمعى الخ فتامله واعلم ان تفصيل المراتب فى هذا المقام ان التخصيص بالعقل هو أن يكون العقل مانعا من ثبوت الحكم لذلك المخصوص أى المخرج من العام بأن يقضى العقل فى نفسه بامتناع ثبوت الحكم له والتخصيص بالحس هو أن يكون الحس كالمشاهدة مانعا اذ كر كان يحس بما يمنع من ثبوت الحكم كمشاهدة السماء فى مثال الشارح فانها مانعة من ثبوت التدمير للسماء وان كان المدرك هو العقل بواسطة المشاهدة مثلا لكنه مع قطع النظر عن المشاهدة مثلا لا يقضى بامتناع الثبوت فان العقل مع قطع النظر عن مشاهدة السماء موجودة لا يقضى بامتناع ثبوت التدمير لها بل بجوازه بخلاف خلق الشئ لنفسه فان العقل فى حد ذاته يقضى بامتناعه والتخصيص بالدليل السمعى هو أن يكون المانع من ثبوت الحكم هو نفى الشارع الحكم عنه وان لم يمنع من ثبوته عقل أو مشاهدة غاية ما فى الباب ان المدرك لذلك النفى هو العقل بواسطة سماع اللفظ الدال على ذلك مثلا فعلم تمايز هذه الاقسام وان أمكن الاستغناء بالعقل عن الحس نظرا الى ان التخصيص بالحس يؤل الى ان العقل يحكم بخروج بعض افراد العام بواسطة الحس فهو من التخصيص بالعقل ولذلك اقتصر الآمدى وغيره على العقل لكن ما سلكه المصنف أوضح وادفع لتوهم خروج الحس اذ يتوهم عند الاقتصار على العقل ما لا يكون ادراكه بواسطة الحس فما أورده الكمال وشيخ الاسلام مدفوع ان اراد به الاعتراض (قوله بالحس) قال شيخنا الشهاب هو الادراك بالحاسة مثل الاحساس فالادراك بالحاسة يسمى احساسا وحسا ومشاهدة انتهى (قوله كما فى قوله تعالى) أى كالتخصيص الذى فى قوله تعالى فى شان الريح أى لقوله كل شئ فى قوله تعالى تدمر كل شئ (قوله فانا ندرك بالحس) قال شيخنا الشهاب فيه بحث فان الادراك هو الحس اه (قوله لشذوذ) قال شيخنا الشهاب هو مصدر بمعنى اسم الفاعل والاحسن انه جمع شاذ كسجود جمع ساجد انتهى وتقدم انه يجوز بقاؤه على المصدرية مع حذف المضاف أى لذى شذوذ وان جمع فاعل على فعول مقصور على السماع (قوله فى منعهم التخصيص بالعقل) قال شيخنا الشهاب خصه بالعقل مراعاة للنقل انتهى وقال الكمال ظاهر المتن جريان الخلاف فى التخصيص بالحس أيضا ولم يصرح به الشارح اما لانه لم يجده أو لان التخصيص به عند التحقيق تخصيص بالعقل كما قدمنا بناء على ان الادراك للعقل بواسطة الحواس ثم قد يقال انه اشار اليه فى ضمن قوله ويأتى مثل ذلك كله فى التخصيص بالحس انتهى وعلى هذا الاستدراك يتوجه أنه لم قصر المتن على العقل ثم الحق به الحس وقال الزركشى وقوله خلافا لشذوذ هو عائد الى ما يليه وهو العقل فان التخصيص بالحس لا نعلم فيه خلافا نعم ينبغى ان يطرقه خلاف من المنكرين لاستناد العلم الى الحواس لانها عرضة الآفات والتخيلات اه (قوله ما نفى العقل) أى الفرد الذى نفى العقل حكم العام أى المحكوم به على العام عنه (قوله لم يتناوله العام لانه لا تصح ارادته) أقول فيه بحث لان عدم صحة الارادة انما يقتضى عدم التناول من حيث الحكم لا من حيث اللفظ والتناول من حيث اللفظ كاف فى تحقق التخصيص أى الاخراج من العام كما تقدم ان العام المخصوص عمومه مراد تناولا لا حكما

كما فى قوله تعالى فى الريح المرسلة على عاد تدمر كل شئ أى تهلكه فانا ندرك بالحس أى المشاهدة ما لا تدمير فيه كالسماء (وبالعقل) كما فى قوله تعالى الله خالق كل شئ فانا ندرك بالعقل ضرورة انه تعالى ليس خالقا لنفسه (خلافا لشذوذ) من الناس فى منعهم التخصيص بالعقل قائلين ان ما نفى العقل حكم العام عنه لم يتناوله العام لانه لا تصح ارادته

هنا بياض بخطه

ثم رأيت امام الحرمين قال فان تلقى الخصوص من مأخذ العقل غير منكر وكون اللفظ موضوعا للعموم على اصل اللسان لا خلاف فيه مع من يعترف ببطلان مذهب الواقفية وان امتنع ممتنع من تسمية ذلك تخصيصا فليس فى اطلاقه مخالفة عقل أو شرع الى آخر ما ذكره ونقله فى شرح المنهاج عنه ثم رأيت شيخنا الشهاب قال فى قوله لم يتناوله العام ان أريد من حيث اللفظ فممنوع أو من حيث الحكم فسلم ولا محذور انتهى ويحتمل ان المعنى على التشبيه أى كأنه لم يتناوله العام وذلك لانه لما كان الانتقال من اللفظ الى المعنى انما هو بالعقل كان ما نفى العقل حكم العام عنه كأنه ليس من الافراد (قوله ومنع الشافعى تسميته) أى تسمية التخصيص بمعنى الاخراج بالعقل أو نقول تسمية الاخراج بالعقل (قوله وهو لفظى) فيه امران * الاول انه قد يقال قضية كونه لفظيا أن لا مخالفة من الشذوذ والشافعى الا فى مجرد التسمية فلم غاير المصنف فى الحكاية عن الشذوذ وعن الشافعى بما عبر به وهلا جمعهما فقال خلافا للشذوذ والشافعى أو قال ومنع شذوذ والشافعى تسميته تخصيصا ويجاب بان كون الخلاف فى التسمية لا ينافى الزيادة عليها بما لا يخرج الى الخلاف فى المعنى فان الشذوذ كأنهم نفوا التسمية نفوا التناول أيضا المحقق للاخراج على ما تقرر بخلاف الشافعى فانه اقتصر على نفى التسمية فلذا غاير المصنف بما عبر به تنبيها على التفاوت بين المذهبين نعم ان اعترف الشذوذ بالتناول لفظا حقيقة اشكل الحال * والثانى ان الزركشى قال وذهب جماعة الى ان الخلاف معنوى لان العام المخصوص بدليل العقل على قول من يجوز تخصيصه به يجرى فيه الخلاف السابق فى انه حقيقة فيه أو مجاز وعلى قول من لا يجوز تخصيصه به فلا بل هو عندهم حقيقة بلا خلاف كذا قاله الصفى الهندى قلت أو يكون عندهم من باب العام المراد به الخصوص لا من باب العام المخصوص فيجىء فيه الكلام السابق فى كونه حقيقة أو مجازا وجعل ابو الخطاب من الحنابلة مأخذ الخلاف التحسين والتقبيح العقليين فان صح ذلك كانت هذه فائدة ثانية انتهى وقال شيخ الاسلام لك ان تقول بل هو معنوى لانهم يعتبرون فى التخصيص بالعقل صحة ارادة المخرج بالحكم ونحن لا نعتبره الى آخر كلامه ويجاب بمنع ان هذا يقتضى كونه معنويا اذ الخلاف على هذا صار مبنيا على تفسير التخصيص وانه هل يعتبر فيه صحة ارادة المخرج بالحكم مع الاتفاق على العمل بذلك الاخراج وهذا لا يخرج عن كون الخلاف لفظيا وقال الكمال وكون الخلاف لفظيا بالنسبة الى قول الشافعى ظاهر واما بالنسبة الى الشذوذ ففيه نظر لانهم قالوا لا يتناوله العام واذا لم يتناوله لم يصدق عليه تعريف التخصيص وهو قصر العام على بعض افراده انتهى ويجاب بان عدم تناوله لعارض عدم صحة ارادته بهذا الحكم لا يمنع كونه من افراده ومتناولا له بحسب الوضع ولا شك انه كذلك كما يدل عليه ما تقدم عن امام الحرمين وحينئذ فصدق تعريف التخصيص عليه ظاهر * قال الزركشى واعلم ان الامام فى أول البرهان حكى خلافا فى تقديم العقل على الحس فقال ومما خاضوا فيه تقديم ما يدرك بالحواس على ما يدرك بالعقل وهو اختيار شيخنا ابى الحسن وقدم القلانسى من اصحابنا المعقولات بالادلة النظرية على المحسوسات من حيث ان العقل مرجع المعقولات ومحلها ومرجع المحسوسات الى الحواس وهى عرضة للآفات انتهى وينبغى جريان مثل هذا الخلاف هنا اذا تعارض اللفظ بين ان يكون مخصوصا بالعقل أو بالحس أيهما يخصص به ولم يتعرضوا لذلك

انتهى

(ومنع الشافعى) رضى الله تعالى عنه (تسميته تخصيصا) نظرا الى ان ما يخص بالعقل لا تصح ارادته بالحكم (وهو) أى الخلاف (لفظى) أى عائد الى اللفظ والتسمية للاتفاق على الرجوع الى العقل فيما نفى عنه حكم العام وهل يسمى نفيه لذلك تخصيصا فعندنا نعم وعندهم لا

ويأتى مثل ذلك كله فى التخصيص بالحس (والاصح جواز تخصيص الكتاب به) اى بالكتاب وقيل لا لقوله تعالى وانزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم فوّض البيان الى رسوله صلى الله عليه وسلم والتخصيص بيان فلا يحصل الا بقوله صلى الله عليه وسلم لنا الوقوع كتخصيص قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء الشامل لأولات الاحمال بقوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن فان قال المانع يجوز ان يكون التخصيص بغير ذلك من السنة قلنا الاصل عدمه وبيان الرسول يصدق بالبيان بما نزل عليه من القرآن وقد قال تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ (والسنة بها) أى بالسنة وقيل لا لقوله تعالى وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس مانزل اليهم قصر بيانه على القرآن لنا الوقوع كتخصيص حديث الصحيحين فيما سقت السماء العشر بحديثهما ليس فيما دون خمسة أوسق صدقة (و) السنة (بالكتاب) وقيل لا لقوله تعالى لتبين للناس مانزل اليهم جعله مبينا للقرآن فلا يكون القرآن مبينا للسنة قلنا لا مانع من ذلك لانهما من عند الله قال تعالى وما ينطق عن الهوى ويدل على الجواز قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وان خص من عمومه ما خص بغير القرآن (والكتاب بالمتواترة) وقيل لا يجوز بالسنة المتواترة الفعلية بناء على القول الآتى أن فعل الرسول صلى الله عليه وسلم لا يخصص (وكذا) يجوز تخصيص الكتاب (بخبر الواحد عند الجمهور) مطلقا وقيل لا مطلقا والا لترك القطعى بالظنى قلنا محل التخصيص دلالة العام وهى ظنية والعمل بالظنيين أولى

انتهى وللقائل ان يقول لا فائدة عند التعارض المذكور للخلاف فى ايهما يخصص به لانهما ان اتفقا فى مقدار التخصيص بان كان الخارج بأحدهما هو الخارج بالآخر فواضح ان لا فائدة لحصول التخصيص بكل حال بلا تفاوت وان زاد الخارج باحدهما فالامر فيما اتفقا عليه على هذا الحال ويعمل بذى الزيادة فيها لعدم المعارضة فيها وان كان الخارج باحدهما غير الخارج بالآخر فالقياس كما هو ظاهر العمل بهما لان كلا لا يعارض الآخر فيما اخرجه فليتأمل (قوله ويأتى مثل ذلك كله فى التخصيص بالحس) قال شيخنا الشهاب قلت تعليلا المنع السابقان لا يحسنان هنا فليتأمل اه (وأقول) جوابه المنع فانه علل عدم التناول هنالك بعدم صحة الارادة ولا خفاء ان ما أدرك بالحس خروجه عن الحكم لا تصح ارادته به فلا يتناوله العام على قياس ما هنالك (قوله فوّض البيان) أى التبيين وقوله فلا يحصل الا بقوله أى أو فعله وهذه النتيجة ممنوعة والمقدمتان مسلمتان وسيشير الشارح الى ذلك وقوله اجلهن أى انقضاء عدتهن وقوله قلنا الاصل أى المستصحب وقوله تبيانا ما مبالغة البيان وقوله لكل شئ أى والقرآن شئ فدخل فيه وقوله قصر بيانه أى باعتبار مفهوم ما نزل وهو غير المنزل والهاء فى بيانه للنبى صلى الله عليه وسلم وكذا فى جعله مبينا وقوله عن الهوى أى هوى النفس (قوله وان خص من عمومه ما خص) أى العام الذى خص بغير القرآن أى من سنة أو غيرها من المخصصات الآتية (وأقول) هلا ابدل قوله ما خص بغير القرآن بقوله ما بين بغير القرآن ليشمل تقييد المطلق بغير القرآن وغير ذلك من أنواع البيان ولعله انما اقتصر على التخصيص لان الكلام فيه (قوله وكذا بخبر الواحد عند الجمهور الخ) قال الزركشى هذا الخلاف موضعه فى خبر الواحد الذى لم يجمعوا على العمل به فان أجمعوا عليه كقوله لا ميراث لقاتل ولا وصية لوارث ونهيه عن الجمع بين المرأة وخالتها فيجوز تخصيص العموم به بلا خلاف لان هذه الاخبار بمنزلة المتواتر لانعقاد الاجماع على حكمها وان لم ينعقد على روايتها نبه عليه ابن السمعانى انتهى (قوله بخلاف ما لم يخص أو خص بظنى) أقول هذا يدل على ان ابن ابان يجيز التخصيص بالظنى ابتداء والا فلا وجه لترتيبه عليه منع التخصيص بالآحاد وحينئذ يشكل منعه التخصيص بالآحاد ابتداء مع انه من افراد الظنى فيقال لم جاز تخصيصه بظنى غير الآحاد ابتداء وامتنع تخصيصه ابتداء بالآحاد مع انه ظنى أيضا الا أن يجاب بان منع التخصيص اذا خص بظنى يجامع بطلان التخصيص بالظنى لكن هذا لا يناسب البناء الذى ذكره الشارح فليتامل ثم رأيت شيخ الاسلام لحظ هذا الاشكال وأشار الى دفعه حيث قال ما نصه قوله بخلاف ما لم يخص أو خص بظنى أى أو خص عند غير ابن ابان بظنى والا فعنده لا يجوز التخصيص بظنى فيما لم يخص فكيف يجوز التخصيص الاول به انتهى وفيه نظر ظاهر لان التخصيص بالظنى ابتداء اذا كان ممتنعا عند ابن ابان فلا أثر له عنده وان جوزه غيره لانه اذا حكم غيره بالتخصيص بالظنى ابتداء فهو يرى بطلان هذا التخصيص وان العام باق على عمومه لم يدخله تخصيص فلا يمكن أن يكون هذا عنده مما خص بظنى حتى يصح له أن يترتب عليه منع التخصيص بالآحاد بل المنع حينئذ عنده انما ترتب على عدم التخصيص مطلقا وكلام المصنف ظاهر فى خلاف هذا الجواب لان قوله وعندى عكسه على الوجه الذى شرحه الشارح يتوقف على كون ابن ابان يجوز التخصيص بالظنى والا لم يتأت ذلك البحث من المصنف وكون

ذلك البحث مع ابن ابان بناء على أن الجواز على قول غيره فى غاية البعد فليتامل (قوله ان ما خص باللفظ حقيقة) قال شيخ الاسلام فيه قصور اذ اللفظ قد يكون قطعيا كما يكون ظنيا والغرض الفرق بين القطعى والظنى لفظا كان أو غيره انتهى وكان هذا القائل اعتبر الغالب خصوصا وقد أراد قطعى الدلالة كما يدل عليه قول الشارح لضعف دلالته حينئذ وقطعى الدلالة من اللفظ نادر بل اللفظ فى نفسه لا يكون قطعيا لتوقف قطعيته على انتفاء الاحتمالات العشرة وذلك أمر خارج عنه وخرج بقوله باللفظ ما خص بغيره كالعقل قال شيخنا الشهاب فانه مجاز فدلالته ضعيفة اه (قوله وعندى عكسه) فيه أمور * الاول انه قد يناقش فيه بان عكس المذكور عن ابن ابان انه يجوز ان خص بظنى أو لم يخص ويمتنع ان خص بالقاطع لان المراد بالعكس أن محل الجواز فيما تقدم هو محل المنع هنا ومحل المنع فيه هو محل الجواز هنا ومحل المنع فيما تقدم هو ان لا يخص أو ان يخص بظنى فيكون ذلك هو محل الجواز هنا مع ان الامر ليس كذلك كما علم من تقرير الشارح فاى دليل على اخراج ما لم يخص من حكم الجواز ويمكن أن يجاب بان الدليل على ذلك فهمه بالموافقة من حكم التخصيص بالقاطع لانه اذا امتنع التخصيص فيما خص بقاطع كما تصرح به العكسية لكونه بمنزلة ما لم يخص فامتناع تخصيص ما لم يخص كذلك أو اولى وعلى هذا فيمكن أن يوجه اجمال المصنف فى هذه العبارة بانه للعمل على التدريب واستخراج الدقائق فليتامل * والثانى ان الشارح المحقق قد حمله على ما حاصله أن هذا ليس اختيارا من المصنف للعكس وانما هو بحث منه مع عيسى بن ابان على سبيل القدح فى دليله بالقول بالموجب كما بينه الكمال فى حاشيته ولما لم يهتد الكورانى الى مقصود المصنف من ذلك حمله على أن ذلك اختيار للمصنف ثم اعترض عليه حيث قال وقيل ان خص بقاطع جاز والا فلا وحكى هذا عن ابن ابان واختار عكسه المصنف ثم قال بعد ان أعاد ذكر مذهب ابن ابان وما اختاره المصنف من عكس ذلك مع كونه مخالفا لاطباق العلماء غير معقول لان المصنف قائل بانه اذا لم يخصص العام لا بقطعى ولا بظنى يجوز تخصيصه بالآحاد فالتخصيص بالقطعى لا شك يفيد ضعفا فى العام فكان جواز التخصيص بعده من باب الاولى انتهى وقد علمت سقوط هذا الاعتراض وبناءه على غير أساس لان المصنف لم يذكر هذا العكس اختيارا له بل قدحا فى دليل ابن ابان كما تقرر على انه لو فرض اختيار المصنف له لم يرد عليه ما قاله الكورانى أما زعمه كونه مخالفا لما أطبق عليه العلماء فزعم باطل لما سياتى فى كتاب الاجماع من ان احداث التفصيل جائز اذا لم يكن خارقا بان وافق كلا من القولين مثلا فى بعضه ولا يخفى ان هذا العكس كذلك لانه موافق للجمهور فى الجواز عند التخصيص بظنى لانه بعض ما شمله قولهم وللقائل بالمنع مطلقا فى غير ذلك لانه بعض ما شمله قوله فيكون جائزا وأما ما زعمه من ان المصنف قائل بانه اذا لم يخصص بقطعى ولا بظنى فلا سند له فيه سوى نقل المصنف له عن الجمهور ومعلوم أن مجرد نقل ذلك لا يقتضى موافقتهم له عليه ولا يمنعه أن يختار خلافه ولهذا كثيرا ما ينقل المصنف وغيره من الائمة فى تصانيفهم الحكم ثم يختارون خلافه وهذا الصنيع مشهور فى كتب الائمة لا يعتريه شك من له أدنى نظر فيها فعلى تقدير اختياره هذا العكس لا يكون قائلا بقول الجمهور فلم يكن قائلا بما نسبه فظهر ان ما ذكره فى هذا الاعتراض ليس الا غلطا على غلط وبالله التوفيق * والثالث أن شيخنا الشهاب قال قوله وعندى

من الغاء أحدهما (وثالثها) قاله ابن أبان يجوز (ان خص بقاطع) كالعقل لضعف دلالته حينئذ بخلاف ما لم يخص أو خص بظنى وهذا مبنى على قول تقدم ان ما خص باللفظ حقيقة قال) المصنف (وعندى عكسه) أى ينبغى أن يقال حيث فرق بين القطعى والظنى

يجوز ان خص بظني لان المخرج بالقطعي لما لم تصح ارادته كان العام لم يتناوله فيلحق بما لم يخص (وقال الكرخي) يجوز ان خص (بمنفصل) قطعي أو ظني لضعف دلالته حينئذ بخلاف مالم يخص أو خص بمتصل فالعموم في المتصل بالنظر اليه فقط وهذا مبني على قول تقدم أن المخصوص بما لا يستقل حقيقة (وتوقف القاضي) أبو بكر الباقلاني عن القول بالجواز وعدمه لنا الوقوع كتخصيص قوله تعالى يوصيكم الله في أولادكم الى آخره الشامل للولد الكافر بحديث الصحيحين لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم ويأتي الخلاف في تخصيص المتواترة بخبر الواحد كما يؤخذ من كلام القاضي أبي بكر الباقلاني ثم البيضاوي زيادة على امامه (و) يجوز التخصيص لكتاب أو سنة (بالقياس) المستند الى نص خاص ولو كان خبر واحد (خلافا للامام) الرازي في منعه ذلك (مطلقا) بعد أن جوزه حذرا من تقديم القياس على النص الذي هو أصل له في الجملة (وللجبائي) أبي علي في منعه (ان كان) القياس (خفيا) لضعفه بخلاف الجلي وسيأتيان وهذا التفصيل منقول عن ابن سريج والمنقول عن الجبائي المنع مطلقا وقد مشى المصنف على ذلك في شرحيه (ولابن أبان ان لم يخص مطلقا) بخلاف ما خص فيجوز لضعف دلالته حينئذ وقد أطلق الجواز هنا وقيده في خبر الواحد بالقاطع كما تقدم

عكسه خبر مبتدا محذوف لا مبتدأ خبره عندي أي وعندي الصواب عكسه ان قيل بالتفريق فقوله حيث فرق اصلاح للمتن يعني ليس مراد المصنف ان الصواب عنده هو هذا التفصيل بل الصواب لمن فصل ان يفصل هكذا انتهى ومنعه كونه مبتدأ خبره عندي ممنوع بل هو جائز لان عندي يراد به عندهم معنى معتقدي أو قولي مثلا فالتقدير هنا ومعتقدي أو قولي عكسه أي وعكسه معتقدي أو قولي بناء على التفرقة يعني ان العكس هو صواب التفرقة ولا اشكال في صحة ذلك (قوله يجوز ان خص بظني) أقول فيه الاشكال المتقدم (قوله فالعموم في المتصل بالنظر اليه) أي فكأنه لم يخص (قوله ويأتي الخلاف في تخصيص المتواترة بخبر الواحد) قال شيخ الاسلام أي الخلاف المذكور والاقطاق الخلاف يؤخذ من قول المصنف والسنة بها انتهى أي من اطلاقه والا فليس صريحا في تناول تخصيص المتواترة بالآحاد لجواز أن يكون مفروضا في المتساويين (قوله زيادة على امامه) قال شيخنا الشهاب هو امام الحرمين وكذا رأيته في بعض الهوامش بخط بعض العلماء وفيه نظر والظاهر انه الامام الرازي لانه الذي اختصر كلامه في الاصول وكثرت متابعته له فيه (قوله وبالقياس خلافا للامام مطلقا الخ) قال الزركشي هذا الخلاف اذا كان العام من الكتاب والسنة متواترا فان كان خبر واحد جرى الخلاف بالترتيب وأولى بالجواز ومن ذلك يخرج طريقة قاطعة هنا بالجواز وكلام القرافي يشير الى تصوير القياس بما اذا كان أصله ثابتا بمتواتر فان كان ثابتا باخبار الآحاد كان المنع من التخصيص به أقوى لضعف أصله انتهى وقال شيخ الاسلام محل الخلاف في القياس المظنون اما المقطوع فيجوز التخصيص به قطعا كما أشار اليه الابياري شارح البرهان ذكره العراقي وغيره انتهى (قوله المستند الى نص خاص) فيه امران الاول قال الكمال أي بان كان حكم أصله مخرجا من العموم بنص خاص من كتاب أو سنة متواترة أو آحاد الخ اه (وأقول) فيه بحث اذ لا يتجه التقييد بكون حكم أصله مخرجا من العموم بل المتجه انه لا فرق بين ذلك وبين أن لا يكون حكم أصله مخرجا من العموم بان لا يكون أصله داخلا في العموم اذ لا وجه للفرق بينهما وكلامهم كالصريح في عدم الفرق الا ترى الى قول المصنف الآتي والقوم ان لم يكن أصله مخصصا من العموم فانه صريح في انه على الاول الصحيح لا فرق ومثله في العضد وغيره وعلى هذا فقول الكمال في قول المصنف الآتي والقوم ان لم يكن أصله الخ قد يقال انه عين الاول مدفوع لانه بناء على ما قرره هنا وقد علمت اندفاعه * والثاني ان في تقييد الشارح النص بالخاص بحثا اذ يمكن عموم النص أيضا أي لغير ذلك المقيس بان يقاس على فرد مندرج في عموم آخر غير هذا العموم الذي يراد تخصيصه اللهم الا ان يريد بالخاص ما لا يتناول هذا المقيس وان كان عاما في نفسه بخلاف ما يتناوله للتعارض حينئذ ثم رأيت شيخنا الشهاب قال في قول الشارح الى نص خاص اما المستند الى عام فان العامين يتقابلان انتهى ويمكن تنزيله على ما قلناه فليتامل (قوله حذرا من تقديم القياس على النص) أي وهو العام وقوله في الجملة أي لانه ليس أصلا له في هذا القياس بل أصله فيه ذلك النص الخاص (قوله ولابن أبان) قال النووي في شرح مسلم اما أبان ففيه وجهان لاهل العربية الصرف وعدمه فمن لم يصرفه جعله فعلا ماضيا والهمزة زائدة فيكون أفعل ومن صرفه جعل الهمزة أصلا فيكون فعالا وصرفه هو الصحيح وهو الذي اختاره الامام محمد بن جعفر في

لان القياس اقوى عنده من خبر الواحد مالم يكن راويه فقيها (ولقوم) فى منعهم (ان لم يكن أصله) أى أصل القياس وهو المقيس عليه (مخصصا) بفتح الصاد (من العموم) أى مخرجا منه بنص بان لم يخص أو خص منه غير أصل القياس بخلاف أصله فكان التخصيص بنصه (وللكرخى) فى منعه (ان لم يخص بمنفصل) بان لم يخص أو خص بمتصل بخلاف المنفصل لضعف دلالة العام حينئذ (وتوقف امام الحرمين) عن القول بالجواز وعدمه لنا ان اعمال الدليلين أولى من الغاء أحدهما وقد خص من قوله تعالى الزانية والزانى فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الامة فعليها نصف ذلك بقوله تعالى فاذا أحصن فان أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب والعبد بالقياس على الامة فى النصف أيضا (و) يجوز التخصيص (بالفحوى) أى مفهوم الموافقة وان قلنا الدلالة عليه قياسية كأن يقال من أساء اليك فعاقبه ثم يقال ان أساء اليك زيد فلا تقل له أف (وكذا دليل الخطاب) أى مفهوم المخالفة يجوز التخصيص به (فى الارجح) وقيل لا لان دلالة العام على مادل عليه المفهوم بالمنطوق وهو مقدم على المفهوم ويجاب بان المقدم عليه منطوق خاص لا ماهو من افراد العام فالمفهوم مقدم عليه لان اعمال الدليلين أولى من الغاء أحدهما وقد خص حديث ابن ماجه وغيره الماء لا ينجسه شئ الا ما غلب على ريحه وطعمه ولونه بمفهوم حديث ابن ماجه وغيره اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث (و) يجوز التخصيص (بفعله عليه) الصلاة و(السلام وتقريره فى الاصح) فيهما

قوله

كتابه جامع اللغة والامام أبو محمد بن السيد البطليوسى اه (قوله وقد اطلق الجواز هنا وقيده فى خبر الواحد بالقاطع كما تقدم لان القياس أقوى عنده من خبر الواحد مالم يكن راويه فقيها) أقول مفهومه فيما اذا كان راويه فقيها انه لا يكون القياس أقوى وذلك صادق بالتساوى وبكون خبر الواحد أقوى وانه يجوز حينئذ التخصيص عند ابن أبان بخبر الواحد اذا خص العام ولو بغير قاطع ولم يتعرض لذلك هنا وقد خالف الاسنوى فى شرح المنهاج الشارح فقيد مذهب ابن ابان هنا بالقاطع فقال والثالث قاله عيسى بن أبان ان خص قبل ذلك بدليل آخر غير القياس جاز ثم قال وان لم يخصص فلا يجوز لكن يشترط فى الدليل المخصص على هذا المذهب أن يكون مقطوعا به لان تخصيص المقطوع بالمظنون عنده لا يجوز كما تقدم فى أول المسئلة فافهم ذلك وحذفه المصنف للعلم به مما تقدم اه فكان الشارح قصد مخالفته فى ذلك (قوله بخلاف أصله فكان التخصيص بنصه) أقول الفرق بين أن يكون المخرج من العموم أصل القياس وأن يكون غيره كما تقرر مشكل اذ دليل الاصل دليل الفرع فنص القياس كان التخصيص به وان كان المخرج غير أصل القياس لا يقال نمنع أن دليل الاصل دليل الفرع لانا نقول فلا يتأتى قولكم فكان التخصيص به فانه انما يتجه اذا كان لدليل الاصل دخل فى اثبات الفرع لانه اذا لم يكن له دخل فلا وجه لقولهم كان التخصيص به كما لا يخفى (قوله لنا أن أعمال الدليلين الخ) قال شيخنا الشهاب هو دليل عقلى قال وقوله وقد خص الخ هو دليل ثان وهو الوقوع اه وكذا قال الكمال وفيه نظر فلعل الخصم لا يسلم ذلك ويثبت حكم العبد بغير هذا القياس (قوله وبالفحوى) قال شيخنا الشهاب كانه أطلقه هنا على ما يشمل الاولى والمساوى اه وقوله وان قلنا الدلالة عليه قال شيخنا الشهاب أى على مفهوم الموافقة أى المعنى المعبر عنه بمفهوم الموافقة اه وقد يفهم اختلاف المراد بالفحوى والهاء فى عليه وفيه نظر نعم قد يقال المخصص انما هو مادل على الفحوى من لفظ أو قياس وحينئذ فالاختلاف المذكور ظاهر وقوله وكذا دليل الخطاب فى الارجح (أقول) ظاهر العبارة انه لا خلاف فى الفحوى وهو موافق لما فى شرح المختصر من نقل الاجماع فيه كما نقله الكمال لكن لقائل أن يقول ان دليل مقابل الارجح فى دليل الخطاب وهو أن دلالة العام على مادل عليه المفهوم بالمنطوق وهو مقدم على المفهوم جار هنا فينبغى جريان ذلك المقابل هنا والا فما الفرق اللهم الا أن يفرق بان الفحوى أقوى بدليل أنه جرى فيها قول انها منطوق كما سبق فى محله فهى اما منطوق أو فى حكمه لقوتها فلهذا لم يجر فيها المقابل فليتأمل ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله فى الارجح ينبغى أن يكون راجعا الى الفحوى أيضا بقرينة توجيه مقابله الآتى وان كان قول الشارح الآتى فيهما عقب قول المتن فى الاصح ظاهرا فى خلاف هذا وكذا قول المتن وكذا اه فليتامل قوله وان كان قول الشارح الخ الا أن يكون فى نسختنا سقط (قوله لان دلالة العام على مادل عليه المفهوم بالمنطوق) قال شيخنا الشهاب فى هذا التعبير نوع تسامح ان تاملته مع ما مر من قولهم المنطوق مادل عليه اللفظ فى محل النطق والمفهوم مادل عليه اللفظ فى محل السكوت اه وكان وجه التسامح أن قولهم المذكور أفاد كون المنطوق والمفهوم هو المعنى المدلول بخلاف هذه العبارة فانها صريحة فى ان المفهوم دال ومحتملة لكون المنطوق العام أو دلالته (قوله وبفعله عليه السلام وتقريره) فان قيل هذا مستدرك مع

قوله السابق والسنة بها وقوله والكتاب بالمتواترة وكذا بخبر الواحد اذ الفعل والتقرير من أفراد السنة قلنا الاستدراك ممنوع اذ لا تصريح فيما سبق بالسنة الفعلية والتقرير به ولا بهذا الخلاف الجارى حتى عند من قال بما سبق أو عند بعضهم وبيان الخلاف أمر مهم عندهم فان قيل كان يمكنه ضم هذا لما سبق كأن يقول والسنة بها ولو فعلية على الاصح والكتاب بالمتواترة ولو فعلية وكذا بخبر الواحد ولو فعليا قلنا افراده على هذا الوجه ابلغ فى البيان وأخصر (قوله ثم فعله الخ) أى فيكون هو عليه الصلاة والسلام أو من اقره خارجا من حرمة الوصال (قوله بل ينسخان حكم العام) أى يرفعانه عن جميع الافراد بخلاف التخصيص (قوله والاصح ان عطف العام على الخاص وعكسه) قال الكورانى والحق ان افراد هذه المسئلة لا وجه له بعد ذكر مسئلة القران فان حكمها علم هنالك اه (وأقول) ما زعمه ممنوع بل لافراد هذه المسئلة وجه وجيه وذلك لان حاصل ما هنالك ان عطف احدى الجملتين على الاخرى هل يقتضى التسوية بينهما فى غير الحكم المذكور من الاحكام المعلومة لاحداهما وحاصل هذه ان عطف العام على الخاص أو الخاص على العام هل يقتضى التسوية بينهما فى صفة الحكم المذكور لهما كما يعلم ذلك من تقرير المسئلتين ومن الواضح انه لا يلزم من المنع فى الاول المنع فى الثانى بل ينتظم الجواز هنا وان قيل بالمنع هنالك لان التسوية فى صفة الحكم المذكور أهون من التسوية فيما لم يذكر من الاحكام والمصنف مشى على المنع هنالك فلو سكت عما هنا لم يفهم المنع هنا مما هنالك لامكان الفرق بل اتجاهه كما تقرر فكيف مع ذلك يسوغ أن يقال الحق انه لا وجه لافراد هذه للعلم بحكمها مما هنالك (فان قلت) سلمنا ذلك لكن لا وجه لافراد تلك مع هذه للعلم بها من هذه بالاولى فكان ينبغى الاقتصار على هذه (قلت) لو ادعى الكورانى ذلك كان له وجه فى الجملة وجوابه انه لو سكت عن تلك توهم عدم ذهاب أحد اليها اذ لا يلزم من المخالفة هنا المخالفة هنالك لما تقرر ان تلك أولى بالمنع ثم قد يتوهم انه لا حاجة لهذه مع ما يأتى أن ذكر بعض افراد العام بحكمه لا يخصص بناء على ان ما هنا من افراد ما هنالك وهذا توهم فاسد اذ الخاص هنا لم يذكر بحكم العام لان حكم العام فى المثال عدم قتل المسلم بالكافر وحكم الخاص عدم قتل المعاهد فتأمل (قوله وعكسه المشهور) أى بالخلاف بيننا وبين الحنفية كما قاله المحشيان أو فى الاستعمال الشائع فيه كما قاله شيخنا الشهاب والاول هو المناسب للاعتذار بذلك عن ترك المصنف اياه (قوله أى يقصره على ذلك الخاص) أقول لما كان فى المتن اجمال لاحتمال ما افاده من تخصيص العام قصره على ذلك الخاص وقصره على ما عداه بين الشارح المراد بهذا التفسير وأما قول شيخنا الشهاب انه اشارة الى ان التخصيص هنا ليس بمعناه فيما تقدم وهو الاخراج فبمعزل عن المطلوب مع انا نمنع ما قاله فان من لازم قصره على ذلك الخاص اخراج ما عداه منه (قوله فى الحكم) قال شيخنا الشهاب أى حكم المعطوف عليه وقوله وصفته قال شيخنا الشهاب أى الحكم وهو العموم والخصوص اه (واقول) فيه نظر لان حاصله أن المراد حكم المعطوف عليه وصفة حكم المعطوف عليه والامر فى مثال العكس الذى ذكره على العكس فان النزاع فى ان الكافر فى المعطوف عليه هل يتقيد بالحربى كالمعطوف أولا فالاوجه ان يراد بالحكم حكمهما بمعنى انه هل يجب اتحاد حكمهما وصفته أو يجوز الاختلاف فى صفته (قوله قلنا فى الصفة ممنوع) قال شيخنا الشهاب

كما لو قال الوصال حرام على كل مسلم ثم فعله أو اقر من فعله وقيل لا يخصصان بل ينسخان حكم العام لان الاصل تساوى الناس فى الحكم وأجيب بان التخصيص أولى من النسخ لما فيه من اعمال الدليلين (والاصح أن عطف العام على الخاص وعكسه) المشهور (لا يخصص) العام وقيل يخصصه اى يقصره على ذلك الخاص لوجوب الاشتراك بين المعطوف والمعطوف عليه فى الحكم وصفته قلنا فى الصفة ممنوع مثال العكس حديث أبى داود وغيره لا يقتل مسلم بكافر ولا ذو عهد فى عهده يعنى بكافر حربى للاجماع على قتله بغير الحربى فقال الحنفى يقدر الحربى فى المعطوف عليه لوجوب الاشتراك بين المعطوفين فى صفة الحكم فلا ينافى ما قال به من قتل المسلم بالذمى ومثال الاول أن يقال لا يقتل الذمى بكافر ولا المسلم بكافر فالمراد بالكافر الاول الحربى فيقول الحنفى والمراد بالكافر الثانى الحربى أيضا لوجوب الاشتراك المذكور وقد تقدم التمثيل بالحديث لمسئلة أن العطف على العام لا يقتضى العموم فى المعطوف على الاصح

(و) الاصح ان (رجوع الضمير الى البعض) أى بعض العام لا يخصصه وقيل يخصصه أى يقصره على ذلك البعض حذرا من مخالفة الضمير لمرجعه واجيب بانه لا محذور ٦٤ فى المخالفة للقرينة مثاله قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن مع قوله تعالى بعده وبعولتهن أحق بردهن فضمير بعولتهن للرجعيات ويشمل قوله والمطلقات معهن البوائن وقيل لا ويؤخذ حكم البوائن من دليل آخر (و) الاصح (أن مذهب الراوى) للعام بخلافه لا يخصصه (ولو كان (صحابيا) وقيل يخصصه مطلقا وقيل ان كان صحابيا وقيل ان مذهب الصحابى غير الراوى للعام بخلافه يخصصه أيضا أى يقصره على ماعدا محل المخالفة لانها انما تصدر عن دليل قلنا فى ظن المخالف لا فى نفس الامر وليس لغيره اتباعه لان المجتهد لا يقلد مجتهدا كما سيأتى مثاله حديث البخارى من رواية ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه مع قوله ان ثبت عنه ان المرتدة لا تقتل ويحتمل انه كان يرى ان من الشرطية لا تتناول الاناث كما هو قول تقدم (و) الاصح (أن ذكر بعض افراد العام) بحكم العام (لا يخصص) العام وقيل يخصصه أى يقصره على ذلك البعض بمفهومه اذ لا فائدة لذكره الا ذلك قلنا مفهوم اللقب ليس بحجة وفائدة ذكر البعض نفى احتمال تخصيصه من العام مثاله حديث الترمذى وغيره أيما اهاب دبغ فقد طهر مع حديث مسلم انه صلى الله عليه وسلم مر بشاة ميتة فقال هلا أخذتم اهابها فدبغتموه فانتفعتم به فقالوا انها ميتة فقال انما من حرم اكلها وروى مسلم الاول بلفظ اذا دبغ الاهاب فقد طهر والبخارى الثانى بلفظ هلا استمتعتم باهابها الى آخره ولمسلم نحوه

واعلم انه ربما يؤخذ من هذا ان والراسخون يجوز ان يكون معطوفا على الله ولا يمنع بان العطف يلزم منه أن جملة يقولون آمنا به حال من المعطوف والمعطوف عليه اذ هو مبنى على وجوب الاشتراك فى صفة الحكم وهو ممنوع كما تقرر هنا اه (أقول) وقد يستدل بالآية للمدعى الا ان يقول الخصم ان الاصل الاشتراك مالم يمنع مانع كما هنا (قوله مثال العكس الخ) بدأ بالعكس لورود مثاله بخلاف الاول قال شيخنا الشهاب العام هو الكافر الاول والخاص الكافر المقدر فانه معطوف على الكافر الاول وقوله بكافر حربى معطوف بالواو الداخلة على ولا ذو فانه من عطف المفردات عطف ذو على مسلم وبكافر حربى على بكافر اه وهو ظاهر وبه يندفع ماقد يتوهم من أن ذلك ليس من قبيل عطف العام على الخاص أو عكسه (قوله وقد تقدم التمثيل بالحديث) اشارة الى صحة التمثيل به فى الموضعين لان فيه اعتبارين يناسب كلا من الموضعين بواحد منهما فالتمثيل به فيما سبق لكون العطف على العام هل يقتضى العموم فى المعطوف والتمثيل به هنا لكون عطف الخاص على العام هل يخصص ذلك العام والحاصل انه اذا لم يقتض العطف على العام عموم المعطوف بل كان خاصا كما هو الموضع الاول فهل يخصص المعطوف عليه كما هو الموضع الثانى فهما غرضان متمايزان لا تنافى بينهما وأما قول الكمال قد قدمنا هنالك ما يتضح به عدم صلاحيته مثالا لما ذكره فهو غير صحيح لان حاصل ماقدمه ابداء احتمال لا يتأتى عليه التمثيل وذلك لا يضر فى المقصود لان المثال يكفى فيه الاحتمال كما نصوا عليه (قوله بخلافه) متعلق بمذهب الراوى على تضمينه معنى قوله وقوله يخصصه أيضا أى كالصحابى الراوى (قوله بحكم العام) قال شيخنا الشهاب حال من بعض اه (وأقول) لا يتعين بل يمكن تعلقه بذكر ومعنى ذكره بالحكم اثبات الحكم له كما تقول ذكرت زيدا بالخير أى اضفت الخير اليه ونسبته اليه (قوله قلنا مفهوم اللقب ليس بحجة) أقول يؤخذ منه أنه لو كان غير لقب اعتد بمفهومه وخص به العام ويؤيده أو يعينه ماقدمه المصنف من جواز التخصيص بدليل الخطاب أى مفهوم المخالفة وماسيذكره من حمل المطلق على المقيد فان ذلك انما هو بطريق المفهوم كما سنبينه فتركه التقييد هنا للاعتماد على ماسبق ويأتى وقد صرح العضد بالتفصيل حيث قال اذا وافق الخاص العام فى الحكم فان كان بمفهومه ينفى الحكم عن غيره فقد سبق أنه يخصص وأما اذا لم يكن له مفهوم فالجمهور على أنه لا يكون مخصصا له اه قال المولى التفتازانى قوله اذا وافق الخاص العام فى الحكم بأن حكم على الخاص بما حكم به على العام بشرط أن لا يكون للخاص مفهوم مخالفة يقتضى نفى الحكم عن غيره من أفراد العام كما اذا قيل فى الغنم زكاة فى الغنم السائمة زكاة والمصنف ترك هذا التقييد اعتمادا على ماسبق من أن العام يخص بالمفهوم اه ثم رأيت شيخ الاسلام تعرض لذلك ونقل المسئلة عن العراقى عن تصريح أبى الخطاب الحنبلى وكان وجه تمثيل المولى التفتازانى بالسائمة لما لا مفهوم له ان التقييد به جرى على الغالب لكن الشافعى اعتبر مفهوم هذا القيد فى الاحاديث وكانه يمنع أن السوم هو الغالب على الاطلاق (قوله فانتفعتم به) قال شيخنا الشهاب أى والانتفاع يستلزم الطهارة اه وقد يمنع الاستلزام فان الجلد النجس يجوز الانتفاع به فى مواضع كما تقرر فى الفروع الا أن يجاب بان اطلاق الانتفاع يستلزم ذلك اذ من أفراده ما يتوقف على الطهارة كالصلاة فيه أو عليه وارادة بعض الانتفاعات

(و)الاصح (ان العادة بترك بعض المامور به) أو بفعل بعض المنهى عنه بصيغة العموم (تخصص) العام أى تقصره على ماعدا المتروك أو المفعول (ان أقرها النبى صلى الله عليه وسلم) بان كانت فى زمانه وعلم بها ولم ينكرها (او الاجماع)

من غير بيان مما لا فائدة فيه (قوله وان العادة بترك بعض المأمور تخصص ان اقرها النبى صلى الله عليه وسلم أو الاجماع وان العام لا يقصر على المعتاد ولا على ماوراءه بل تطرح له العادة السابقة) فيه أمور * الاول قال الكورانى فى شرح ذلك مانصه قوله وان العادة بترك بعض المأمور أقول اذا ورد لفظ عام من الشارع فى تحريم أو ايجاب والمخاطبون يعتادون بعض ما تناوله العام هل العادة تخصص العام مثل ان يقول حرمت الربا فى الطعام وعادتهم تناول البر هل يعم حرمة الربا كل مطعوم أو يختص بالبر قال المصنف ان كانت العادة فى زمانه صلى الله عليه وسلم ودرى بها ولم تنكر او انعقد الاجماع بعد ورود العام على قصر الحكم على المعتاد تخصص والا فلا وماعدا هذين القسمين المختار انه ليس بمخصص ثم قال ثم فى كلام المصنف نظر لان الخلاف انما هو فى قصر العام على المعتاد مثل البر فى المثال المذكور لا على ماعداه بان يكون الربا محرما فى غيره دونه فانه لم يذهب اليه أحد مع ان قول المصنف ولا على ماوراءه صريح فى كونه محل الخلاف والعجب ان شارحى كلامه لم يتنبهوا له اه كلامه فى النسخة الواقعة لى ولا تخلو عن سقم لكنه لا يخل بمقصودنا هنا (وأقول) ما أورده من النظر هو نظر ضعيف لا التفات اليه ولا تعويل عليه فان المصنف والشراح هؤلاء الائمة الاعلام مصرحون بالخلاف وهم العمدة فى مثل ذلك والمقدمون فى تلك المسالك فلا اعتماد فى امثال ذلك الا عليهم ولا رجوع فى تلك المسالك الا اليهم ونسبتهم من غير شهادة عقل ولا دلالة نقل الى عدم التنبيه زور وبهتان وتهور وطغيان لا يعبأ به عاقل ولا يقيم له وزنا فاضل والعجب ممن يرد نقل الائمة الموثوق بهم فى النقل والمقدمون فيه بمجرد عدم الوقوف عليه مع القطع عند كل عاقل بضعف اطلاعه وقصور باعه بالنسبة الى هؤلاء الاعلام أئمة الاسلام وغاية ما يتصور له من العذر انه اطلع على نفى الخلاف فيما ذكر فى بعض الكتب ومعلوم أن مجرد ذلك لا يسوغ له ما زعمه ولا يعارض به مثل نقل المصنف وشراحه وما احقه فى امثال ذلك بقول القائل ليس بعشك ادرج ادرج * والثانى انه ينبغى أن يراد بالأمور المأمور به أمر ايجاب اذ هو الذى ينافى تركه كونه مأمورا به حتى يصح أن يقال ان تركه يخصص اذ المأمور به أمر ندب لا ينافى تركه كونه مأمورا به ليصح أن يقال فيه ماذكر وكذا يقال فى قول الشارح المنهى عنه ينبغى أن يراد به المنهى عنه نهى تحريم اذ هو الذى ينافى فعله كونه منهيا عنه حتى يصح أن يقال ان فعله تخصيص وفى عباراتهم ما يشعر بما ذكر كقول الصفى الهندى واعلم ان كون العادة مخصصة يحتمل وجهين أحدهما يحتمل أن يكون الرسول عليه الصلاة والسلام أوجب أو حرم شيأ بلفظ عام ثم رأينا العادة جارية بترك بعضها أو بفعل بعضها فهل تؤثر تلك العادة فى تخصيص ذلك العام حتى يقال المراد من ذلك العام ماعدا ذلك البعض الذى جرت العادة بتركه أو بفعله أو لا تؤثر فى ذلك بل هو باق على عمومه متناول لذلك الفعل ولغيره الخ انتهى ثم رأيت شيخنا الشهاب بحث ان المراد أمر الايجاب ونهى التحريم * والثالث ان قوله ان أقرها النبى صلى الله عليه وسلم الخ قال شيخنا الشهاب فيه مانصه لك أن تقول اذا كان تقرير أو اجماع فلا يشترط الاعتياد بل يكفى مجرد الترك قلت انظر الى قول الشارح الآتى وهذا توسط للامام الخ تعلم الجواب انتهى وأقول العادة تشمل المرة الواحدة كما صرح به الفقهاء فى بعض المواضع وحينئذ فلا ضرورة لما قاله فى

الجواب وان كان صحيحا وكان مراده منه ان المصنف انما ذكر ذلك تبعا للامام لان غرضه الاستدراك على من أطلق المنع ومن أطلق الجواز وبذلك يندفع أيضا ما يقال هذا فيه استدراك لما تقدم من جواز التخصيص بتقريره عليه أفضل الصلاة والسلام فليتأمل * والرابع انه قد يقال في عبارة المصنف اشارة الى التميز بين المسئلتين وتصوير الاولى بما اذا تأخرت العادة كما هو المفهوم من قوله العادة بترك بعض المأمور به والثانية بما اذا تقدمت كما هو المفهوم من قوله العادة السابقة لكن يتجه حيث قيد الاولى باقرار النبي أو الاجماع انه لافرق بين المتقدمة والمتأخرة اذ لافرق في التخصيص بين تأخر الخاص وتقدمه وكذا يتجه في الثانية انه لافرق لان الفرض مجرد الاعتياد من غير تقرير اذ لو وجد أحدهما لم يتجه في الصورة الثانية من المسئلة الثانية الا التخصيص وقصر العام على ماوراء المعتاد تقدم اعتياده أو تأخر وعلى هذا فانما قيد المصنف العادة بالسابقة وكذا الشارح حيث عبر في تصوير صورتي الثانية بقوله ثم نهى لانه الذي يتوهم أو يقوى توهم تخصيصه أو لانه الذي وقع الخلاف فيه بالفعل والحاصل انه ان وجد الاقرار أو الاجماع وجب العمل بمقتضاه تقدمت العادة أو تأخرت فلا فرق في التخصيص بين التقدم والتأخر وحيث انتفى كل منهما لم تعتبر تلك العادة سواء تقدمت أو تأخرت فلا تخصيص مطلقا فليتأمل وعلى هذا فلا حاجة على معتمد المصنف الى التميز بينهما بما ذكره الكمال بل لا وجه له فتأمله (قوله بان فعلها الناس) أي ولو قليلا منهم بل أو واحدا حملا على الجنس كما هو ظاهر لان المدار على الاجماع الحاصل بعدم الانكار فقول المحشين أي كثير منهم غير محتاج اليه فتامله (قوله والمخصص في الحقيقة التقرير) قال شيخنا الشهاب لو اقتصر عليه لكفى عن قوله او الاجماع لان التقرير امامن الرسول صلى الله عليه وسلم أو الاجماع انتهى وكذا قال شيخ الاسلام فقال وقوله أو الاجماع الفعلي لاحاجة اليه لشمول التقرير له اذ المراد تقرير النبي أو تقرير الاجماع وان كان المراد بالثاني دليله كما تقرر ولان الاجماع القولي كالفعلي بل أولى انتهى ويمكن ان يجاب بانه اراد التنبيه على ان الحجة انما هي من حيث وصف الاجماع لا من حيث التقرير الذي تضمنه (قوله الفعلي) قال شيخنا الشهاب أي لان البعض ترك أو فعل وكف أهل الاجماع عن الانكار فكان فعليا انتهى وحاصله ان فعليته كفعلية المجمع عليه وفيه نظر وضابط السكوتي الآتي في كتاب الاجماع شامل لهذا وقال شيخ الاسلام وأراد بالاجماع الفعلي ما فعله كثير من الناس من غير انكار عليهم لا المقابل للاجماع السكوتي وهو ما فعله كلهم بقرينة ما ذكره انتهى ثم ذكر ان المخصص في الحقيقة دليل الاجماع انتهى والحاصل ان المراد بالاجماع باعتبار تقرير الشارح هو السكوتي ووجه التقييد ظهور انه لا أثر للعادة مع الاجماع الصريح (قوله كان لم تكن في زمانه الخ) أي أو كانت فيه ولم يعلم بها أو انكرها (قوله لان فعل الناس) أي غير أهل الاجماع (قوله بين اطلاق بعضهم الخ) قد يقال كل من هذين الاطلاقين غير مراد بدليل التعليل اذ لا يسع البعض الاول دعوى الاجماع الفعلي الا اذا كان الاعتياد من جميع العلماء أو من بعض الناس ولم ينكره أحد من العلماء مع اطلاع الجميع فاطلاقه في التصوير محمول على ما دل عليه تعليله كما انه لا يسع البعض الثاني دعوى أن فعل الناس ليس بحجة الا حيث لم يتحقق الاعتياد المذكور فاطلاقه في

بان فعلها الناس من غير انكار عليهم والمخصص في الحقيقة التقرير أو الاجماع الفعلي بخلاف ما ليست كذلك كأن لم تكن في زمانه عليه الصلاة والسلام ولم يجمعوا عليها لان فعل الناس ليس بحجة في الشرع وهذا توسط للامام الرازي ومن تبعه بين اطلاق بعضهم التخصيص

التصوير محمول على مادل عليه تعليله من انه لم يتحقق هنالك اجماع وحينئذ فلا خلاف في الحقيقة فليتامل (قوله نظرا الى انه اجماع فعلي) قال المحشيان استدلال بما هو اخص من المدعى أعني الاطلاق اذ الاجماع الفعلي لابد فيه من عدم الانكار وفعل جميع المجتهدين واطلاق العادة أعم من كل منهما انتهى وأقول هذا انما يصح لو ثبت ان مدعى هذا القائل هو الاطلاق وهو ممنوع كما علم مما تقدم آنفا (قوله أى للعام في الثاني) انما قيد بالثاني لان المعتاد في الاول ليس من افراد المنهي عنه حتى يتأتى طرحه بخلافه في الثاني كما يفهم ذلك من تقرير الشارح وأوضحه شيخ الاسلام (قوله لا يعرف) أى بين المحدثين (قوله لا يعم كل جار ونحوه) قال شيخنا الشهاب حق العبارة كل نحو الجار أى ويقاس الجار على نحوه بالاولى انتهى (وأقول) قولنا نحو كذا معناه عرفا كذا ونحوه فكذا داخل فيه لا مقيس عليه فالشارح أشار الى ذلك فحق العبارة ما قاله الشارح لا ما قاله الشيخ (قوله وقيل يعم ذلك) هو الذي نصره ابن الحاجب والعضد وغيرهما واستدلوا عليه بانه عدل عارف باللغة وبالمعنى فالظاهر انه لا ينقل العموم الا بعد ظهوره أو قطعه وانه صادق فيما رواه من العموم وصدق الراوي يوجب اتباعه اتفاقا وأجابوا عن استدلال الجمهور باحتمال انه نهى عن غرر خاص وقضى بشفعة خاصة فظن العموم باجتهاده أو سمع صيغة خاصة فتوهم انها للعموم فروى العموم لذلك والاحتجاج بالمحكي لا الحكاية بان هذا الاحتمال وان كان منقدحا فليس بقادح لانه خلاف الظاهر من علمه وعدالته والظاهر لا يترك للاحتمال لانه من ضروراته فيؤدي الى ترك الظاهر انتهى وجوابه ان ظهور علمه وعدالته انما يقتضي ظهور العموم في اعتقاده لا في الواقع فكون الظاهر العموم انما هو باعتبار ظنه الذي لا يلزمنا اتباعه فيه والموجب للاتباع انما هو ظهور العموم باعتبار الواقع في ظننا لا باعتبار ظن الراوي وهذا كله شرح ماذكره الشارح واعلم ان هذه المسئلة تترجم بحكاية الصحابي حالا بلفظ ظاهره العموم وقد رد بعضهم التمثيل لها بنحو قضى بالشفعة للجار بانه ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبي صلى الله عليه وسلم الشفعة ثابتة للجار ولو سلم انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كانه قال قضى بالشفعة لكل جار انتهى وجوابه كما أشار اليه في التلويح ان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم بأنه حكم بالشفعة لكل جار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا لا يقال هذا ليس من حكاية الفعل بل من حكاية القول لانا نقول مثل هذا القول ملحق عندنا بالفعل ولهذا عبر امام الحرمين في الورقات بقوله ولا يجوز دعوى العموم في الفعل وما يجري مجراه انتهى ومثلوا الثاني بالقضاء بالشفعة ووجهه كون القضاء انما يقع لمعين وأما كون الجار عاما بناء على ان اللام للاستغراق فقد سبق الكلام عليه لا يقال يحتمل ان الراوي فهم العموم بطريق من الطرق الصحيحة مثل ان يقضي عليه الصلاة والسلام بحضرة من الراوي مرارا كثيرة بالشفعة للجار بكونه جارا من غير ان يعبر بصيغة العموم فلما رأى ترتب الحكم على الوصف الدال على العلية أخذ العموم ونقله أو يقضي بحضرته لجار لا بخصوصه وقد كان سمع منه عليه الصلاة والسلام قوله حكمي على الواحد حكمي على الجماعة فأخذ العموم ونقله ونحو ذلك من الطرق المتفق عليها الا انا نقول مثل هذه الاحتمالات بعيدة نادرة فلا التفات اليها (قوله ولا يلزمنا اتباعه في

نظرا الى انها اجماع فعلي وبعضهم عدمه نظرا الى ان فعل الناس ليس بحجة (و) الاصح (ان العام لا يقصر على المعتاد ولا على ماوراءه) أى ماوراء المعتاد (بل تطرح له) أى للعام في الثاني (العادة السابقة) عليه فيجري على عمومه في القسمين وقيل يقصر على ما ذكر الاول كما لو كان عادتهم تناول البر ثم نهى عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا فقيل يقصر الطعام على البر المعتاد والثاني كما لو كان عادتهم بيع البر بالبر متفاضلا ثم نهى عن بيع الطعام بجنسه متفاضلا فقيل يقصر الطعام على غير البر المعتاد والاصح لا فيهما (و) الاصح (ان نحو) قول الصحابي انه صلى الله عليه وسلم (قضى بالشفعة للجار) قال المصنف كغيره من المحدثين هو لفظ لا يعرف ويقرب منه مارواه النسائي عن الحسن قال قضى النبي صلى الله عليه وسلم بالجوار وهو مرسل (لا يعم) كل جار ونحوه (وفاقا للاكثر) وقيل يعم ذلك لان قائله عدل عارف باللغة والمعنى فلولا ظهور عموم الحكم مما صدر عن النبي صلى الله عليه وسلم لم يات هو في الحكاية له بلفظ عام كالجار قلنا ظهور عموم الحكم بحسب ظنه ولا يلزمنا اتباعه في

قول أبي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغرر رواه مسلم فقيل يعم كل غرر* (مسئلة جواب السائل غير المستقل دونه) أى دون السؤال (تابع للسؤال فى عمومه) وخصوصه العموم كحديث الترمذى وغيره ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص الرطب اذا يبس قالوا نعم قال فلا اذن فيعم كل بيع للرطب بالتمر والخصوص كما لو قال للنبي صلى الله عليه وسلم قائل توضأت من ماء البحر فقال يجزيك فلا يعم غيره (والمستقل) دون السؤال (الاخص) منه (جائز اذا أمكنت معرفة المسكوت منه) كان يقول النبي صلى الله عليه وسلم من جامع فى نهار رمضان فعليه كفارة كالمظاهر فى جواب من أفطر فى نهار رمضان ماذا عليه فيفهم من قوله جامع ان الافطار بغير الجماع لا كفارة فيه فاذا لم تمكن معرفة المسكوت من الجواب فلا يجوز لتأخير البيان عن وقت الحاجة (والمساوى واضح) كان يقال من جامع فى نهار رمضان فعليه كفارة كالظهار فى جواب ماذا على من جامع فى نهار رمضان وكان يقال لمن قال جامعت فى نهار رمضان ماذا على" عليك كفارة كالظهار

ذلك) فيه أمران * الاول انه لعل الاقتصار على نفى اللزوم اقتصار على الاقل" والافقياس نفى اللزوم انه ليس للمجتهد اتباعه فى ذلك مالم يظنه بطريق صحيح عنده * الثانى أورد شيخنا الشهاب ان هذا عورض بأنه ينبغى أن يلزمنا اتباعه فى مدلولات اللغة لانه عدل عارف بذلك وانه قوله بحسب ظنه ممنوع أيضا ويجاب عن الاول بما علم مما تقرر آنفا من انه ليس النزاع فى كون هذا المدلول لغويا بل فى ان الشارع صرح به أو فهمه الراوى وعن الثانى بانه ان أراد منع القطع بانه بحسب ظنه لم يضر لانه ليس المدعى أو منع احتمال ذلك احتمالا قويا وهو المدعى فهو مكابرة لا يلتفت اليه (قوله ونحو قضى الخ) قول أبى هريرة ان النبى صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الغرر الخ أى فلا يعم كل غرر والا لزم بطلان كل ما فيه غرر من البيوع وليس كذلك فانهم صححوا كثيرا مما فيه غرر كبيع الرقيق من غير رؤية نحو عورته مع احتمال أن يكون بها ما ينقص قيمته وينفر عنه وبيع الكرباس مع رؤية أحد وجهيه فقط مع احتمال أن يكون فى الوجه الآخر ماذكر وبيع الصبرة مع رؤية ظاهرها فقط مع احتمال أن يكون باطنها ماذكر الى غير ذلك مما لا يحصى فان قلت عدم حمله على العموم ينافى الاستدلال به على بطلان بعض بيوع الغرر لانه حينئذ مطلق فيكفى فيه صورة وحينئذ يشكل استدلال الرافعى وغيره به على بطلان كثير من بيوع الغرر قلت لا نسلم المنافاة لانه لما فهم ان علة النهى الغرر صح الاستدلال به على كل ما فيه غرر لكن لما أفادت الادلة صحة كثير من بيوع الغرر علمنا ان العلة ليس مطلق الغرر بل الغرر الشديد فلذا صح الاستدلال به على بطلان كل ما وجد فيه ذلك دون غيره وبذلك يظهر اندفاع ما أشار اليه الكمال فتأمله (قوله غير المستقل) صفة جواب وقوله دونه يتعلق بالمستقل وقوله العموم كحديث أى مثال التبعية فى العموم كالتبعية فى حديث فكذا قوله والخصوص الخ (قوله فقال يجزيك فلا يعم غيره) قال شيخنا الشهاب أى غير ذلك الوضوء المسؤل عنه اه وعبارة الحاشيتين مصرحة بجعل ضمير غيره للسائل (قوله والمستقل الاخص جائز اذا أمكنت معرفة المسكوت منه) فيه بحث لانه حيث عرف منه حكم المسكوت لم يكن أخص بل مساويا ويجاب بانه أخص بحسب منطوقه وحده وان كان بحسب منطوقه ومفهومه مساويا ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله الاخص منه أى بحسب المفهوم اه وهو لا يخالف ما قلناه لانه أراد بالمفهوم معناه المطابقى وفيه تأمل من وجه آخر فليتأمل (قوله اذا أمكنت معرفة المسكوت الخ) عبارة الاسنوى قال فى المحصول فلا يجوز الا بثلاثة شروط أحدها أن يكون فى المذكور تنبيه على مالم يذكر والثانى أن يكون السائل مجتهدا والثالث أن لا تفوت المصلحة باشتغال السائل بالاجتهاد اه وعبارة غيره فى الثانى وأن يكون السائل أهلا للتنبيه لذلك وفى الثالث وأن يبقى من وقت العمل زمن يسع التامل الذى يتوقف عليه التنبيه (قوله والمساوى واضح) قال شيخ الاسلام أى سواء كان مستقلا أم لا ولهذا مثل الشارح له بمثالين أولهما للمستقل والثانى لغيره هذا تقرير كلامه وهو مبنى على عطف المساوى على المستقل وفيه تكرار لان غير المستقل علم مما مر فالاوجه عطفه على الاخص اه وماذكره من الاوجه هو صريح قول الزركشى وان استقل بنفسه بحيث لو ورد مبتدأ لكان يفيد العموم فهو على ثلاثة أقسام اما أن يكون أخص من السؤال أو مساويا أو أعم الى

آخره اه ويمكن أن لايخالف ذلك كلام الشارح بناء على انه لم يرد حمل المساوى على الاعم من المستقل بل مجرد ايضاح أمثلة قسميه وان كان المراد هنا أحدهما أو بناء على انه حمل قول المصنف فواضح على معنى واضح أمثلته لا على معنى واضح جوازه كما هو قياس ماقبله على انه قد يلتزم ماهو ظاهره مع منع لزوم التكرار بناء على ان المراد فواضح جوازه والمستفاد مما سبق التبعية فى العموم والخصوص والجواز والتبعية المذكورة حكمان متغايران فلا يكون الجمع بينهما تكرارا وان استلزم أحدهما الآخر اذ لاتكرار مذموم فى الجمع بين اللازم والملزوم (قوله والاعم ذكره) قال شيخنا الشهاب هو مقابل الاخص السابق وكل منهما باعتبار المعنى كما ان العام والخاص باعتبار اللفظ فى الغالب فيهما اه فان أراد بهذا الكلام ان المراد هنا بالاعم المعنى كما هو الغالب فهو ممنوع بقوله ذكره فى قوله والعام الخ (قوله والعام الوارد على سبب) اطال الاسنوى فى الرد على من نقل عن الشافعى انه يعتبر خصوص السبب لا عموم اللفظ ونقل عن ابن برهان انه قال قالوا فان كان اللفظ على عمومه فلماذا قدم الشافعى العموم العرى عن السبب على العموم الوارد على سبب قلنا ما أورده من السبب وان لم يكن مانعا من الاستدلال ومانعا من التعلق به فانه يوجب ضعفا فقدم العرى عن السبب لذلك اه كلامه قال الاسنوى عقبه وهذه الفائدة التى حصلت بطريق العرض فائدة حسنة اه ويتجه على قياس ذلك أن يقدم من ذى السبب مامعه قرينة العموم على ماخلا عنها منه لان الاول أقوى (قوله فى سؤال أوغيره) فان قيل كيف يستقيم هذا التعميم مع خصوص المقسم وهو جواب السائل قلنا ليس قول المصنف والعام عطفا على قوله الاخص ليكون من أقسام الجواب المستقل فيتوجه ماذكر بدليل قول الشارح والاعم ذكره فى قوله فاشار الى ان المراد بهذا الاعم من جواب السؤال وانه ليس عطفا على الاخص كما قد يتوهم وان المصنف لم يترك جواب السؤال المستقل العام بل ذكره فى ضمن هذا ولولا ذلك ماقال الشارح ماقال اذ لاحاجة اليه على ذلك التقدير والحاصل ان المصنف خالف الظاهر بالتعميم لغير السؤال لزيادة الفائدة لكن يتوجه حينئذ انه لم يعم أيضا فى الاخص لذلك فان الظاهر تأتى التعميم فيه بان يرد على سبب ليس بسؤال فيفصل بين ان تمكن معرفة المسكوت منه فيجوز أولا فلا وان أفهم قول الزركشى تنبيه لافرق فى هذا القسم أى العام بين أن يكون السبب سؤالا أولا فلهذا صرح المصنف بذكر السبب وقطعه عما قبله اه عدم التأتى فيه (قوله الحيض) أقول بكسر الحاء وفتح الياء جمع حيضة بكسر الحاء بمعنى خرقة الحيض فان فعلا يطرد فى جمع فعلة بكسر الفاء وسكون العين نحو كسرة ودعة وحجة ومرية ويمكن أن يجعل جمع حيضه بفتح الفاء كضيع جمع ضيعة وخيم جمع خيمة وان كان محفوظا خلافا لمن قاسه والقاؤها على هذا بالقاء ماهى فيه وهو الخرق أو المراد بها خرق الحيض ثم رأيت فى النهاية لابن الاثير ومنها أى من أحاديث الحيض حديث عائشة ليتنى كنت حيضة ملقاة هى بالكسر خرقة الحيض ويقال لها أيضا المحيضة وتجمع على المحايض ومنه حديث بئر بضاعة يلقى فيها المحايض وقيل المحايض جمع المحيض وهو مصدر حاض فلما سمى به جمعه ويقال المحيض على المصدر والزمان والمكان والدم اه والنتن بمعنى المنتن أو التقدير ذو النتن (قوله أى مماذكر) أى فى الحديث من الامور المذكورة وغيره

والاعم ذكره فى قوله (والعام الوارد على سبب خاص) فى سؤال أوغيره (معتبر عمومه عند الاكثر) نظرا لظاهر اللفظ وقيل هو مقصور على السبب لوروده فيه مثاله حديث الترمذى وغيره عن أبى سعيد الخدرى رضى الله تعالى عنه قيل يارسول الله أنتوضأ من بئر بضاعة وهى بئر تلقى فيها الحيض ولحوم الكلاب والنتن فقال ان الماء طهور لا ينجسه شئ أى مماذكر وغيره وقيل مماذكر وهو ساكت عن غيره (فان كانت) أى وجدت (قرينة التعميم

فاجدر) أى أولى باعتبار العموم مما لولم تكن مثاله قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وسبب نزوله على ماقيل رجل سرق رداء صفوان فذكر السارقة قرينة على انه لم يرد بالسارق ذلك الرجل فقط وقوله تعالى ان الله يأمركم أن تؤدوا الامانات الى أهلها نزل كما قال المفسرون فى شأن مفتاح الكعبة لما أخذه على رضى الله عنه من عثمان ابن طلحة قهرا بأمر النبى صلى الله عليه وسلم يوم الفتح ليصلى فيها فصلى فيها ركعتين وخرج فساله العباس المفتاح ليضم السدانة الى السقاية فنزلت الآية فرده على لعثمان بلطف رضى الله عنه بامر النبى صلى الله عليه وسلم له بذلك فعجب عثمان من ذلك فقرأ له على الآية فجاء الى النبى صلى الله عليه وسلم فاسلم فذكر الامانات بالجمع قرينة على ارادة التعميم (وصورة السبب) التى ورد عليها العام (قطعية الدخول) فيه (عند الاكثر) من العلماء لوروده فيها

أى من بقية النجاسات قال شيخنا الشهاب وكذا قوله الماء طهور يشمل جميع المياه وان كانت الواقعة فى بئر بضاعة لكن لما لم يظهر تميز بعض المياه على بعض لم ينبه الشارح على ذلك اه أى بخلاف النجاسات فانه قد يظهر فيها المميز لانه عهد العفو عن بعضها دون بعض ومما يوجه به أيضا عدم تنبيه الشارح على ماذكر ان المقصود التمثيل وماذكره كاف فيه (قوله فاجدر) قال شيخنا الشهاب هو خبر مبتدا محذوف اى فهو يعنى فالعام الذى معه قرينة وظاهر كلام الشارح ان المفضل كون القرينة موجودة والمفضل عليه عدم كونها موجودة فما من قوله مما لولم تكن مصدرية اه ولعل ايثار الشارح ذلك لانه ظاهر اللفظ والا فيمكن الحمل على غيره كان يجعل المبتدا المحذوف التعميم اى فالتعميم معها أولى بالاعتبار من التعميم مع عدمها (قوله فذكر الامانات بالجمع قرينة على ارادة التعميم) قال شيخ الاسلام حاصل ماذكر ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب سواء وجدت قرينة التعميم أم لا نعم ان وجدت قرينة الخصوص فهو المعتبر كالنهى عن قتل النساء فان سببه انه عليه الصلاة والسلام رأى امرأة حربية فى بعض مغازيه مقتولة وذلك يدل على اختصاصه بالحربيات فلا يتناول المرتدة وانما قتلت لخبر من بدل دينه فاقتلوه اه (وأقول) يتوجه عليه كلامان * أحدهما ان قول الراوى نهى عن قتل النساء حكاية حال كقوله نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار فلا يعم عند الاكثر كما تقدم فلا حاجة فى منع عمومه الى الاستناد الى القرينة * والثانى ان رؤيته عليه افضل الصلاة والسلام المرأة الحربية مقتولة لم يظهر انه من قبيل وجود قرينة الخصوص وانه يدل على الاختصاص بالحربيات بل هذه الرؤية لم تزد على كونها سبب الورود اما انها قرينة الخصوص فمن أين ثم رأيت الزركشى عبر بما هو أقرب الى كونه قرينة الخصوص وان كان فيه مافيه أيضا كما لا يخفى على المتامل حيث قال محل الخلاف حيث لا قرينة تدل على قصره على السبب أو تعميم ثم قال ومثال القاصر قوله على السبب تخصيص الشافعى النهى عن قتل النساء والصبيان بالحربيات لخروجه على سبب وهو انه صلى الله عليه وسلم مر بامرأة مقتولة فى بعض غزواته فقال لم قتلت وهى لا تقاتل ونهى عن قتل النساء والصبيان فعلم انه أراد بهم الحربيات اه على ان فى استدلال الشيخ على قتل المرتدة بخبر من بدل دينه مالا يخفى فان هذا الخبر مع خبر النهى عن قتل النساء متعارضان فى المرتدة كما بين ذلك فى شرح الورقات للشارح وشرح شرحها النافية وقف الاستدلال بذلك الخبر على بيان المرجح فليتامل (قوله وصورة السبب) اى سبب الورود واضافة صورة اليه بيانية كما قاله شيخنا الشهاب (وأقول) قد يستشكل محل الخلاف لانه ان كان فرض المسئلة وجود قرينة قطعية على ارادة بيان حكم صورة السبب فكيف يسوغ القول بانها ظنية الدخول وان كان فرضها انتفاء القرينة المذكورة فكيف يسوغ القول بانها قطعية الدخول ومجرد ورود العام عند وجود ذلك السبب ليس قطعيا على الدخول لجواز ان الشارع أراد بالعام مع ذلك ماعدا تلك الصورة وان كان فرضها أعم من وجود تلك القرينة وعدم وجودها فلا وجه لاطلاق واحد من القولين اللهم الا أن يكون منشأ الخلاف ان ورود العام بعد وجود ذلك السبب هل هو قرينة قطعية عادة على دخوله أولا فادعى الجمهور الاول فلهذا قالوا بقطعية الدخول والشيخ الامام

الثانى فلذا قال بظنيته ثم رأيت الزركشى ذكر كلاما طويلا عن الشيخ الامام ومن جملته
فقال أى الشيخ الامام القطع بالدخول ينبغى أن يكون محله اذا دلت قرائن حالية أو مقالية على
ذلك أو على ان اللفظ يشمله بطريق الوضع لا محالة والا فقد ينازع الخصم فى دخوله تحت اللفظ
العام ويدعى انه يقصد المتكلم بالعام اخراج السبب وبيان انه ليس داخلا فى الحكم فان
للحنفية أن يقولوا فى حديث عبد بن زمعة ان قوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وان ورد
فى الامة فهو وارد لبيان حكم ذلك الولد وبيان حكمه اما بالثبوت أو بالانتفاء فاذا ثبت ان
الفراش هو الزوجة لانها التى يتخذها الفراش غالبا وقال الولد للفراش كان فيه حصر أن
الولد للحرة ومقتضى ذلك انه لا يكون للامة فكان فيه بيان الحكمين جميعا نفى النسب عن السبب
واثباته لغيره ولا يليق دعوى القطع والمقطوع به انه لا بد من بيان حكم السبب أما كونه يقطع
بدخوله فى ذلك أو بخروجه عنه فلا يدل على واحد منهما اهـ وفيه أمور * الاول ان ماذكره من
ان القطع بالدخول ينبغى أن يكون محله ماذكره لا يتجه خلافه فانه حيث لم تدل القرائن على
الدخول ولا على شمول اللفظ له بطريق الوضع كيف يتأتى القطع بالدخول وينبغى حمل قوله
قرائن حالية أو مقالية على القرائن القطعية والا فمطلق القرائن لا يفيد القطع وأما قوله أو على
ان اللفظ الخ فيتوجه عليه ان مجرد دلالة القرائن على شمول اللفظ بحسب الوضع له لا محالة
لا يفيد القطع بشمول هذا الحكم له فان التخصيص باخراج بعض الافراد لا ينافى شمول اللفظ
لذلك البعض بحسب الوضع كما لا يخفى هذا ولكن ما أطال به فى قضية عبد بن زمعة مما حاصله
انه لا قرينة على الدخول ولا على تناول اللفظ له بالوضع لاحتمال حصر الفراش فى الحرة يرده
قوله صلى الله عليه وسلم هو لك يا عبد ورواية أبى داود هو أخوك يا عبد فانه صريح فى ان
الفراش فى قوله الولد للفراش شامل للامة وانه أراد بقوله الولد للفراش الحاقه بفراش الامة
فقد قامت القرينة على الدخول وعلى تناول الفراش بالوضع الشرعى للامة اللهم الا أن
يكون مقصوده مجرد تمثيل الاحتمال المانع من القطع مع قطع النظر عما ذكرنا * والثانى ان
هذا الكلام من الشيخ الامام يقتضى موافقته على القطع بالدخول بهذا الشرط الذى لا يتجه
الا اعتباره كما تبين وقضية ذلك رجوع الخلاف لفظيا وان الاطلاق فى كلا الجانبين ليس على
ما ينبغى * والثالث انه يبقى الكلام فيما لو علم انه لم يقصد بالعام بيان السبب كان لم يعلم به الشارع
وفيما لو جهل انه أراد بيان السبب كان احتمل اطلاعه وعدم اطلاعه عليه وظاهر انه فى الاول
ليس من محل الخلاف بل ينبغى فيه القطع بظنية الدخول وأما الثانى ففيه نظر ويتجه انه
كذلك (قوله فلا يخص منه بالاجتهاد) قال شيخ الاسلام خص الاجتهاد بالذكر نظرا للقول
بمقابله والا فغيره من المخصصات لا يخص ذلك أيضا وان كان ينسخه اهـ ويمكن أن يجاب
بشمول الاجتهاد للجميع اذ التخصيص لا يكون الا بالاجتهاد لتوقفه على النظر فى الدليلين وما
تقتضيه القواعد فليتأمل (قوله وقد قال صلى الله عليه وسلم) استدلال على رد ما لزم على قول
أبى حنيفة وذكر الرواية الثانية لصراحتها فى ثبوت النسب (قوله ويقرب منها الخ) قال
الكورانى وقال يقرب أى ليس مثله ولا بعيدا منه وهذا تفقه منه قليل الجدوى مع انه قد تقدم
لنا ان القرآن فى الذكر لا دخل له فى توافق الاحكام اهـ (وأقول) كان وجه قلة جدواه ما خطر

(فلا يخص) منه (بالاجتهاد
وقال الشيخ الامام) والد
المصنف كغيره هى (ظنية)
كغيرها فيجوز اخراجها
منه بالاجتهاد كما لزم من قول
أبى حنيفة ان ولد الامة
المستفرشة لا يلحق سيدها
ما لم يقر به نظرا الى ان الاصل
فى اللحاق الاقرار اخراجه
من حديث الصحيحين
وغيرهما الولد للفراش الوارد
فى ابن أمة زمعة المختصم
فيه عبد بن زمعة وسعد بن
أبى وقاص وقد قال صلى
الله عليه وسلم هو لك يا عبد بن
زمعة وفى رواية أبى داود
هو أخوك يا عبد (قال)
والد المصنف أيضا (ويقرب
منها) أى من صورة السبب

كثيرا بالبال وأشكل بسببه هذا الكلام وهو ان النص على الخاص بخصوصه يغني عن الحاقه بصورة السبب لانه كان السكون صورة السبب مانع عند الجمهور من اخراجه بالاجتهاد من العموم فالنص عليه بخصوصه مانع من الغائه وعدم العمل به بل هو أولى بذلك كما لا يخفى ويمكن أن يجاب بان في الجمع بينهما من القوة ما ليس في أحدهما حتى يقدم ذلك الخاص على خاص آخر عارضه لم يدخل في ذلك العام ولا كان ذلك العام تاليا له في الرسم وبان المكلف بذلك العام قد يكون غير المكلف بذلك الخاص ففي الحاقه بصورة السبب اثبات قطعية دخوله بالنسبة للمخاطب بالعام ولولا هذا الالحاق ما ثبتت هذه القطعية ولا يخفى ان ذلك جدوى أي جدوى نعم قد يمنع صحة الالحاق مع اختلاف المخاطب بالعام وبالخاص وأما قوله مع انه قد تقدم الخ فمما يتعجب منه بل لا منشأ له الا الغفلة الفاحشة اذ ليس في هذا الاستدلال بالقرآن في الذكر على توافق الاحكام كما هو ظاهر بادنى تأمل فتأمله (قوله حتى يكون قطعي الدخول أو ظنيه) فيه أمور * الاول قال شيخنا الشهاب فقوله يكون فيه ضمير يعود على خاص المتأخر عنه لفظا لا رتبة اه وكان وجه تقدمه رتبة ان رتبة حتى سواء كانت للتعليل أو الغاية متأخرة عن تمام الفعل بفاعله لان كلا من المعلل والمغيا هو الفعل باعتبار فاعله لا مطلقا * والثاني ان الذي يوصف بالدخول في العام انما هو المعنى لان دخول اللفظ في غيره غير متصور لكن الخاص كالعام اسم للفظ كما علم مما تقدم ويدل عليه هنا ذكر التلو اذ لا يصدق حقيقة الا على الالفاظ فكيف مع الاخبار عن هذا الضمير بما هو من خواص المعاني يكون راجعا للفظ ويجاب بالحمل على المسامحة كان يجعل لفظ خاص على حذف مضاف أي معنى خاصا * والثالث ان قضية ذلك جواز اخراج هذا الخاص من العام على القول الثاني وهو في غاية الاشكال لانه ان أريد اخراجه من حكم العام فظاهر لانه منصوص عليه بخصوصه بلفظ مستقل فيلزم الغاء النص وابطال حكمه بمجرد موافقته للعام مع ان الموافقة لم تقوه ما نقصته عن قوته وذلك مما لا وجه له بل لا سبيل اليه وأي فرق من جهة المعنى بين هذا الخاص وبين ما لم يتله العام فانه لا يسع أحدا التزام الغائه وابطال حكمه لموافقته للعام بل قولهم ذكر بعض افراد العام بحكم لا يخصصه صريح في الاعتداد بالخاص الموافق للعام وثبوت حكمه وهو شامل لما نحن فيه وان أريد باخراجه من العام مجرد انه لم يرد منه اكتفاء بالنص عليه بخصوصه فهذا مما لا فائدة له معتدا بها فليتأمل (قوله خاص في القرآن) أقول لا يبعد ان التقييد بالقرآن ليس بشرط في هذا الحكم وان ذلك يجري أيضا في السنة كما في الاصل الملحق به هذا (قوله تلاه في الرسم عام) فيه أمران الاول انه خرج بالتلو ما لو تقدم العام وكان وجهه انتفاء شبه الخاص حينئذ بصورة السبب اذ وضعها أن تتقدم هي على العام ثم يرد عليها بخلاف ما لو تأخرت عنه فيعمل به فيها لكن لا تكون قطعية الدخول لان العام لم يرد لاجلها * والثاني انه يفهم من قول الشارح وان لم يتله في النزول ثم قوله والعام تال للخاص في الرسم متراخ عنه في النزول ان المراد بالتلو التعقيب وعدم التراخي لكن يؤخذ من تمثيل الشارح انه لا يضر طول الفصل بما يتعلق بذلك الخاص من أوصاف تتعلق به وأوصاف مقابله ونحو ذلك (قوله وشاهدوا قتلى بدر) قال شيخنا الشهاب أي وقد شاهدوا اه وكانه أعرب هذه الجملة حالا والماضي لفظا لا يقع حالا عند

المصريين

حتى يكون قطعي الدخول أو ظنيه (خاص في القرآن تلاه في الرسم) أي في رسم القرآن بمعنى وضعه مواضعه وان لم يتله في النزول (عام للمناسبة) بين التالي والمتلو كما في قوله تعالى ألم تر الى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت الى آخره فانه كما قال أهل التفسير اشارة الى كعب بن الاشرف ونحوه من علماء اليهود لما قدموا مكة وشاهدوا قتلى بدر وحرضوا المشركين على الاخذ بثارهم ومحاربة النبي صلى الله عليه وسلم فسألوهم من أهدى سبيلا محمد وأصحابه أم نحن فقالوا أنتم مع علمهم بما في كتابهم من نعت النبي صلى الله عليه وسلم المنطبق عليه



البصريين الا الاخفش الاو بعده قد ظاهرة أو مقدرة لكن الذى اعتمده ابن مالك عدم
وجوب قد مع انه لا تتعين حالية هذه بل يجوز كون الواو عاطفة ولا ينافيه كون المشاهدة
سابقة على القدوم لان الواو لا ترتيب فيها (قوله وأخذ المواثيق) عطف على نعت النبى أو علمهم
وقوله فكان ذلك أى نعت النبى لكن مقتضى قوله الآتى هى بيان صفة النبى صلى الله عليه
وسلم ان الامانة بيانه لا نفسه وفى وصف البيان بالاداء حزازة وقوله ولم يؤدوها أى بأن بينوها
لانهم كتموها وقوله مع هذا القول أى انهم أهدى سبيلا وقوله مع هذا القول قال شيخ
الاسلام أى مع تضمن الآية له وقوله التوعد عليه أى على هذا القول وقوله المفيد للامر
لان التوعد يقتضى النهى والنهى عن الشئ أمر بضده وقوله بمقابله قال الكمال أى أن يقولوا
ان من آمن بمحمد صلى الله عليه وسلم أهدى سبيلا وقال شيخ الاسلام أى بان يقولوا محمد
وأصحابه أهدى سبيلا وقوله المشتمل صفة مقابله قاله المحشيان وشيخنا الشهاب وقال غيرهم
كالسيد السمهودى صفة الامر وفيه نظر لان اداء الامانة منهم لانهم مامورون باداتها
فكيف يشتمل عليها الامر المذكور وقوله بافادته الخ قال الكمال بيان لوجه اشتمال مقابله
على اداء الامانة يعنى ان اشتماله على ذلك بسبب افادته انه صلى الله عليه وسلم هو الموصوف
فى كتابهم اه وذكر نحوه شيخ الاسلام وزاد قوله فالباء متعلقة بالمشتمل ويجوز تعلقها باداء
انتهى وهذا كما ترى يدل على أن بيان صفة النبى صلى الله عليه وسلم الذى هو الامانة يحصل
بسبب افادة المقابل انه صلى الله عليه وسلم هو الموصوف فى كتابهم مع ان المقابل بالمعنى الذى
فسراه به كما تقدم لا يفيد انه الموصوف فى كتابهم فان مجرد قولهم محمد واصحابه أهدى سبيلا ليس
فيه تعرض لانه الموصوف فى كتابهم فكيف يكون ذلك المقابل مشتملا على أداء الامانة التى
هى بيان صفته بسبب افادته ماذكر اللهم الا أن يكون الذى فى كتابهم نعته بنعوت وان
المنعوت بتلك النعوت هو الاهدى سبيلا فاذا اعترفوا بانه أهدى سبيلا دل ذلك على انه
المنعوت فى كتابهم فليتامل (بقى شئ آخر) وهو انه لم اعتبر فى بيان صفته توسط انه الموصوف
فى كتابهم وهلا اكتفى ببيانها فى نفسها مع قطع النظر عن ذلك الا أن يكون انما أخذ الميثاق
عليهم بهذا الاعتبار فليتامل (قوله وذلك مناسب) أى الامر بالمقابل فيما يظهر لا المقابل
خلافا لشيخنا الشهاب ويؤيده ان قوله تعالى ان الله يامركم الخ أمر باداء الامانات فالمناسب له
الامر باداء الامانة الذى هو الامر بالمقابل لا المقابل الذى هو المامور به لان المناسب للامر هو
الامر لا المامور به (قوله وذلك خاص) اى الامر بالمقابل خاص بامانة أى باداتها وقوله
بالطريق السابق يحتمل تعلقه بامانة أى باداتها ويراد بالطريق السابق افادة انه الموصوف فى
كتابهم ويحتمل تعلقه ببيان أى هو بيان صفة النبى صلى الله عليه وسلم بالطريق السابق وهو
بيان انه الموصوف فى كتابهم ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله بالطريق السابق وهى ان الامر
بمقابله مشتمل بسبب افادة ان النبى صلى الله عليه وسلم هو الموصوف فى كتبهم على اداء الامانة
التى هى بيان صفته صلى الله عليه وسلم اه ولم يتعرض لانه بم يتعلق قوله بالطريق السابق على
هذا فليتامل (قوله أى عن وقته) أقول يمكن أن يكون من القرائن على هذا التقدير قول
المصنف فى نظيره الآتى فى المطلق والمقيد وتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق والمراد التأخر

وأخذ المواثيق عليهم ان
لا يكتموه فكان ذلك امانة
لازمة لهم ولم يؤدوها حيث
قالوا للكفار انتم أهدى
سبيلا حسدا للنبى صلى الله
عليه وسلم وقد تضمنت الآية
مع هذا القول التوعد عليه
المفيد للامر بمقابله المشتمل
على أداء الامانة التى هى بيان
صفة النبى صلى الله عليه
وسلم بافادته انه الموصوف فى
كتابهم وذلك مناسب لقوله
تعالى ان الله يامركم أن تؤدوا
الامانات الى أهلها فهذا
عام فى كل أمانة وذلك
خاص بامانة هى بيان صفة
النبى صلى الله عليه وسلم
بالطريق السابق والعام تال
للخاص فى الرسم متراخ عنه
فى النزول بست سنين مدة
ما بين بدر فى رمضان من السنة
الثانية والفتح فى رمضان
من الثامنة وانما قال
ويقرب منها كذا لانه لم يرد
العام بسببه بخلافها (مسئلة
ان تاخر الخاص عن العمل)
بالعام المعارض له أى عن
وقته

عن دخول وقته لا عن انقضائه كما نبه عليه الكمال وغيره وبه تصرح عبارة الامام الآتية ولعل المراد ان يتاخر عن الوقت الى ان يبقى منه بعد الورود ما لا يسع (قوله نسخ) اذ لو كان تخصيصا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع (قوله بان تأخر الخاص عن الخطاب بالعام) أى تراخى عنه بدليل المقابلة بقوله أو تقارنا بان عقب احدهما الآخر وكذا يقال فى قوله الآتى أو تأخر العام (قوله أو تاخر العام عن الخاص مطلقا) قال الكمال أى عن وقت الخطاب بالخاص أو عن وقت العمل به اه وهذا تصريح منهم بالفرق بين تأخر الخاص فيفصل فيه وتاخر العام فلا يفصل فيه ووجهه ظاهر فان التخصيص بيان للمراد بالعام فلا يمكن مع تأخر الخاص عن وقت العمل والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع بخلافه مع تأخر العام اذ لا يلزم عليه ذلك (قوله أو تقارنا بان عقب أحدهما الآخر) أقول فيه تصريح بان المراد بالتاخر فى هذه المسئلة التراخى كما تقدمت الاشارة اليه (قوله وقيل ان تقارنا تعارضا الخ) أقول قضية السكوت عن عزو هذا للحنفية مع عزو ما بعده اليهم انتفاء هذا عنهم لكن قول صدر الشريعة فى تنقيحه فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة فعند الشافعى يخص وعندنا يثبت حكم التعارض فى قدر ما تناولاه انتهى مصرح بخلافه (قوله كالنصين) قال شيخنا الشهاب انظر هل المراد المتقارنان أو اعم ثم هو تنظير ذكره ليقيس عليه فهو دليل لهذا القائل على التعارض انتهى والمناسب للقياس ان المراد المتقارنان وقوله أى كالمختلفين قال شيخنا الشهاب أى كاللفظين المختلفين بسبب أن كلا منهما نص فى معناه اه (قوله بأن يكونا خاصين) قال شيخ الاسلام بين به أن المراد بالنص ما يعم الظاهر لا ما يقابله فالمراد بخصوصهما خصوصهما بمورد واحد لا خصوصهما المقابل لعمومهما فيشملان العامين اه (وأقول) قضية شموله ما العامين مع ما يفهم من قول الشارح فيحتاج العمل بالخاص الى مرجح له احتياج العامين الى مرجح لكن سيأتى فى كتاب التعادل والتراجيح تفصيل طويل فى تعارض العامين ومنه اذا أمكن الجمع بينهما يحمل كل منهما على حالة قدم على الترجيح فراجعه (قوله وقالت الحنفية وامام الحرمين العام المتأخر عن الخاص ناسخ له كعكسه) أقول فيه أمران * الاول انه قد يناقش فيه بانه ان اراد العام المتأخر مطلقا أو المتأخر عن مجرد الخطاب بالخاص أشكل القياس فى قوله كعكسه اذ النسخ فى العكس ليس على الاطلاق ولا فيما اذا كان التاخر عن مجرد الخطاب كما علم مما تقدم مع ان ذرق الشارح مصرح بأن المراد القياس على العكس فى النسخ والا لم يحتج للفرق بل كان يكفيه ان يمنع ان حكم العكس النسخ أو العام المتأخر عن وقت العمل فالعبارة لا تفيد ذلك وظاهر عبارة صدر الشريعة الآتية الاول * والثانى انه قد يفهم من الصنيع فى المقام حيث قابل الشارح التاخر بالتقارن بالمعنى الذى بينه ان المراد بالتاخر فى هذا القول هو التراخى لكن عبارة صدر الشريعة مصرحة بان المراد أعم من التراخى فانه قال فان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة فعند الشافعى يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض فى قدر ما تناولاه وان كان العام متاخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا ينسخه فى ذلك القدر عندنا حتى لا يكون العام عاما مخصصا اه فانظر الى كونه أطلق كون العام ناسخا اذا تأخر ثم فصل فى تأخر الخاص فانه صريح فى عدم الفرق فى الاول وعبارة التلويح وان علم التاريخ فالمتاخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ

(نسخ) الخاص (العام) بالنسبة الى ما تعارضا فيه (والا) بان تأخر الخاص عن الخطاب بالعام دون العمل أو تأخر العام عن الخاص مطلقا أو تقارنا بان عقب أحدهما الآخر أو جهل تاريخهما (خصص) الخاص العام (وقيل ان تقارنا تعارضا فى قدر الخاص كالنصين) أى كالمختلفين بالنصوصية بان يكونا خاصين فيحتاج العمل بالخاص الى مرجح له قلنا الخاص أقوى من العام فى الدلالة على ذلك البعض لانه يجوز ان لا يراد من العام بخلاف الخاص فلا حاجة الى مرجح له (وقالت الحنفية وامام الحرمين العام المتاخر عن الخاص (ناسخ) له كعكسه بجامع التاخر قلنا الفرق ان العمل بالخاص المتأخر لا يلغى العام بخلاف العكس والخاص أقوى من العام فى الدلالة فوجب تقديمه عليه قالوا (فان جهل) التاريخ بينهما (فالوقف) عن العمل بواحد منهما (أو التساقط) لهما قولان لهم متقاربان لاحتمال كل منهما عندهم لان يكون منسوخا باحتمال تقدمه على الآخر مثال العام فاقتلوا المشركين والخاص ان يقال لا تقتلوا أهل الذمة

للخاص

(وان كان) كل منهما (عاما من وجه) خاصا من وجه (فالترجيح) بينهما من خارج واجب لتعادلهما تقارنا أو تأخر أحدهما (وقالت الحنفية

للخاص وعلى الثانى الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له فى قدر ماتناولاه ان كان متراخيا اه وظاهر عبارته انه لافرق فى النسخ عند تاخر العام بين تاخره عن وقت العمل أوعن مجرد الخطاب (قوله وان كان كل منهما) قال شيخ الاسلام يعنى من المتعارضين لامن العام والخاص كما هو ظاهر كلامه والالكان بينهما عموم مطلق لاعموم من وجه اه أى لان من لازم كون أحد الشيئين خاصا والآخر عاما بالمعنى المراد فى هذا المقام من العام والخاص وهو الخاص المحض بالنسبة لذلك العام والعام المحض بالنسبة لذلك الخاص أن تكون النسبة بينهما العموم المطلق وقد يجاب عن اطلاق ضميرمنهما بان استحالة العموم من وجه بين الخاص والعام بالمعنى المراد فى المقام قرينة صارفة عن الظاهر وقال شيخنا الشهاب لك ان تقول لم يرجع الضمير أى ضمير كان للخاص فقط كما هو ظاهر المتن ومن البين انه اذا كان الخاص عاما من وجه خاصا من وجه آخر كان العام كذلك اه وفيه بحث لان الخاص الذى الكلام فيه فيما سبق هو الخاص من كل وجه بدليل هذه المقابلة فلا يتصور أن يكون خاصا من وجه عاما من وجه فان أريد مطلق الخاص الاعم مما سبق فهو تكلف على تكلف فما صنعه الشارح أولى لانه اجزل على ان ماصنعه يجوز ان يكون مآل المعنى فلا ينافى ماذكره الشيخ (قوله فالترجيح) أقول اطلق اعتبار الترجيح هنا وكذا فى باب التعادل حيث احال على ماهنا لكن الذى فى الورقات وشرحها للشارح انه ان أمكن الجمع بتخصيص عموم كل بخصوص الآخر وجب والا احتيج الى الترجيح فان تعذر الترجيح قال الاسنوى فالحكم التخيير كما قاله فى المحصول (قوله من خارج) قال شيخنا الشهاب أى عن اللفظ اه (وأقول) ان اراد بالخارج دليلا آخر حتى لايكفى الترجيح بوصف أحدهما ككونه فى الصحيحين أوفصيحا دون الآخر أو مشتملا على زيادة ففيه نظر لانهم اطلقوا عدهذه الامور من المرجحات وهو شامل لمانحن فيه وان أراد به جميع المرجحات الشاملة لماذكر فلا حاجة لذكر قوله من خارج اذ الترجيح على هذا لايكون الامن خارج فان اراد الاحتراز عن الترجيح بلامرجح بل بمحض الارادة فظهور امتناع ذلك يغنى عن ذكره ثم رأيت الزركشى قال مانصه قال الشيخ تقى الدين فى شرح الالمام كان مرادهم الترجيح العام الذى لايخص مدلول العموم كالترجيح بكثرة الرواة وسائر الامور الخارجية عن مدلول العموم من حيث هو وفيما قاله نظر فان صاحب المعتمد حكى عن بعضهم فى هذه المسئلة ان أحدهما اذا دخله تخصيص مجمع عليه فهو اولى بالتخصيص وكذا اذا كان أحدهما مقصودا بالعموم فانه يرجح على ما كان عموما اتفاقيا اه فيحتمل ان الشارح أراد موافقة الشيخ تقى الدين ويحتمل خلافه فليتأمل (قوله واجب) أى بالنسبة لما وقع فيه التعارض (قوله تقارنا أوتأخر احدهما) هذا كالصريح فى انتفاء النسخ هنا مطلقا خصوصا مع مقابلته بقول الحنفية المذكور وقد يقال فيما اذا علم تأخر أحدهما هلا نسخ المتأخر المتقدم بالنسبة لماتعارضا فيه على قياس ماجزم به فى الورقات وشرحها فى العامين والخاصين من نسخ المتأخر منهما المتقدم حينئذ حيث لم يمكن الجمع وسيأتى فى التعادل والتراجيح مايوافقه فانهما بالنسبة لماتعارضا فيه كالعامين والخاصين بالنسبة لمعناهما فان كان فى النقل تصريح بمنع ذلك امكن الفرق بضعف العموم والخصوص من وجه فليتأمل (قوله وقالت الحنفية

المتأخر ناسخ) قال شيخ الاسلام أى لما تقارضا فيه وانما لم يجعلوه مخصصا لانهم يشترطون فى المخصص المقارنة اه وقال الكمال والحنفية يشترطون فى المخصص المقارنة كما فى تحرير شيخنا وغيره عنهم اه فليتامل هذا الكلام مع قول الشارح تقارنا أو تاخر احدهما فان قضيته انه لافرق على قول الحنفية وكذا قضية تعبير المصنف بالمتاخر فانه يشمل المقارن بدليل تعبيره فى صدر المسئلة حيث عبر بالمتأخر وقابله بقوله وقيل ان تقارنا الخ فلولا شموله له عنده ما امكنت هذه المقابلة وتقدم فى الخاص والعام عن صدر الشريعة ان المجهول التاريخ يثبت له حكم التعارض وان العام المتأخر ينسخ الخاص مطلقا وان الخاص المتأخر ان كان موصولا خصص العام أو متراخيا نسخه فى ذلك القدر وقضية كلام التلويح عليه ان المراد بالعام والخاص فى هذه الاقسام ما يشمل العام والخاص ولو من وجه فانه اورد سؤالا على ما مثل به لمجهول التاريخ واجاب عنه بقوله قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا فى نفسه أو عاما متناولا لشئ آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما فى هذا المثال أو غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما فى اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا أهل الذمة اه وعلى هذا فقد يقال القياس ان شرط نسخ المتاخر مما بينهما عموم وخصوص من وجه التراخى لان المتأخر انما نسخ باعتبار خصوصه فهو خاص بالنسبة للاول وقد تقرر ان شرط نسخ الخاص المتأخر التراخى فان كان موصولا خصص فليتأمل

المتأخر ناسخ) للمتقدم مثال ذلك حديث البخارى من بدل دينه فاقتلوه وحديث الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء فالاول عام فى الرجال والنساء خاص بأهل الردة والثانى خاص بالنساء عام فى الحربيات والمرتدات

(المطلق والمقيد)

أى هذا مبحثهما (المطلق الدال على الماهية

(قوله المطلق الدال على الماهية بلا قيد وزعم الآمدى وابن الحاجب الخ) أقول قد أطنبوا فى الرد على المصنف فى هذا الكلام بما يبين للسقوط جميعه وانه من الهباء المنثور فلا يهولنك ما تسمع من كلماتهم قال الكورانى ما نصه أقول عرف المطلق بانه اللفظ الدال على الماهية بلا قيد وأخذ هذا التعريف من ظاهر عبارة القوم فان بعضهم قال المطلق ما دل على المسمى بلا قيد وبعضهم المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هى ولما لم تستقم هذه التعاريف عدل عنه الشيخ ابن الحاجب وعرفه بما دل على شائع فى جنسه وهو الفرد المنتشر نحو رقبة فى قوله تعالى فتحرير رقبة وانما عدل عنه لان مناط الاحكام الشرعية هى الافراد الموجودة لا الماهيات المعقولة اه ولا شك ان من عرف بتلك التعاريف مراده ما ذكره الشيخ ابن الحاجب يعرف ذلك من ايراد الامثلة ثم بنى على ما فهمه مسئلة أخرى وهى ما اشتهر بين الاصوليين من ان الامر بالماهية المطلقة أمر بفرد أى جزئى لا على التعيين لان طلب الماهية من حيث هى غير معقول فقال المصنف هذا الكلام ليس بشئ لانه مبنى على ان المراد بالمطلق هو الفرد المنتشر وليس كذلك لان المراد مطلق الماهية من حيث هى والماهية من حيث هى لا كلية ولا جزئية واذا لم تكن لا كلية ولا جزئية وهى موجودة فى ضمن الجزئيات الموجودة لان جزء الموجود موجود فيكون الامر بالماهية المطلقة أمرا بها لانها موجودة فى ذلك الجزئى الموجود هذا خلاصة كلامه وهو فاسد من وجوه الاول ان كون الماهية من حيث هى موجودة باطل بل لا وجود لها من حيث هى الا فى العقل الثانى لو فرضنا ان المطلق عبارة عن الماهية على ما ذهب اليه فعند اقتران الامر بايجادها فى الخارج لا بد وأن يكون فى ضمن

الافراد وحيث لاتكون قرينة الكل والبعض المعين على ماهو المفروض فارادة فرد ما ضرورية
الثالث انا لو سلمنا ان الماهية من حيث هى موجودة فى الجزئيات لا يقدح فى قولهم الامر بمطلق
الماهية أمر بجزئى لان مرادهم ان قرينة الكل والبعض اذا انتفت كانت ارادة الفرد الغير
المعين ضرورية سواء أكانت الماهية موجودة فى ذلك الجزئى أو لم تكن هذا تحقيق المقام
وماعداه خيالات وأوهام اه مازخرفه من الهذيان ونمقه من البهتان وهول به من التلفيقات
والتلزيقات (وأقول) أما قوله ولما لم تستقم هذه التعريفات عدل عنه الشيخ ابن الحاجب الخ
فوجه عدم الاستقامة الذى زعمه وزعم نسبته الى الشيخ ابن الحاجب هو ما بينه فى قوله وانما
عدل عنه لان مناط الاحكام الشرعية هى الافراد الموجودة لا الماهيات المعقولة وجواب ذلك
ان هذا انما يرد لو لزم من تلك التعاريف أن يكون مناط الاحكام الشرعية هو الماهيات المعقولة
من حيث كونها ماهيات معقولة وليس كذلك بل لم يلزم منها الا كون المناط هو الماهية بلا قيد كما
صرح به فى التعريف الاول وهو معنى قول التعريف الثانى من حيث هى والماهية بلا قيد يصح
ان تكون مناط الاحكام الشرعية بلا اشكال اذ ليس الواجب فى المناطية الا الوجود والماهية
بلا قيد موجودة بوجود افرادها وابن الحاجب نفسه ممن يعترف بوجودها كما بينه المصنف فى
منع الموانع وهذا انما يبطل توجيه الكورانى عدول ابن الحاجب بعدم وجودها فان بنى هذا
التوجيه على مازعمه هو دون ابن الحاجب من عدم وجودها كما ذكره فى أول الوجوه التى ذكرها
فمع لزوم توجيه الكلام بما لا يقول به صاحبه بل بما يقول صاحبه بنقيضه لا يلتفت اليه أيضا
كما سيتبين مما يأتى على كلامه وبيان بطلانه بما لا مزيد عليه للعاقل على ان الشائع فى الجنس غير
موجود ضرورة انه كلى لاستحالة الشياع على الجزئى الحقيقى فيلزمه بطلان ماذكره ابن الحاجب
بعين مازعم به بطلان ماذكره المصنف فان اعترف بذلك وارتكب التاويل قلنا هذا مع منافاته
لما زعمته يمكن مثله فى عبارة المصنف أيضا فلم يتم لك مطلوبك فان قيل المراد بالشائع ماصدقه
قلنا ان أردت ماصدقا معينا لم يصح أو ماصدقا لا بعينه فهو كلى ويعود الكلام فيه ثم رأيت
ماسيأتى عن السيد من الحكم بسهو ابن الحاجب فيما ذكره ومن رد الجواب بالفرق بين الماهية
والفرد المنتشر وهو أدل دليل وأعدل شاهد على صحة هذه العلاوة التى ابديناها وعلى بطلان
ماهول به الكورانى كغيره فى هذا المقام فعليك بتامله وتدبره ولا تغرنك تلك التهويلات * وأما
قوله ولا شك ان من عرف تلك التعاريف مراده ماذكره الشيخ ابن الحاجب فهو ممنوع منعا
لا شبهة فيه وبينه وبين نفى الشك الذى تقوله خرط القتاد وشيب الغراب قوله يعرف ذلك من
ايراد الامثلة قلنا لا نسلم دلالة ذلك الايراد على ذلك وأما نسبة كون الامر بالماهية المطلقة أمرا
بفرد أى جزئى لا على التعيين الى الاصوليين فهو تلبيس وتمويه فان ذلك انما قاله الآمدى وابن
الحاجب بناء على زعمهما وقد حكاه المصنف ورده فى المتن بقوله ومن ثم قال الا الخ وكيف تصح نسبة
ذلك الى الاصوليين مع اعترافه بان المصنف أخذ ما قاله من ظاهر عبارة القوم فانه اذا كان
ظاهر عبارة القوم أى الاصوليين هو ما قاله المصنف فكيف يشتهر بينهم ما ينافيه اللهم الا أن
يزعم ان ظاهر عبارة التعريف توافق ما قاله المصنف وكلامهم فى غير التعريف ينافيه وحينئذ
نقتصر على منع ذلك ومن تامل صنيع الآمدى الذى هو مادة ابن الحاجب فيما وافقه فيه علم

بطلان نسبة ماذكر الى الاصوليين فانه قال فى أحكامه اذا أمر بفعل من الافعال مطلقا غير مقيد فى اللفظ بقيد خاص قال بعض أصحابنا انما تعلق بالماهية الكلية المشتركة ولا تعلق له بشئ من جزئياتها ثم بحث فى ذلك واختار انه انما تعلق بالجزئيات ولم ينقل ذلك عن أحد * وأما قوله فى تعليل هذا الذى نسبه الى الاصوليين لان طلب الماهية من حيث هى غير معقول فمن التلبيس العجيب لانه ان اراد بالماهية من حيث هى ماذكره المصنف وهو الماهية بلا قيد فلا نسلم ان طلبها غير معقول بل كونه معقولا مما لا شبهة فيه لان غاية ما يتوقف عليه معقولية طلبها هو امكان وجودها ووجودها ممكن بوجود افرادها وكانه لم يتنبه لاعتراض العلامة المحقق والنحرير المدقق استاذ المحققين والمدققين القاضى عضد الدين على ماذهب اليه ابن الحاجب بما يبطل تعليل الكورانى المذكور ويجعل انتصاره لما ذهب اليه ابن الحاجب من الهباء المنثور فانه قرر كلام ابن الحاجب ثم قال واعلم انك اذا وقفت على الماهية بشرط شئ وشرط لاشئ ولا بشرط شئ علمت ان المطلوب الماهية من حيث هى لا بقيد الكلية ولا بقيد الجزئية ولا يلزم من عدم اعتبار أحدهما اعتبار الآخر وان ذلك غير مستحيل بل موجود فى ضمن الجزئيات والاطناب فيه فن آخر اه واطال مولانا سعد الدين فى شرح هذا الكلام ثم قال واذا تقرر هذا فنقول يجوز أن يكون المطلوب هى الماهية من حيث هى لا بقيد الكلية ولا بقيد الجزئية وان كانت لا تنفك فى الوجود عن أحدهما وهذه لا يستحيل وجودها لان الكلية المنافية للوجود العينى ليست قيدا فيها وشرطا لها فلا يلزم أن يكون المطلوب هو الجزئى من حيث هو جزئى كما ذكره المصنف أى ابن الحاجب ولا المشترك بالمعنى الذى يقابل الجزئى ولا يصدق عليه كما فهمه الخصم بل المطلق الذى يصدق على الشخص والمتعدد فان قيل الكلية والجزئية متنافيان فعدم اعتبار أحدهما يوجب اعتبار الآخر لئلا يلزم ارتفاع النقيضين قلنا عدم اعتبار النقيضين غير ارتفاعهما واللازم هو الاول والمحال هو الثانى اه فانظر ما صرح به كلام هذين الامامين المرجوع اليهما والمعول عليهما فى سائر الفنون فى مقام اعتراض ماذهب اليه ابن الحاجب من ان طلب الماهية من حيث هى معقول وانها من حيث هى موجودة فى الجزئيات تعلم ان الكورانى لم يزد فى هذا المقام على التعبير بالهذيان فى وجوه الحسان فان زعم الكورانى توقف معقولية طلبها على وجودها بالاستقلال فهو مما لا يلتفت اليه اذ ليس له أدنى سند يعول عليه مع مخالفته لكلام من هم المعول عليهم والمرجوع اليهم على أنا لو سلمنا امتناع وجود الماهية بسائر اعتباراتها كان لنا منع عدم معقولية طلبها وكيف لا مع تقدم الخلاف القوى الشهير فى التكليف بالمحال بسائر أنواعه جوازا ووقوعا فليتأمل وان أراد به معنى آخر ينافى وجودها فلا يرد علينا لانا لم نرد ذلك المعنى الآخر ولا ادعينا مطلوبية الماهية باعتباره ولا باعتبار ما يستلزمه * وأما قوله وهو فاسد من وجوه الخ فهو من التهور القبيح اذ لم يستند فيه الى شئ يعتمد ولا الى وجه صحيح قوله الوجه الاول الخ قلنا اما ان تريد بالماهية من حيث هى الماهية بلا قيد أو شيأ آخر فان أردت الثانى فلا شغل لنا به لانه خلاف المعنى الذى أردناه كما تبين فالايراد عليه كما لا يضرنا لا ينفعك وان أردت الاول فان زعمت ان ما زعمته من بطلان كونها موجودة فى الجزئيات أمر ضرورى أو مجمع عليه فهو بهتان لا يخفى على انسان فلا يعبأ به ولا يلتفت اليه

وان وفقت للموافقة على ماهو الواقع من انه محل الخلاف القول المشهور كما ستقف عليه قلنا فكيف يسوغ لك فى مسئلة تصادمت فيها عقول العقلاء واضطربت فيها آراء العلماء العظماء فى جميع الازمان الجزم بالبطلان من غير حجة أبديتها ولا برهان ماهذا الاجزاف وسوء انحراف مع انا سنبين بما لا مزيد عليه ان المحققين على انها موجودة فى ضمن جزئياتها وقوله الثانى الخ قلنا قولك فارادة فرد ما ضرورية غير صحيح وهو أول المسئلة ومن اين لك هذا التفريع فان طلب ايقاعها فى الخارج ووجوب كون وجودها فيه فى ضمن الافراد وانتفاء قرينة الكل والبعض المعين لا يستلزم ارادة فرد ما لجواز كون المراد الماهية فى ضمن الفرد بل هذا هو الظاهر من المقدمات المذكورة التى فرضتها أنت فليتأمل المتامل وقوله الثالث الخ قلنا الحال فيه كالذى قبله فان قولك اذا انتفت القرينة كانت ارادة الفرد الغير المعين ضرورية غير صحيح وهو أول المسئلة لان انتفاء القرينة المذكورة كما يصدق مع ارادة فرد ما يصدق مع ارادة الماهية فى ضمن الفرد فدعوى لزوم الاول بعينه لانتفاء تلك القرينة دعوى واضحة البطلان فقد اتضح بما لا مزيد عليه لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ان ما اطنب فيه وزعم انه تحقيق للمقام انما هو مجرد خيالات وأوهام * والزركشى أيضا فقال مانصه وقول المصنف توهماه النكرة ممنوع بل تحققاه وماصنعاه خير مما صنعه المصنف ولا شك ان مفهوم الماهية بلا قيد ومفهومها مع قيد الوحدة متغاير ان لا يخفى على ابن الحاجب ولا غيره ولكن الاصوليون لم يفرقوا بينهما لانه لا فرق بينهما فى تعلق التكليف بهما فان التكليف لا يتعلق الا بالموجود فى الخارج والمطلق الموجود فى الخارج هو واحد غير معين لان المطلق لا يوجد فى الخارج الا فى ضمن الآحاد ووجوده فى ضمنه هو صيرورته عينه بانضمام مشخصاته اليه فيكون المطلق الموجود واحدا غير معين وذلك هو مفهوم النكرة والاصولى انما يتكلم فيما يقع به التكليف فلهذا فسره بالمعين وأما الاعتبارات العقلية كما فعل المصنف فلا تكليف بها اذ لا وجود لها فى الخارج لان المكلف به يجب ايقاعه والاتيان بما لا يقبل الوجود فى الخارج لا يمكن فلا تكلف به الى آخر ما أطال به (وأقول) لا يخفى على العارف مافى هذا الكلام الذى ذكره من الخلل والاضطراب والتناقض * أما قوله ولا شك الى قوله لا يخفى على ابن الحاجب ولا غيره فلا منشأ له الا الالتباس لانه لا محل له الا لو كان مانسبه المصنف الى الشيخين هو توهم اتحاد هذين المعنيين حتى يقال فى دفع ذلك ان تغايرهما من الوضوح بحيث لا يخفى على أحد لكنه ليس كذلك كما هو فى غاية الوضوح بل مانسبه اليهما انما هو توهم ان مدلول المطلق ومدلول النكرة واحد بمعنى ان المطلق فرد من افراد النكرة ومعلوم ان هذا القدر ليس من الوضوح بحيث لا يخفى على أحد * وأما قوله ولكن الاصوليون لم يفرقوا بينهما فمراده به بقرينة ما علله به انهما واحد فى المعنى هنا بمعنى ان تعلق الحكم فى الماهية بلا قيد معناه تعلقه بها مع قيد الوحدة أى تعلقه بفرد غير معين فانه هو مراده بالماهية بقيد الوحدة بقرينة ما بينه بعد هذا ومع ذلك فان اراد بان الاصوليين لم يفرقوا بينهما انهم صرحوا بعدم الفرق بينهما فهو ممنوع وكيف لا وقد اعترف السعد وغيره ممن وافق الآمدى وابن الحاجب بان ظاهر عبارة الاصوليين ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هى ومانقله فى آخر كلامه عن صاحب البديع لا يفيد ان الاصوليين صرحوا بعدم الفرق كما لا يخفى على المتأمل وان ارادانهم سكتوا عن الفرق

بينهما فهذا لا يصح التمسك به فيما ادعاه مع انا لا نسلم انهم سكتوا عن ذلك لما سبق عن السعد وغيره
من ان ظاهر عبارتهم ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي هي * وأما قوله والمطلق الموجود
فى الخارج هو واحد غير معين فى الخارج فهو ممنوع وهو أول المسئلة فان من يجعل المطلق هو
الماهية بلا قيد فالمطلق الموجود فى الخارج عنده هو الماهية فى ضمن بعض افرادها على أن قوله
ان الموجود فى الخارج واحد غير معين فى الخارج غير صحيح من أصله بل كل ما وجد فى الخارج
لا يكون الا معينا والواحد بشرط عدم التعيين لا يوجد فى الخارج استقلالا كما هو معلوم اللهم
الا ان يريد بقوله غير معين فى الخارج انه لا يشترط تعينه لنا فى الخارج ولا يخفى ما فيه من التكلف
* وأما قوله لان المطلق لا يوجد فى الخارج الا فى ضمن الافراد فلا يثبت ما قبله لان كونه لا يوجد الا
فى ضمن الافراد لا يقتضى أنه واحد غير معين لجوازانه الماهية فى ضمن الواحد وأما قوله
ووجوده فى ضمنه هو صيرورته عينه فهو ممنوع بل هو فاسد لان الموجود فى الخارج فى ضمن
الواحد ليس عين الواحد بانضمام مشخصاته بل هو أعم منه كما هو معلوم فى محله ولو كان عينه
لم يوجد فى ضمن غيره أيضا مع انه يوجد فى ضمن كل فرد له * وأما قوله وأما الاعتبارات العقلية الخ
فهو مردود لان معنى المطلق على ما ذكره المصنف ليس اعتبارا عقليا لا وجود له فى الخارج
بل هو الماهية من حيث هى وهى موجودة فى الخارج فى ضمن افرادها فيصح التكليف بها
لوجودها فى ضمن افرادها كما علم مما تقدم على ان ما زعمه من ان معنى المطلق على
ما سلكه المصنف من الاعتبارات العقلية التى لا وجود لها فى الخارج يناقض ما صرح به فى
شرح قول المصنف وليس بشئ من أن الماهية من حيث هى موجودة فى الجزئيات وما صرح
به قبل ذلك فى شرحه تعريف ابن الحاجب حيث قال وقوله فى جنسه أى له افراد تماثله
ولهذا يتناول الدال على الماهية من حيث هى والدال على واحد غير معين وهى النكرة اه
فجعل الدال على الماهية من حيث هى من جملة المطلق ومن لازمه وجوده والا لم يصح التكليف
به كما اعترف به على ان اطلاق قوله والاتيان بما لا يقبل الوجود فى الخارج لا يمكن فلا تكليف به
لا يوافق ما تقدم من الخلاف القوى فى التكليف بالمحال بسائر انواعه جوازا ووقوعا فليتأمل
* والكمال أيضا فقال ما نصه وما جرى عليه ابن الحاجب كالآمدى فى تعريف المطلق هو
الموافق لاسلوب الاصوليين لان كلامهم فى قواعد استنباط احكام افعال المكلفين والتكليف
متعلق بالافراد دون المفهومات الكلية التى هى أمور عقلية بل ويوافق اسلوب المنطقيين ايضا
فان المطلق عندهم موضوع القضية المهملة لانه مطلق عن التقييد بالكلية والجزئية
والنكرة قد تكون موضوع الجزئية وقد تكون موضوع الكلية والحكم فى الجميع متعلق
بالافراد وأما القضايا الطبيعية التى الحكم فيها على الماهية من حيث هى فقد صرح
المنطقيون بانه لا اعتبار لها فى العلوم اه (وأقول) أما قوله هو الموافق لاسلوب الاصوليين
فهو ممنوع وما ذكره من الاحتجاج عليه من قوله لان كلامهم الى قوله دون المفهومات الكلية
التى هى أمور عقلية يرده ما علم مما بيناه آنفا وحاصله انه لم يلزم على ما قاله المصنف تعلق
التكليف بالمفهومات الكلية التى هى أمور عقلية من حيث انها أمور عقلية حتى يتوجه
عليه الاعتراض بذلك وانما الذى لزم على ما قاله هو تعلق التكليف بالماهيات باعتبار وجودها فى

افرادها وتعلقه بها بذلك الاعتبار لا محذور فيه ولا مانع منه بوجه وأما قوله بل ويوافق اسلوب
المنطقيين أيضا الى قوله في الجميع يتعلق بالافراد فيرده انه ان اراد بان الحكم في الجميع يتعلق
بالافراد انه يتعلق بها في الجملة فالحكم على طريق المصنف كذلك لما علم ان الحكم على طريقته
لم يتعلق بالمطلق من حيث انه ماهية كلية عقلية بل باعتبار وجوده في افراده وان اراد بذلك انه
يتعلق بالافراد ابتداء بلا واسطة فهذا وان دل عليه ظاهر عبارات المنطقيين الا ان الذى حققه
محققوهم انه ليس متعلقا بالافراد الا بالتبع وانما هو متعلق ابتداء بالماهيات فقد قال الاستاذ
الكبير العلامة الدوانى وناهيك بامامته وجلالته فى حواشى التهذيب ما نصه واعلم ان التحقيق
ان الحكم على نفس الطبيعة الا انها فى الطبيعة أخذت من حيث انها شئ واحد بالوحدة
الذهنية فيصدق عليها بهذا الاعتبار ما لا يتعدى الى افرادها كالنوعية ولذلك لا يصلح الحكم
عليها للتخصيص والتعميم وفى المهملة أخذت من حيث هى بلا زيادة شرط فيصلح الحكم الصادق
عليها بهذا الاعتبار للتعميم والتخصيص وفى المحصورات أخذت من حيث انها تصلح للانطباق
على الجزئيات الى أن قال وليس الحكم فى المهملة والمحصورات على الفرد أصلا الا بالعرض
بمعنى ان الحكم وقع على شئ يتعدى منه ذلك الحكم الى الفرد وينطبق عليه كيف لا والمحكوم
عليه بالحقيقة ليس الا الامر الحاصل فى النفس والطبيعة دون الافراد حاصلة بالوجه
الكلى وما يقال من ان الافراد حاصلة بالوجه الكلى فمعناه أن الامر الكلى حاصل فى النفس
على وجه يصلح آلة للتطبيق على الجزئيات فذلك الامر معلوم ومحكوم عليه بالذات وتلك
الجزئيات معلومة ومحكوم عليها بالعرض للقطع بانه ليس فى النفس الأمر واحد وهو ذلك
الوجه الا انه لوحظ على وجه يصلح للانطباق على الافراد ولذلك يتعدى منه الحكم اليها بمعنى انه
اذا لوحظ تلك الافراد وجدناذلك الامر منطبقا عليها فتعرف حينئذ احكامها بالفعل اه فتامل
ما نص عليه هذا الامام من هذا التحقيق المصرح بان الحكم فى المحصورات والمهملة عند
المنطقيين على الطبيعة أصلا وعلى الافراد تبعا تعلم ان ما قاله المصنف هو الموافق لاسلوب
المنطقيين على التحقيق وان ما زعمه الكمال من مخالفته لأسلوبهم لم يقع فى محله لانه بناه على
ما وقف عليه من ظواهر مخالفة لتحقيقهم الذى لم يظفر به وأما قوله واما القضايا الطبيعية الخ
فلا يرد على المصنف اذ لم يجعل المطلق هو الحقيقة من حيث انها شئ واحد بالوحدة الذهنية
وذلك هو معنى الموضوع فى الطبيعية كما تقدم فى كلام العلامة الدوانى حتى يقال ان ذلك
لا اعتبار له فى العلوم وانما جعله الحقيقة من حيث امكان وجودها فى افرادها كما تبين بما
لا مزيد عليه والحقيقة من تلك الحيثية لها غاية الاعتبار فى العلوم وقد اتضح لك اتضاحا
لا مزيد عليه بما قررناه فى رد اعتراضات هؤلاء ان تعريف المصنف هو الموافق لكلام
الاصوليين والفقهاء والمنطقيين وانه لا خلل فيه من جهة المعنى لوجود الماهيات بوجود
افرادها وبذلك يظهر ترجيح ما سلكه على ما سلكه الآمدى وابن الحاجب لموافقته لكلام اهل
الفن وكلام غيرهم وسقوط جميع ما اعترض به عليه فى هذا المقام ولله در المصنف ذلك الامام
والله ولى التوفيق والانعام ثم رأيت شيخ الاسلام نقل بصيغة قيل ان ما قاله الآمدى وابن
الحاجب اقعد مما قاله الشارح تبعا للمصنف وتوجيه ذلك بمثل ما ذكره الكمال فى اعتراضه

ثم قال ويرد بان ما قاله المصنف اقعد لان الكلام في حد المطلق لا ماصدقاته وهو بالماهية انسب والقول بان القضايا الطبيعية لا اعتبار لها في العلوم محله اذا طلبت مجردة لاستحالة وجودها كذلك في الخارج أما اذا طلبت في ضمن جزء منها وهو الموجود المقدور عليه فمعتبرة في العلوم فالامر بها امر بها في ضمن جزء منها والا لزم التكليف بالمحال واما القواعد المذكورة يعني في قول المعترض وكلام الاصوليين انما هو في قواعد تستنبط منها احكام افعال المكلفين والتكليف يتعلق بالافراد لا بالماهيات المعقولة وكلام الفقهاء انما هو في تلك الاحكام انتهى فانما يناسبها الاحاطة بالافراد لا ماهيتها بخلاف الحد انتهى ولا يخفى ما فيه فان قوله لا ماصدقاته يقتضي عدم دلالة ماصدقات المطلق على الماهية وهو ممنوع وقوله فانما يناسبها الاحاطة بالافراد الخ يقتضي اختلاف مدلول المطلق في الحد وتلك القواعد وهو ممنوع أيضا مع ان ذلك مخالف لسياق قوله والقول بان القضايا الطبيعية الخ فتامله (قوله بلا قيد) اقول لا يخفى ان المتبادر من القيد والمفهوم منه هو المقيد به لا التقييد فانه خلاف الظاهر منه وان قوله بلا قيد حال من الماهية وان التعريف حينئذ يحتمل وجهين كل منهما صحيح احدهما ان معناه الدال على الماهية دون قيدها أي انه الذي يدل على الماهية ولا يدل على قيدها أيضا وان تحقق في الواقع كما تقول ائتني برجل بلا سلاح على معنى ائتني برجل وحده ولا تأت معه بسلاح وان كان له سلاح والثاني ان معناه الدال على الماهية بلا اعتبار قيد معها فيكون المجرور على حذف مضاف ومثله في غاية الشيوع لا يمكن انكاره (فان قلت) لكن كلا المعنيين يحتاج القرينة لا سيما في التعريفات فاي قرينة ههنا (قلت) ظهور استحالة خلو الماهية في الواقع عن القيد فان ذلك يصرف نفي القيد الى نفي اعتباره أو الدلالة عليه لا الى نفيه في نفسه لاستحالة ذلك وقد صرحوا بعد الاستحالة من القرائن في باب المجاز وغيره فحاصل الوجه الاول ان المطلق لفظ يدل على مجرد الماهية ولا يدل على شيء من قيودها وان تحققت في الواقع وحاصل الوجه الثاني انه ما دل على الماهية من غير اعتبار قيد معها أي ما دل على مجرد الماهية من غير دلالة على اعتبار شيء من قيودها وان تحققت في الواقع وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبارا لعدمه كما هو مقرر في محله وظاهر انه لم يلزم على واحد من هذين الوجهين انه اعتبر في مدلول المطلق عدم اتصافه في الواقع بشيء من القيود حتى يلزم ان لا يصدق المطلق على الماهيات المقيدة وان احتمال العبارة لكل من هذين الوجهين وصحة ارادة كل منهما وصحة التعويل في ارادة احدهما على القرينة المذكورة مما لا شبهة فيه لعاقل منصف عارف بقواعدهم واساليب كلامهم اذ حاصل الامر حمل العبارة على بعض محتملاتها بقرينة معنوية صح عن الائمة اعتبار مثلها ومثله مما يقطع بصحته حتى في التعريفات ولو امتنع ذلك لزم امتناع كل كلام محتمل ولو مع القرينة وذلك ضروري البطلان خارق لما اجمع على ارتكابه العقلاء واهل اللسان بل جرت عادة اهل هذه الفنون بالاكتفاء بصحة المعنى واحتماله من اللفظ ولو بدون قرينة ولو في التعريفات كما لا يشتبه على من له تتبع لكلامهم واطلاع على تصرفاتهم بل يقع للسعد في نحو مطوله انه ينقل الاعتراض على عبارة ظاهرها فاسد قطعا ثم يجيب بان الاعتراض غلط ويعلل ذلك بان الظاهر غير مراد بل المراد كذا ويبين معنى مرجوحا تحتمله العبارة ويقره السيد على

بلا قيد)

امثال

امثال ذلك وهذا دليل قطعى على صحة العبارة المحتملة للمعنى الصحيح ولو مرجوحا والله اعلم
واذا علمت ذلك علمت صحة حمل الشارح القيد فى عبارة المصنف على المقيد به دون التقييد وان
ما اطال به شيخنا العلامة هنا على الشارح فى ذلك فى غير محله وهكذا دأب الشيخ مع المصنف
والشارح الاطناب فى الايراد على ما حاصله مسامحة مشهورة أو عليها قرينة أو احتمال العبارة
لغير المراد مع اعتيادهم امثال ذلك وتعارفهم اياها ونصهم على ان المناقشة فى العبارة أى اذا
أريد بها المراد ليست من دأب المحصلين بل الكتاب العزيز يقع فيه مسامحات لا يهتدى الى
المراد معها الا بمنفصل من السنة أو المعنى كما هو معلوم (فان قلت) سلمنا جميع ذلك لكن
ما بال الشارح حمل القيد على معنى المقيد به مع انه لو حمله على معنى التقييد كان اقل كلفة
(قلت) ان المتبادر من القيد المقيد به وحمل الكلام على ظاهره مع صحته اولى ان لم يجب (قوله
ومن وحدة وغيرها) قال شيخنا العلامة وقوله وغيرها يدخل فيه قيد التعيين الذهنى فانه قيد
فى علم الجنس دون اسمه كما تقدم اه أى فعلم الجنس وان دل على الماهية لكن مع اعتبار قيد
التعين الذهنى بخلاف اسم الجنس فيكون خارجا من حد المطلق بخلاف اسم الجنس وقد يتوقف
فى خروجه و بتقديره فقد يقال ان له حكم المطلق فليتامل (قوله المسمى بالمطلق) قال شيخنا
العلامة فيه التعبير عن الماصدق بالمسمى والمسمى حقيقة مدلول اللفظ ومفهومه لا ماصدقه
اه واقول ان اراد الشيخ بهذا الكلام الاعتراض كان فى غاية الفساد اما اولا فقد صرحوا
بان المسمى يطلق على كل من المفهوم والماصدق قال فى شرح المقاصد والمسمى قد يراد به
المفهوم وقد يراد به ماصدق هو عليه من الافراد انتهى ومع تعارفهم اطلاقه على الافراد كيف
يسوغ الاعتراض عليه لا يقال ليس فى هذا الكلام ان اطلاقه على الافراد حقيقة لانا نقول
قد ثبت قطعا بهذا الكلام صحة هذا الاطلاق ولا يخلو اما ان يكون ذلك بطريق الاشتراك
أو المجاز ولا شبهة لعاقل فى صحة اطلاق كل من المشترك والمجاز وشيوع ذلك وغاية الامر
الاحتياج فى كل منهما الى قرينة وهى هنا البيان الذى هو قوله من الامثلة الآتية ونحوها
ضرورة ان تلك الامثلة ماصدقات وأفراد فحاصل الامر انه استعمل المشترك فى احد معنيه
أو اللفظ فى مجازه مع قرينة فيهما ومثل ذلك مما لا يقع من عاقل انكاره واما ثانيا فلو تنزلنا
سلمنا ما قاله فى مسمى المطلق لا فيما عبر به الشارح وهو المسمى بالمطلق ويمكن ان يختلف معناهما
بان يكون معنى الاول مدلول لفظ المطلق وان أطلقه الشارح فيما سيأتى على الافراد ومعنى
الثانى ما يطلق عليه لفظ المطلق وافراد المطلق يطلق عليها لفظ المطلق فليتامل واعلم ان الضمير
فى قول المصنف دلالته عايد على المطلق لا باعتبار المعنى المعرف به لفساد ذلك هنا اذ المطلق بذلك
المعنى لم يقل احد بدلالته على الوحدة الشائعة كيف ومدلوله اللفظ كما لا يخفى بل باعتبار معنى
آخر وهو الافراد لان افراد المطلق التى هى الالفاظ المخصوصة كالمطلق هى التى ادعى الآمدى
وابن الحاجب فيها ما ذكر ولما كان ظاهر عبارة المصنف رجوع الضمير الى المطلق باعتبار المعنى
المعرف به صرفه الشارح عن ذلك بقوله المسمى بالمطلق الخ فهو من قبيل الاستخدام والتامل
فى المعنى يرشد اليه والله اعلم (قوله على الوحدة الشائعة) فيه امران الاول انه انما يتاتى
فى المفرد مع ان المطلق عندهما كغيرهما لا ينحصر فى المفرد بل يشمل المثنى والجمع فيرد عليه ان

من وحدة وغيرها (وزعم
الآمدى وابن الحاجب
دلالته) أى دلالة المسمى
بالمطلق من الامثلة الآتية
ونحوها (على الوحدة
الشائعة) حيث عرفا بما
يأتى عنهما

اقتصاره على الوحدة الشائعة مما لا ينبغي لعدم شموله جميع افراد المطلق عندهما وقد اشار الشارح بقوله حيث لم يخرج الخ الى جواب ذلك وحاصله ان المصنف خصص اعتراضه عليه ببعض افراد المطلق وهو المفرد ووجه التخصيص ان المفرد هو الاصل وحينئذ ففي عبارته مسامحة والمراد انهما زعما دلالته في الجملة او باعتبار الاصل فيه أو نحو ذلك على الوحدة الشائعة ويمكن ان يجاب أيضا بان المراد بالوحدة الشائعة فردية بمعنى اللفظ المنتشرة فيشمل المثنى والمجموع أيضا اذ لمعنى كل منهما فردية لدلالة الاول على شيئين منتشرين والثاني على اشياء منتشرة كما لا يخفى والثاني ان الكمال قال الحق ان ابن الحاجب والآمدي لم يقيدا بالوحدة وانما نظرهما الى الشيوع وقول ابن الحاجب ما دل على شائع معناه ما دل على حصة من الجنس ممكنة الصدق على كل من حصص كثيرة مندرجة تحت مفهوم كلي وقول الآمدي انه عبارة عن النكرة في سياق الاثبات بنحو معناه لان مراده النكرة المحضة الخ وأقول لا يخفى ان قول الآمدي انه عبارة عن النكرة في سياق الاثبات فيه تصريح بدلالته على الوحدة الشائعة لانه جعله عبارة عن النكرة في الاثبات والنكرة في الاثبات معناها الفرد المنتشر وهو مراد المصنف بالوحدة الشائعة لانه اراد الوحدة الشائعة في ضمن الواحد الشائع أو أراد تقدير المضاف أي على ذي الوحدة الشائعة وهو الواحد الشائع واما قول ابن الحاجب ما دل على شائع في جنسه فالمفهوم منه الوحدة الشائعة لان الشائع في جنسه هو الفرد المنتشر والمراد انه شائع في افراد جنسه بمعنى صدقه بكل منها اذ لا معنى لشيوع الفرد في نفس الجنس لا نفس الماهية اذ لا معنى لشيوعها في الجنس مع انها هي الجنس نعم يمكن شيوعها في افراد الجنس بمعنى صدقها بكل فرد لكنه لا يفهم من هذا اللفظ والاقال في افراده لان اضافة الجنس اليه تقتضي انه غيره على ان ذلك ينافي غرضه من منع كون مدلول اللفظ المطلق نفس الماهية واذا تقرر ذلك فان كان حاصل اعتراضه انهما لم يجعلا مدلوله الفرد فهو خلاف مطلوبه أو انهما لم يجعلاه الواحد الشائع على الاطلاق بل انما جعلاه الواحد الشائع في المفرد والاثنين الشائعين في المثنى والثلاثة مثلا الشائعة في الجمع فقد علم جواب ذلك في الامر الاول مع ان هذا لا يلتئم مع ما سنحكيه عنه من قوله قد علمت فيما سبق الى قوله فلا يكون ذلك منشا ما ذكر لان حاصل هذا التقدير ان مدلوله جزئي شائع فالمثنية في محلها أو انهما جعلاه للفرد لكن لا بقيد الوحدة بل يصدق بالفرد الواحد والاكثر فهذا غير معروف وانما اختلفوا في انه للماهية أو للفرد المنتشر بمعنى واحد ما ولو سلم فهذا لا ينافي المثنية لجواز ان يريد المصنف على هذا بالجزئي الاعم من الواحد فليتامل وبما تقرر يعلم رد قول الزركشي وقوله أي ابن الحاجب في جنسه أي له افراد تماثله ولهذا يتناول الدال على الماهية من حيث هي والدال على واحد غير معين اذ كما يصدق على الدال على الماهية من حيث هي انه دل على شائع في جنسه مع ان الماهية هي المراد بذلك الجنس فان اراد أنه يتناول الدال على الماهية من حيث هي فيما اذا كان اللفظ لجنس افراد ذلك الجنس ماهيات لزمه صحة تعلق التكليف بالافراد التي هي ماهيات من حيث هي وقد منع ذلك حيث رد على المصنف بان الماهية من حيث هي اعتبار عقلي لا وجود له في الخارج فلا يصح التكليف به كما تقدم ذلك عنه مع رده ولا ما يخص الفرد

من

من الماهية ويطابقه اذلم يقل أحد ان ذلك هو مدلول اللفظ فان اريد بما يخص الفرد منها ويطابقه الماهية باعتبار مطابقتها للفرد ووجودها فيه رجع الى ما قاله المصنف أو مجموع الماهية والتشخص الذى هو الفرد فهذا هو الوحدة الشائعة الموجودة فى ضمن الفرد الشائع وبما تقرر يظهر ما فى قول الكمال معناه ما دل على حصة لانه لا جائز ان يريد بالحصة الماهية من حيث هى والا فمع كونها ليست هى الحصة لا توافق غرضه بل تنافيه ولا ان يريد بها الماهية بقيد لان هذا ليس معنى لفظ المطلق للقطع بان معنى لفظ رقبة ماهية الرقبة فقط لا ماهيتها مع قيد كالايمان ولا مجموع الماهية والتشخص الذى هو الفرد لان هذا هو الوحدة الشائعة وليس غرضه الا نفى ذلك ومما يدل على ان ابن الحاجب أراد الوحدة الشائعة دلالة ظاهرة ان لم تكن قطعية ان العضد لما فسر عبارة ابن الحاجب المذكورة بقوله ومعنى ذلك كونه حصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين أشار المولى سعد الدين الى ان المراد بالحصة المذكورة الفرد المنتشر حيث قال وانما فسر الشارح بالحصة دفعا لما يتوهم من ظاهر عبارة القوم ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هى هى وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد دون المفهومات اه فقوله وذلك لان الاحكام انما تتعلق بالافراد اشارة الى تفسير الحصة بالفرد اذ لو اريد بها غيره فلا معنى لهذا التعليل ولا ارتباط له بالمعلل وقد وصف تلك الحصة باحتمالها لحصص كثيرة فيكون المراد الفرد المحتمل لافراد كثيرة وهو الفرد المنتشر ومع ذلك كيف يكون الحق انه لم يقيد بالوحدة الشائعة فليتامل (قوله توهماه النكرة) اقول فيه مسامحة ظاهرة شائع امثالها والمعنى توهما انه من افراد النكرة وكانه على حذف مضاف أى توهماه فرد النكرة أى فردا من افرادها او المعنى توهماه نكرة بجعل أل للعهد الذهنى بالاصطلاح البيانى حتى يكون مدخولها فى معنى النكرة كما قالوا ذلك فى نحو ادخل السوق واشتر اللحم أى سوقا ما ولحما ما او توهماه كالنكرة المخصوصة وهى التى عرفاها بعضهم بناء على ان أل للعهد الخارجى أو توهماه كالنكرة فى دلالته على الوحدة الشائعة بناء على انه من التشبيه البليغ بحذف الاداة ولو بمسامحة فى التشبيه ومما يدل على ارادة احد هذه المعانى ظهور عبارة الآمدى وابن الحاجب ظهورا قويا فى عدم اتحادهما فلا يتاتى من فاضل خصوصا من عبارتهما بين عينيه كالمصنف ان ينسب اليهما خلافه فعلم صحة تعبير المصنف واندفاع اعتراض شيخنا العلامة بما سبقه اليه الكمال مما معناه انه يدل على اتحاد المطلق والنكرة عندهما وليس كذلك أى فان من النكرة عندهما النكرة العامة وليست من المطلق عندهما على ان حاصل اعتراضه مناقشة فى عبارة وقد اشتهر انها مع ظهور المراد ليست من دأب المحصلين أى الا ان يراد بها التمرين والتدريب للمتعلمين (قوله والثانى بما دل على شائع فى جنسه) قال شيخنا الشهاب فيه أيضا مخالفة لاطلاق قوله الوحدة الشائعة لانه شامل لكل من الشيوع الجنسى والنوعى اه (واقول) جوابه منع المخالفة لان المراد بالشيوع فى الجنس الشيوع فى افراده اذ لا معنى للشيوع فى نفس الجنس سواء حمل الشائع على الفرد او الجنس كما بيناه فيما سبق والشائع فى الافراد بمعنى المحتمل لكل منها ليس الا الفرد دون النوع والجنس لانه الموجود فى الاعيان والاحكام انما تتعلق به وذلك هو السبب فى تعريف ابن الحاجب

(توهماه النكرة) أى وقع فى وهمهما أى ذهنهما انه هى لانها دالة على الوحدة الشائعة حيث لم تخرج عن الاصل من الافراد الى التثنية أو الجمع والمطلق عندهما كذلك أيضا اذ عرفه الاول بالنكرة فى سياق الاثبات والثانى بما دل على شائع فى جنسه وخرج الدال على شائع فى نوعه نحو رقبة مؤمنة

المطلق بما ذكر دون تعريفه بالدال على الماهية فالشيوع الجنسي والنوعي لا يحتمل ارادتهما من كلامه لانهما بتقديرها كانهما ينافيان مقصوده (قوله اسلوب المنطقيين والاصوليين) اقول قد علم مما قررناه في كلام الكمال صحة هذه الدعوى وانتفاء ما يخالفها من كلام الاصوليين والمنطقيين (قوله حملا على الجنس) اقول وجه الدلالة من هذا ان المطلق واسم الجنس بمعنى واحد كما ذكره الشارح بعد بقوله سمى مطلقا واسم جنس أيضا كما تقدم اه واشار بقوله كما تقدم الى ما ذكره قبيل مسئلة الاشتقاق بعد شرح قول المتن وان وضع للماهية من حيث هي فاسم الجنس بقوله وقيل ان اسم الجنس كاسد ورجل وضع لفرد كما يؤخذ مع تضعيفه مما سياتي ان المطلق الدال على الماهية بلا قيد وان من زعم دلالته على الوحدة الشائعة توهمه النكرة فالمعبر عنه هنا باسم الجنس هو المعبر عنه فيما سياتي بالمطلق نظرا للمقابل في الموضعين انتهى والظاهر ان هذا اعني كونهما بمعنى واحد لا يختص بالاصوليين بل يقول به الفقهاء أيضا لان الغالب موافقتهم على ما تقرر في الاصول وكيف لا والاصول انما وضع ليبنى الفقه عليه بل لا شبهة لمنصف انه متى ما تقرر في الاصول شئ وجب اعتباره في الفقه ما لم يصرح فيه بخلافه فحيث تقرر في الاصول اتحاد اسم الجنس والمطلق وكان اسم الجنس عند الفقهاء للماهية كان الظاهر أن المطلق أيضا عندهم للماهية وهذا المطلب ظني يكتفى فيه بمثل هذا القدر فعلم اندفاع ما اطال به شيخنا العلامة هنا مما نصه قوله حملا على الجنس لا يدل على ما هو مراده الخ وغاية ما في الباب ان المصنف سلك في استدلاله بكلام الفقهاء ما هو شائع بين الائمة من حذف بعض مقدمات الدليل اتكالا على ظهورها فتامل (قوله ومن هنا) أي من اختلاف الفقهاء المذكور (قوله وان الفرق بينهما بالاعتبار) قال شيخنا الشهاب ظاهر هذا ان الواضع وضع اللفظ المذكور صالحا لان يعتبر السامع فيه الدلالة على الماهية فيكون مطلقا والوحدة فيكون نكرة ولا يخفى ما فيه فليحرر ولينظر هل المراد اعتبار الواضع ام السامع ام كيف الحال والظاهر أن المراد اعتبار الواضع ليصح قوله الدال على الماهية او الدال على الوحدة لان الدلالة انما تتوقف على اعتبار الواضع دون اعتبار المتكلم اذ اللفظ اذا اطلق دل على معناه الوضعي اعتبره المتكلم واراده ام لا انتهى (واقول) لا حاجة لهذا التطويل اذ لا صعوبة في المقام لان الحاصل انه وضعه مشتركا بين الماهية والفرد فلا يتميزان الا باعتبار المعتبر أو استعماله (قوله بنكران اعتبار الاول) أي دلالته على الماهية بلا قيد أي بل يعتبران انتفاء الاول ولهذا قال ويجعلانه الثاني أي من افراده كما علم مما تقدم في قوله توهماه النكرة (قوله والوحدة ضرورية) أي حيث طلبت الماهية او نقول لوجود الماهية لا للحكم عليها كما يصرح بارادة ذلك قوله اذ لا وجود للماهية المطلوبة باقل من واحد لا مطلقا لان الكلام باعتبار الاحكام المتعلقة بالوجود كما في الاحكام الشرعية لا مطلقا فسقط منع شيخنا العلامة كون الوحدة ضرورية واسناده بقوله اذ الحكم على الماهية قد يكون باعتبارها من حيث هي كقولك أسد أجرأ من ثعلب لا باعتبار وجودها حتى تكون الوحدة من ضرورياتها انتهى بل لا منشأ لهذا المنع الا اهمال ملاحظة السياق فلا تكن من الغافلين (قوله الى لازمه السابق) قال شيخنا الشهاب في كونه لازما نظر بل هو جزؤه اه (واقول) هو نظر ضعيف

قال المصنف وعلى الفرق بين المطلق والنكرة اسلوب المنطقيين والاصوليين وكذا الفقهاء حيث اختلفوا فيمن قال لامرأته ان كان حملك ذكرا فأنت طالق فكان ذكرين قيل لا تطلق نظرا للتنكير المشعر بالتوحيد وقيل تطلق حملا على الجنس اه ومن هنا يعلم ان اللفظ في المطلق والنكرة واحد وان الفرق بينهما بالاعتبار ان اعتبر في اللفظ دلالته على الماهية بلا قيد سمي مطلقا واسم جنس أيضا كما تقدم أو مع قيد الوحدة الشائعة سمي نكرة والآمدي وابن الحاجب ينكران اعتبار الاول في مسمى المطلق من امثلته الآتية ونحوها ويجعلانه الثاني فيدل عندهما على الوحدة الشائعة وعند غيرهما على الماهية بلا قيد والوحدة ضرورية اذ لا وجود للماهية المطلوبة باقل من واحد والاول موافق لكلام اهل العربية والتسمية عليه بالمطلق لمقابلة المقيد وعدول المصنف في النقل عن الآمدي وابن الحاجب عما قالاه من التعريف الى لازمه السابق

أما اولا فلظهور أن جزء الشئ لازم له اذ لازم الشئ مالا ينفك عنه وجزء الشئ كذلك فكونه جزأ لا ينافي كونه لازما بل يقتضيه ولهذا يقع لهم انهم يقيدون اللازم بالخارج احترازا عن الداخل واما ثانيا فلأن المراد لازم التعريف كما هو صريح عبارته والذى عدل اليه المصنف الدلالة على الوحدة الشائعة لانفس الوحدة الشائعة والدلالة على الوحدة الشائعة لا يتصور كونها جزأ من التعريف الذى هو قول الآمدى النكرة فى سياق الاثبات اذ ليس فى هذا التعريف اعتبار الدلالة على الوحدة الشائعة وان كانت متحققة فى الواقع اذ هذه الدلالة أمر زائد على النكرة فى سياق الاثبات لكنها لازم لها بل ولا من التعريف الذى هو قول ابن الحاجب ما دل على شائع فى جنسه لان الوحدة ليست جزأ من الشائع فى جنسه أى فى افراد جنسه اذ معنى الشائع فى الافراد المحتمل لكل فرد والوحدة ليست جزأ من هذا المعنى لكنها لازمة له اذ المحتمل لكل فرد لا يكون الا فردا والوحدة جزء من الفرد فالدلالة عليها لازم لما دل على شائع فى جنسه ثم ان اريد بقوله على شائع على فرد شائع امكن كون الوحدة جزء المعنى لكن ارادة ذلك غير لازم لجواز ارادة معنى شائع فليتأمل ثم رايت الكمال قال ما نصه قوله الى لازمه السابق أى دلالته على الوحدة الشائعة لان الوحدة الشائعة بعض معنى النكرة فى تعريف الآمدى وبعض معنى الشائع فى قول ابن الحاجب ما دل على الشائع وبعض الشئ لازم له اه (قوله ليبنى عليه الخ) اقول لباحث ان يمنع توقف البناء المذكور على ذلك العدول لكفاية التعريف فيه ضرورة انه اذا كان القول المذكور مبنيا على اللازم صح بناؤه على ملزوم ذلك اللازم باعتبار ذلك اللازم لعدم انفكاكه عنه غاية ما فى الباب ان يكون البناء بواسطة والبناء على الشئ كما يكون بغير واسطة يكون بها أيضا وقد يجاب بان البناء بلا واسطة اظهر واقرب فكان العدول لذلك فقوله ليبنى عليه أى على الوجه الاظهر الاقرب (قوله وان لم يتعرضا للبناء) أى وعدم تعرضهما له فى الذكر لا ينافي انهما ارتكباه فى الواقع بمعنى ان قولهما ماذكر منشؤه زعمهما المذكور (قوله وهو مازعماه من دلالة المطلق على الوحدة الشائعة) قال الكمال قد علمت انهما انما قصدا الشيوع دون تقييده بالوحدة الشائعة فلا يكون ذلك منشأ ماذكروا واقول قد علمت فيما سبق رد ذلك ودلالة كلامهما على الوحدة الشائعة فدعوى المنشئية فى محلها (قوله لان المقصود الوجود ولا وجود للماهية وانما توجد جزئياتها الخ) قال شيخنا العلامة هذا تصريح بان الامر المتعلق بالفعل كاضرب أمر بمطلق الماهية ومطلق الماهية أمر كلى يستحيل وجوده الى آخر ما أطال به فى هذا المقام وأقول لا يخفى على الفاضل العارف المحب للانصاف الطارح عن كاهله رداء العصبية والاعتساف ان شيخنا وان كان من الجلالة علما وفهما وأمانة بالمحل المعروف فلا يخفى مع التأمل الصحيح اندفاع جميع ما أطال به ههنا ونحن نبين أولا مراده ثم نبين اندفاعه عن المصنف فقوله هذا تصريح بان الامر المتعلق بالفعل أمر بمطلق الماهية الى قوله ولا يخفى ان هذا الكلام صريح فى ان الموجب لصرف الامر الى جزئى استحالة وجود الماهية الكلية التى هى المطلوب بحسب الظاهر لان الامر بمطلق الماهية أمر بمطلق عند الآمدى وابن الحاجب الخ معناه مع الايضاح كما هو ظاهر لمن أحسن التأمل ان هذا الدليل الذى ذكره الشارح بقوله لان المقصود الوجود الخ صريح فى ان السبب فى صرف

ليبنى عليه قوله وان لم يتعرضا للبناء (ومن ثم) أى من هنا وهو ما زعماه من دلالة المطلق على الوحدة الشائعة أى من اجل ذلك (قال الامر بمطلق الماهية) كالضرب من غير قيد (امر بجزئى) من جزئياتها كالضرب بسوط او عصا او غير ذلك لان المقصود الوجود ولا وجود للماهية وانما توجد جزئياتها فيكون الامر بها امرا بجزئى لها

الامر بمطلق الماهية الى جزئى استحالة وجود الماهية الكلية التى هى المطلوب بحسب الظاهر وكون
السبب ذلك خلاف ما أفاده قول المصنف ومن ثم قالا الخ من ان السبب فى ذلك الصرف هو ان
الامر بمطلق الماهية أمر بمطلق عند الآمدى وابن الحاجب والامر بمطلق عندهما أمر
بجزئى فيكون الامر بمطلق الماهية أمرا بجزئى فالدليل مصرح بخلاف ما أفاده قول المصنف
المذكور فيكون قوله مردودا او يكون هو وكلام الشارح متخالفين فقوله لا ان الامر بمطلق
الماهية أمر بمطلق عند الآمدى وابن الحاجب أى كما أفاه قول المصنف المذكور وقوله
كيف والمطلق عندهما الخ استدلال على بطلان ما أفاده قوله المذكور بوجه آخر وهو ان
المطلق عندهما هو النكرة المذكورة فلا يصح أن يكون الامر بمطلق الماهية من المطلق
عندهما حتى يصح ان يبنى كون الامر به أمرا بجزئى على كون الامر بالمطلق كذلك لما أفاد
ذلك قوله المذكور فقد بان بطلان البناء الذى تضمنه ذلك القول لانه مبنى على ان الامر بمطلق
الماهية أمر بمطلق عندهما وقد بان بطلانه ولما اعتقد الشيخ تمام هذين الاستدلالين وصحتهما
ووضوحهما قال وبالجملة فمن البديهى ان قولهما ذلك ليس من البناء فى شئ على ان المطلق
اى شئ هو أى لما تبين من استدلال الشارح ان السبب فى التصرف المذكور هو استحالة
وجود الماهية لا ان الامر بها امر بمطلق ومن تعريفهما ان الامر بمطلق الماهية ليس من
الامر بالمطلق حتى يكون امرا بجزئى بناء على ان المطلق كذلك واذا علمت ذلك فنقول ان
جعلنا الامر من افراد المطلق كما سنبرهن عليه من كلامهم خلافا لما توهمه الشيخ فلا غبار على
كلام المصنف ولا على البناء الذى ادعاه لان الامر لما كان من افراد المطلق وكان مدلول
المطلق عندهما الواحد الشائع كان الامر عندهما محمولا على الجزئى لانه من افراده فيجب
ان يوافقه فى المعنى بان يكون المطلوب به الجزئى لانه معنى المطلق وعلى هذا فلا منافاة بين
ما صنعه المصنف وتعليل الشارح بقوله لان المقصود الوجود الخ لان المصنف نظر فى البناء الى
ان الامر من افراد المطلق فيكون حمله على الجزء مبنيا على حمل المطلق عليه والشارح نظر
فى التعليل الى السبب الحقيقى فى الصرف الى الجزئى فى المبنى كالمبنى عليه زيادة فى الفائدة
وهو أن المقصود الوجود الخ وحاصل المعنى على هذا أنهما المازعما دلالة المطلق على الواحد
الشائع لان الحكم انما يتعلق بالموجود والموجود انما هو الجزئى دون الماهية لزم ان يكون
المطلوب فى الامر من افراده هو الجزئى لان المطلوب فيه الموجود والموجود انما هو الجزئى
دون الماهية وانما نبه على ذلك لئلا يتوهم ان السبب فى هذا الفرد وهو الامر شئ آخر وان
لم نجعل الامر من افراد المطلق فوجه البناء فى كلام المصنف انهما لما جعلا المطلق للجزئى
نظرا الى انه الموجود والحكم انما يتعلق بالموجود جرهما ذلك الى جعل المطلوب بالامر الجزئى
لان المطلوب هو الموجود والموجود انما هو الجزئى وعلى هذا فتعليل الشارح بما ذكره اشارة
الى بيان السبب فى هذا البناء وفى ترتب الحكم فى الامر على الحكم فى المطلق فالمبنى عليه
فى كلام المصنف هو ما زعماه لا من حيث ذاته بل من حيث منشؤه فهو بناء على ما زعماه
بواسطة والبناء على الشئ قد يكون بواسطة وقد تبين الواسطة وقد لا كما هو معلوم لمن له تتبع
لكلامهم والمام بتصرفاتهم فان رجع الاعتراض الى ايهام العبارة ان البناء على ما زعماه

(وليس) قوله ماذاك (بشئ)

بحسب ذاته لا بواسطة منشئه كان ضعيفا لانه حينئذ مناقشة في عبارة وقد اشتهر أنها ليست
من دأب المحصلين واذا تقرر ذلك ظهر لك صحة البناء في كلام المصنف وعدم المخالفة بينه وبين
كلام الشارح وسقوط ما اطال به الشيخ واما قوله وهما معترفان بان الامر تعلق بمطلق الماهية
لا بوحدة شائعة فان اراد به ان الامر المطلق ليس محمولا عندهما على الجزئي فهو مردود
بتصريحهما بخلافه وعبارة ابن الحاجب مسئلة اذا امر بفعل مطلق فالمطلوب الفعل الممكن
المطابق للماهية لا الماهية انتهى وعبارة العضد في شرح ذلك اذا امر الآمر بفعل مطلق نحو
اضرب من غير تعيين فالمطلوب الفعل الجزئي الممكن المطابق للماهية الكلية المشتركة لا ان
الماهية هي المطلوبة اه وقوله بفعل مطلق قال في النقود أي غير مقيد في اللفظ بقيد خاص
ككون الضرب مبرحا وغير مبرح انتهى وقوله فالمطلوب الجزئي قال السعد أي الحقيقي لانه
المتحقق في الاعيان الممكن الى ان قال وبالجملة فردما من الافراد الممكنة لتلك الماهية لا نفس
الماهية المشتركة الكلية انتهى وحاصل ذلك كما ترى ان المطلوب فردما من الافراد الممكنة
واذا كان المطلوب ذلك كان بمعنى النكرة في الاثبات وكان دالا على شائع في جنسه اذ لا معنى
لكون المطلوب ذلك الا كون اللفظ مستعملا فيه مرادا منه ذلك فيجوز ان يكون من قبيل
المطلق عند الشيخين ولا ينافيه تعبير المصنف بقوله الامر بمطلق الماهية لان معناه الامر بمطلق
الماهية بحسب الظاهر او بمطلق المعنى أي بالمعنى من غير تقييد في اللفظ بقيد وهذا لا ينافي ان
المراد منه الجزئي ويدل على ذلك قوله امر بجزئي وان اراد به شيأ آخر فليصور لنتكلم عليه واما
قوله وكيف يتوهم عاقل ان اضرب مثلا مطلق عند احد من الناس والمطلق انما هو اللفظ
القابل لكل من اعتباري الوحدة الشائعة ومطلق الماهية فهو في غاية السقوط لوجهين الاول
انه أي مانع من توهم ما ذكر بل أي مانع من اعتقاده فضلا عن مجرد التوهم واما ما استند اليه
في هذا الاستبعاد فسيظهر سقوطه على ان اعتراضه مبني على ان قول المصنف الامر بمطلق
الماهية معناه ان مطلق الماهية عبر عنه بفعل الامر الاصطلاحي كاضرب أو ان الامر به
يستلزم التعبير عنه بذلك الفعل حتى يلزم المصنف انه عد فعل الامر الاصطلاحي من المطلق
وكلا الامرين يمكن منعه لانه لا دليل عليه ولا ضرورة اليه لجواز أن يتحقق التعبير عن مطلق
الماهية بالاسم كألزمتك أو أوجبت عليك ضربا أو ضربا لزيد أو صلاة أو صلاة في وقت كذا
فيجوز أن يكون المصنف أراد ذلك ولا ينافي ذلك ان شراح ابن الحاجب أو غيرهم قد يمثل بالفعل
الاصطلاحي كما تقدم في عبارة العضد لجواز أن يكون المصنف حمل كلامهم على غير ذلك
أو نحو ذلك كلام غير ذلك منه فمن أين للشيخ الجزم بحمل كلام المصنف على الامر الاصطلاحي ثم
الاعتراض عليه * والثاني ان ما تضمنه كلامه هذا من ان نحو اضرب ليس بمطلق عند أحد من
الناس وبالغ فيه بأن عاقلا لا يتوهم ذلك مجرد دعوى لا أصل لها ولم يأت لها ولا يأتي لها بصحيح
بيان من حجة أو برهان بل من تتبع كلامهم لم يرتب في ان الفعل قد يكون من افراد المطلق
كما انه قد يكون من افراد العام كما تقدم بل صرح بذلك شيخ الاسلام ابن قدامة في روضته
فقال ويسمى الفعل مطلقا نظرا الى ما هو من ضرورته من الزمان والمكان والمصدر والمفعول به
والآلة فيما يفتقر للآلة والمحل للافعال المتعدية وقد يتقيد باحدها دون بقيتها انتهى لا يقال

لم يرد شيخ الاسلام الفعل الاصطلاحي بل اللغوي الذي هو الحدث لانا نقول هذا خلاف المفهوم من الفعل عند الاطلاق فلا يجوز الحمل عليه من غير دليل ولو سلم فالمطلوب حاصل على هذا التقدير أيضا الان وصف اللفظ بالاطلاق انما هو باعتبار معناه فاذا وصف الحدث الذي هو معنى الفعل الاصطلاحي بالاطلاق صح ان يوصف هو به أيضا كما لا يخفى ألا ترى ان الشيخ انما استند فيما ادعاه الى جانب المعنى وان لم يصح هذا الاستناد كما سنبينه حيث قال القابل لكل من اعتباري الوحدة الشائعة ومطلق الماهية ولو سلم فالاعتراض لا يصح ارتكابه بمجرد الاحتمال وأما قوله والمطلق انما هو اللفظ القابل الخ فجوابه ان الفعل كذلك بلا اشكال بدليل قبوله التقييد بالكثرة والقلة والوحدة نحو اضرب ضربا كثيرا أو قليلا أو مرات كثيرة أو قليلة أو مرتين أو مرة واحدة فلولا قبوله ماذكر ما أمكن فيه ذلك التقييد ولهذا صرح في المطول بثبوت الشيوع في الفعل واحتمال الصدق على كل فرد يفرض من غير تعيين وصرح الاصوليون في الاستدلال على عدم اقتضاء صيغة الامر التكرار بان مدلول صيغة الامر طلب الحقيقة والمرة والتكرار بالنسبة الى الحقيقة أمر خارجي قالوا فيجب ان يحصل الامتثال مع أيهما حصل ولا يتقيد باحدهما دون الآخر انتهى فهل تجد نصا قاطعا باحتماله للاعتبارين المذكورين وراء ذلك فأطفئ المصباح فقد طلع الصباح (فان قلت) هذا مسلم باعتبار جزء معناه الذي هو الحدث لا باعتبار مجموع معناه فلم يثبت اطلاقه على الاطلاق (قلت) هذا لا يضرنا لان كلامنا في اطلاقه باعتبار الحدث ولهذا مثل الشارح لمطلق الماهية بالضرب من غير قيد ولجزئيها بالضرب بسوط أو عصا أو نحو ذلك ولم يتعرض فيهما للزمان نفيا ولا اثباتا فاشعر بان الكلام باعتبار الحدث دون بقية معنى الفعل على ان اطلاقه باعتبار الزمان متصور أيضا كما يفهم مما تقدم عن شيخ الاسلام ابن قدامة والمعنى يشهد لذلك فان الزمان المستقبل مثلا ماهية كلية لصدقه على كثيرين وهي الاجزاء المستقبلة اذ كل منها يصدق عليه مفهوم الزمان المستقبل واذا كان ماهية كلية فقد تراد بلا قيد فتتصف بالاطلاق وهذا مما لا مساغ عند عاقل لانكاره (فان قلت) الحدث مقيد بالزمان والنسبة الى فاعل معين كما تقرر في محله فلا يكون مطلقا (قلت) ثبوت التقييد من هذا الوجه لا ينافي ثبوت الاطلاق وحكمه من وجه آخر ولهذا صرح غير واحد كالصفي الهندي والمصنف في شرح المنهاج بان المطلق ينقسم الى حقيقي واضافي وبان المراد هنا ما يشمل كلا منهما وبان قولنا رقبة مؤمنة مطلق بالنسبة الى قولنا رقبة مؤمنة سليمة من العيوب ومقيد بالنسبة الى قولنا رقبة وبذلك كله يتضح بطلان قوله وقد تبين لك ان حد المطلق بما ذكره المصنف فاسد لصدقه على الفعل باقسامه وذلك لانه لم يات بشيء يعتد به في نفي الاطلاق عنه ولم يزد على مجرد الدعوى الخالية عما يصحح الاستناد اليه مع ما قررناه من ظهور كلامهم في كون الفعل من افراد المطلق ان لم يكن نصا قاطعا في ذلك بل صرح بكونه من افراده شيخ ابن قدامة كما تقرر ومع ما هو مشهور في كلام الائمة من امتناع نقض التعاريف بمجرد الدعوى والاحتمال من غير سند صحيح وأما قوله وليس بمطلق عند احد كما يفيده قول الشارح ان اللفظ في المطلق والنكرة واحد فجوابه منع افادة قول الشارح المذكور لما ذكر فان مجرد هذا القول ليس فيه نفي واحد من الوصفين عن الفعل وقد صرحوا بان الفعل يوصف

بالتنكير وقد بينا هنا دلالة كلامهم على وصفه بالاطلاق واما قوله ثم قد يدعى الخ فقد اتضح اندفاعه بما تبين من ثبوت اطلاق الفعل وصدق الحد عليه والله تعالى اعلم (قوله لوجود الماهية بوجود جزئي لها) اعترضه شيخنا العلامة بما يتعجب منه العاقل ولا يرضى بنسبته الى نفسه فاضل فقال الذى عليه المحققون كالسيد فى شرح المواقف وغيره ان الكلى مطلقا لا يمكن وجوده فى الخارج اذ كل ما يوجد فى الخارج معين مشخص لا يقبل الشركة فالحكم بوجود الماهية وهم صرف انتهى (واقول) زعم ان المحققين على عدم الوجود من غير أدنى بيان فضلا عن حجة او برهان فان مجرد مخالفة شرح المواقف وغيره لا يبين ذلك اذ لا يثبت ان المحققين على عدم الوجود كما لا يخفى ثم تفريع ان الحكم بالوجود وهم صرف على مجرد ذلك الزعم مع اشتهار الخلاف فى المسئلة وكونه فى غاية القوة من التعصب البارد الكاسد الفاسد الذى لا طائل تحته الا الترويج على القاصرين الذين لا اطلاع لهم على هذه المسئلة الا من نحو كلام الشيخ فى هذا التعليق ولا قدرة لهم على نقد ما اشتمل عليه من انواع التلفيق وكيف يصح هذا الزعم وما فرع عليه مع قول مثل الدوانى ذلك العلامة النحرير فى حواشى التهذيب اعلم ان مذهب المحققين من الحكماء ان الكلى الطبيعى اعنى الماهية المعروضة للكلية من حيث هى لا بشرط عروض الكلية موجودة فى الخارج بعين وجود الاشخاص لا بوجود مغاير لها قال الشيخ فى اول النمط الرابع من الاشارات قد يغلب على اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او بموضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له فى الوجود وانت يتأتى لك ان تتأمل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان قول هؤلاء الى آخر ما اطال به عن الشيخ فانظر قول هذا الامام المرجوع اليه فى امثال ذلك كيف وهو الخبير البصير بما فى تلك المسالك اعلم ان مذهب المحققين من الحكماء الخ وما نقله عن رئيس الحكماء من قوله قد يغلب على اوهام الناس الى قوله فتعلم منه بطلان قول هؤلاء حيث جعل انكار وجود الكلى مما قد يغلب على أوهام الناس فجعله أمرا وهميا ثم صرح ببطلانه وبانه يتأتى العلم ببطلانه من تأمل نفس المحسوس لتعلم حال ذلك الزعم وانه من الهباء المنثور ثم قال هذا كلامه أى الشيخ وقد صرح بمثله غيره أيضا من القدماء ومع مثل ما نقله هو أعنى شيخنا عن حواشى المولى سعد الدين فى بحث الواجب المخير قال قال التفتازانى قال الشارح العلامة فان قيل الواحد الجنسى وهو الواحد بما هو واحد انما يتصور وجوده فى الاذهان لا فى الاعيان فيستحيل طلبه قلنا يستحيل طلبه دون الافراد لا فى ضمنها لجواز طلب المشترك فى ضمن الافراد وأجاب فى المنتهى بان المطلوب هو الواحد الوجودى الجزئى باعتبار مطابقته للحقيقة الذهنية لا باعتبار ما كان به جزئيا ورده العلامة بانه ينافى كون الواجب هو المشترك انتهى نص ما نقله هنالك فانظر ما صرح به ذلك الاستاذ الشارح العلامة فى جواب السؤال الذى ذكره وفى رد جواب المنتهى مما يصرح بوجود الكلى فى ضمن الافراد واقره على ذلك علامة المتأخرين المولى سعد الدين فمع اعتراف هؤلاء الائمة الذين هم العمدة والقدوة فى هذا الشان بما ذكر كيف يسوغ لعاقل زعم ان ذلك وهم صرف وكيف يصح نسبة عدم وجوده للمحققين بمجرد ان عليه السيد فى شرح المواقف وغيره ثم رأيت فى حواشى العضد للسيد فى بحث الواجب المخير ما يبطل

لوجود الماهية بوجود جزئي لها الا انه اجزأه وجزئ الوجود موجود (وقيل) أمر (بكل جزئي) لها الاشعار عدم التقييد بالتعميم

سعى الشيخ من أصله ويجعل انتصاره فى هذا المقام لابن الحاجب هباء منثورا بل يبطل أيضا
تمسكه بما فى شرح المواقف كما سيتضح وذلك لانه بعد أن حقق ان الواجب هو الامر الكلى قال
مانصه فان قلت هذا التحقيق يدل على ان الواجب الامر الكلى وذلك خلاف ماذهب اليه
المصنف من ان الامر بالكلى أمر بجزئى مطابق له لامتناع وجوده فى الخارج كما سيأتى قلت
ماذكره هنالك سهو منه كما ستعلم والجواب بالفرق بين الماهية والفرد المنتشر لايتم لان مفهوم
الفرد المنتشر أمر كلى فان كان هو الواجب ظهر المنافاة بين الكلامين وان كان الواجب
ماصدق عليه من الجزئيات فاما جميعها او بعضها وكلاهما قادح فيما ذكره من التحقيق وعليك
بالتثبت فى هذا المقام فانه من مزال الاوهام انتهى فانظر هذا المحقق حيث اعترف فى هذا
الكلام بما خرج من التحقيق المذكور من ان الواجب هو الامر الكلى وحكم بسهو ابن
الحاجب فى مخالفته لذلك بقوله فيما سيأتى ان الامر بالكلى أمر بجزئى بناء على امتناع وجود
الكلى وعرض بغلط المخالف بقوله وعليك بالتثبت الخ فان ذلك كله من هذا المحقق نص قاطع
بوجود الكلى وهو مما يبطل أيضا تمسك الشيخ بما فى شرح المواقف فان السيد خالفه هنا مع
المبالغة فى المخالفة كما علم مما تقرر فالتمسك بذلك دون هذا من التحكم الذى لا التفات اليه بل
من ترجيح المرجوح فلا يصح التعويل عليه فاعتبروا ياأولى الابصار (قوله ان يفعل) بدل
من كل جزئى (قوله وتقريره) وكذا تقرير الاجماع (قوله بعض جزئيات المطلق) أى بلفظ
جامد كاعتق رقبة أعتق زيدا بخلاف ماله مفهوم كاعتق مؤمنة كما سيأتى (قوله ويزيد المطلق
والمقيد انهما الخ) أقول فيه أمران * الاول ان فى زيادة جميع ماذكره وان عبر غيره كالعضد
بذلك أيضا نظر ظاهر وذلك لان قوله ان اتحد حكمهما الى قوله حمل المطلق عليه يتصور نظيره
فى العام والخاص وذلك لان النسخ فيه فى الشق الاول والتقييد فيه فى الثانى انما هو بمفهوم
القيد ومثل ذلك متصور فى العام والخاص بان يتحد حكمهما وسببهما ويكون الخاص بعض
افراد العام لكن له مفهوم كالمشتق كان يقال فى كفارة الظهار أعتق أى رقيق كان أعتق
مؤمنا فينبغى حينئذ أن يقال ان تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام نسخه والا خصصه وقد
تقدم فى المسئلة السابقة انه اذا تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام نسخ العام بالنسبة لما
تعارضا فيه والا خصصه لكن ذلك ليس على وزان ماهنا لان ذلك فيما اذا اختلف الحكم اذ لو
اتحد لم يحصل تخصيص اذ ذكر الخاص بحكم العام لايخصصه وماهنا فيما اذا اتحد الحكم كما
قيد به المصنف وأما قوله وان كانا منفيين الخ فقد صرح هو بانه من قبيل الخاص والعام فعلم
ان الزيادة فيما عداه ولان قوله وان كان أحدهما أمرا الخ يتصور مثله أيضا فى العام والخاص
نحو أعتق أى رقبة أو أى رقيق لاتعتق كافرا فينبغى أيضا ان يخص قوله أى رقيق بضد الكافر
وهو المؤمن ولان قوله وان اختلف السبب مع اتحاد الحكم الخ يتصور مثله أيضا فى العام
والخاص كان يقال فى كفارة الظهار فعتق أى رقبة أو أى رقيق وفى كفارة القتل فعتق
مؤمن فينبغى ان يجرى فيه خلاف أبى حنيفة والشافعى فليتامل مع ذلك ماوجه اطلاقهم
زيادة ماذكر ثم رأيت شيخنا الشهاب نبه على ذلك فى القسم الاول حيث قال قوله فهو أى
المقيد ناسخ للمطلق أى ففى مثل ذلك من الخاص والعام لانسخ ولاتخصيص لان ذكر بعض

افراد

(وقيل اذن فيه) أى فى كل
جزئى ان يفعل ويخرج عن
العهدة بواحد * (مسئلة
المطلق والمقيد كالعام
والخاص) فما جاز تخصيص
العام به يجوز تقييد المطلق
به وما لا فلا فيجوز تقييد
الكتاب بالكتاب وبالسنة
والسنة بالسنة وبالكتاب
وتقييدهما بالقياس
وبالمفهومين وفعل النبى
صلى الله عليه وسلم وتقريره
[illegible] مذهب الراوى
وذكر بعض جزئيات
المطلق على الاصح فى الجميع
(و) يزيد المطلق والمقيد

(انهما ان اتحد حكمهما وموجبهما) بكسر الجيم أى سببهما (وكانا مثبتين) كأن يقال فى كفارة الظهار أعتق رقبة أعتق رقبة مؤمنة (وتأخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو) أى المقيد (ناسخ) للمطلق بالنسبة الى صدقه بغير المقيد (والا) بأن تأخر المقيد عن وقت الخطاب بالمطلق دون العمل أو تأخر المطلق عن المقيد مطلقا او تقارنا أو جهل تاريخهما (حمل المطلق عليه) أى على المقيد جمعا بين الدليلين

افراد العام بحكمه لا يخصص كما مر وقوله والا الخ اى وفى مثل ذلك من العام والخاص لانسخ ولا تخصيص لانه ذكر بعض افراد العام بحكمه كما يعلم ذلك من كلام الشارح قريبا لكن هذا وماذكرناه فى مسئلة النسخ انما يصح اذا كان المقيد بلفظ مشتق والخاص بلفظ جامد والا فحكمهما واحد فى التخصيص والتقييد وعدمهما أى وفى النسخ انتهى * والثانى ان المطلق حيث حمل على المقيد يحتمل ان يجرى فى كونه حقيقة او مجازا ماذكره المصنف فى العام المخصوص ويحتمل ان يجعل هذا حقيقة وان جعلنا ذاك مجازا ويفرق بان العام عند المصنف معناه الافراد فاذا خص فقد اريد منه بعضها فيكون مجازا لانه اريد منه بعض معناه لكن هذا لا يظهر على ان عمومه مراد تناولا كما تقدم واما المطلق فمعناه عند المصنف الماهية وتقييده لم يخرج عن استعماله فيها اذ ليس المراد بالتقييد الا بيان اعتبار ذلك القيد فى الحكم لا استعمال اللفظ فى القيد من حيث انه مقيد فليتأمل (قوله انهما ان اتحد حكمهما وموجبهما الخ) أقول فيه امور * الاول ذكر المصنف ما اذا اتحد الحكم والموجب وما اذا اتحد أحدهما دون الآخر وذكر فيه قسمين وسكت عما اذا اختلف الحكم والسبب وكأنه لعدم تأتيه ههنا اذ لا ارتباط حينئذ بينهما ولا معارضة لا فى الحكم ولا فى السبب ليتأتى النسخ او التقييد وقد يؤخذ ذلك من قوله فى شرح المنهاج اعلم ان متعلق حكم المطلق اما ان يكون عين متعلق حكم المقيد او لا يكون فان كان الثانى فلا يحمل المطلق على المقيد وفاقا لانه لا مناسبة بينهما ولا تعلق لاحدهما بالآخر اصلا ومثلوا هذا بتقييد الشهادة بالعدالة وجريان ذكر الرقبة فى الكفارة مطلقا معرى عن العدالة انتهى * والثانى انه لا يخفى ان حمل المطلق على المقيد فى القسم الاول اعنى ما اذا اتحد حكمهما وموجبهما ليس بطريق القياس لعدم تصور ذلك فيه لتوقفه على تغاير الاصل والفرع وهو منتف عنه بل هو من تعارض دليلين على مدلول واحد واذا تعارض دليلان كذلك وامكن الجمع وجب وقد امكن هنا بحمل المطلق على المقيد وان النسخ او التقييد فى المثبتين من هذا القسم انما هو بطريق المفهوم لاعتبار مفهوم القيد فلا يتوهم ان هذا من ذكر بعض افراد المطلق بحكمه فلا يقيده كما أن ذكر بعض افراد العام بحكمه لا يخصصه وانما يكون من ذلك اذا لم يكن للمقيد مفهوم كما فى أعتق رقبة أعتق زيدا وبذلك يظهر ان تعويل المصنف على المفهوم فى قسم المنفيين بقوله فقائل المفهوم الخ ليس لاختصاص ذلك بهذا القسم كما قد يتوهم * والثالث ان تقدير الشارح لفظ بزيد قال شيخنا الشهاب عليه لكون الهمزة بالفتح ويحتمل الكسر وان الجملة معطوفة على الجملة الاسمية قبلها أعنى قوله المطلق الخ أو على الخبر فى الجملة الاسمية المذكورة * والرابع ان المراد بحكمهما فى هذا المقام المحكوم به المتعلق بهما كما يدل عليه قول الشارح الآتى واختلاف الحكم من مسح المطلق وغسل المقيد بالمرافق واضح وان المراد بموجبهما موجب حكمهما فهو على حذف المضاف لكن الذى ينبغى ان الحكم المحذوف هنا على ظاهره لان الظهار أو القتل مثلا موجب أى سبب لايجاب العتق ولا يظهر كونه سببا لنفس العتق لانه لا يلزم من وجوده وجوده بل قد تترك الكفارة رأسا (قوله وتأخر المقيد) قال المحشيان أى علم تأخره عن وقت العمل بالمطلق كما نبه عليه ادخال الشارح تحت المنفى بقوله والا ما اذا جهل تاريخهما انتهى (وأقول) سكت المصنف والشارح

والمشيان عما اذا سبق أحدهما ولم يتعين أو تعين ثم نسى فيحتمل التوقف ويحتمل حمل المطلق على المقيد لانه يمكن الجمع بالحمل والاصل عدم السبب المقتضى لالغاء أحدهما كما هو لازم النسخ وأما ادخال ذلك فى جهل التاريخ فبعيد (قوله وقيل المقيد ناسخ ان تاخر) اقول فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب هو والقول بعده مقابلان للتفصيل لا للشق الثانى منه فقط انتهى ولايخفى ان هذا القول تفصيل أيضا الا ان حاصله انه ان تاخر المقيد عن وقت الخطاب أو العمل نسخ والا حمل المطلق على المقيد فهو تفصيل فى مقابله تفصيل آخر وان القول الذى بعده اطلاق للحمل مقابل للتفصيل هذا كله مقتضى هذا الذى ذكره الشيخ لكن كلام الزركشى صريح فى انهما مقابلان للشق الثانى فقط حيث قال القسم الثانى ان يكونا مثبتين فان تاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ وان لم يتأخر المقيد ففيه ثلاثة مذاهب أصحها حمل المطلق عليه الخ انتهى * والثانى أن هذا القول ان يجرى فى الخاص والعام بان قيل بالتخصيص فيما اذا تاخر الخاص عن وقت الخطاب بالعام فليس زيادة على ما فى الخاص والعام فلم ذكره فى حيز الزيادة وهلا حكاه فى الخاص والعام وان لم يجر فيما ذكر احتيج للفرق الواضح فان الخاص والعام نظير المقيد والمطلق ولذا اشتركا فى أكثر الاحكام فلا بد من التسوية هنا أو الفرق الواضح ولم أر فى ذلك شيأ (قوله وقيل يحمل المقيد على المطلق) قال شيخنا الشهاب اى ولو بعد العمل انتهى وقال الزركشى سواء تقدم أو تاخر انتهى وقوله أو تاخر أى عن وقت الخطاب فقط لا عن وقت العمل أيضا أخذا مما تقرر عنه من تخصيص الخلاف بالشق الثانى (قوله قلنا الفرق بينهما) قال شيخنا الشهاب اى بين جزئى من العام والخاص وجزئى من المطلق والمقيد (قوله الذى ذكر فرد من العام منه) فيه امران * الاول قال شيخنا الشهاب ضمير منه للقب ولو حذف ذكر واقتصر على الباقى كان اولى انتهى أى لان الذى من اللقب فرد العام لا ذكره ويمكن ان يجاب بان الضمير فى منه لمفهوم اللقب وذكر على حذف مضاف اى مفهوم ويجعل المفهوم للذكر لا للمذكور فى نفسه اذ الفهم انما هو من الذكر ثم رأيت شيخ الاسلام قال قوله منه أى من مفهوم اللقب انتهى ولم يزد على ذلك * والثانى انا بينا فيما سبق ان فرد العام قد لا يكون لقبا بل صفة فيعتد بمفهومه ويخص به العام كما ان فرد المطلق قد يكون لقبا نحو أعتق رقبة أعتق زيدا فالوجه ان لا يحمل المطلق حينئذ عليه أخذا من هذا الفرق الذى ذكره الشارح بل صرح به الشارح فى أول المسئلة بقوله وذكر بعض جزئيات المطلق على الاصح وحينئذ يشكل الفرق الا أن يكون بحسب الاغلب (قوله وان كانا منفيين الخ) ثم قوله ان كان أحدهما أمرا والآخر نهيا (أقول) لقائل ان يقول ينبغى ان يجرى فى هذين القسمين التفصيل المذكور فيما قبلهما من قسم المثبتين بقوله وتاخر المقيد عن وقت العمل بالمطلق فهو ناسخ والا حمل المطلق عليه وعلى هذا فقوله فى المنفيين فقائل المفهوم يقيده به محله اذا لم يتاخر عن وقت العمل بالمطلق والا فالمقيد ينسخ ذلك المطلق بالنسبة لصدقه بغير المقيد (فان قلت) أى أثر لذلك التفصيل فى القسم الذى ذكره المصنف فيه وما ألحقناه به فانه سواء نسخنا أو حملنا يختص الحكم بالمقيد (قلت) أثره انه فى الاول يكون الحكم منوطا بالاطلاق الى حين ورود الناسخ فاى فرد من افراد المطلق أتى به أجزأه فى الخروج عن العهدة وفى الثانى يتبين بالورود ان الحكم

(وقيل المقيد ناسخ) للمطلق (ان تاخر) عن وقت الخطاب به كما لو تاخر عن وقت العمل به بجامع التاخر (وقيل يحمل المقيد على المطلق) بان يلغى القيد لان ذكر المقيد ذكر لجزئى من المطلق فلا يقيده كما ان ذكر فرد من العام لا يخصصه قلنا الفرق بينهما ان مفهوم القيد حجة بخلاف مفهوم اللقب الذى ذكر فرد من العام منه كما تقدم (وان كانا منفيين)

منوط من أول الامر بالتقييد (قوله منفيين او منهيين) بدل من قوله غير مثبتين (قوله يقيده به) اقول لايخفى ان المتبادر من قولنا يقيده به معنى يجعله قيدا له ويحتمل مع بعد معنى يقيده بسببه اى يجعل له قيدا آخر بسببه فان جعل الضمير في به للمقيد وافق المعنى الاول الذى هو المتبادر لانا نجعل المقيد اى ما فيه من القيد قيدا للمطلق كما في المثال الذى ذكره حيث نجعل قوله كافرا الذى في المقيد قيدا لقوله مكاتب الذى هو المطلق ولا يجعل المفهوم الذى هو اجزاء عتق المؤمن قيدا لذلك المطلق لكن اعتبار هذا المفهوم سبب في تقييد المطلق بقيد المقيد وان جعل الضمير المذكور للمفهوم خالف هذا المتبادر ووافق الاحتمال المرجوح البعيد فلذلك جعل الشارح الضمير للمقيد حيث قال اى يقيد المطلق بالمقيد وبذلك يظهر اندفاع قول شيخنا الشهاب لو جعل الشارح مرجع الضمير المفهوم لكان أولى انتهى وكان وجه الاولوية عنده ان المفهوم هو المذكور أو الاقرب لكن يعارضه بل يقدم عليه ما قلنا مع ان المقيد مذكور كالمطلق بل هما المحدث عنه في قوله وان كانا منفيين وان وزان تبادر المقيد من الهاء في به بسبب السياق وزان تبادر المطلق من الهاء في تقييده بسبب ذلك (قوله وهى أى المسئلة حينئذ خاص وعام) فيه أمران * الاول انه اذا كانت من قبيل الخاص والعام كان جعلهما من أقسام المطلق والمقيد والتعبير بالمطلق والمقيد في قول المصنف والشارح يقيده به أى يقيد المطلق بالمقيد من قبيل المسامحة واعتبار حالهما قبل دخول النافى أو من قبيل المتابعة لغيره كابن الحاجب ثم الاستدراك عليه والمناقشة له بقوله وهى خاص وعام ولعل هذا أقرب * والثانى قال الكورانى ردّ على الشيخ ابن الحاجب حيث جعل المنفيين من المطلق والمقيد اذ النكرة في سياق النفى للعموم وقد نبه عليه المولى المحقق في شرحه والامر في ذلك سهل لان التقييد يخصص في المعنى لرفعه شيوع المطلق وان لم يكن تخصيصا اصطلاحا انتهى (وأقول) لايخفى ما على هذا الكلام من لوائح التعصب ومن تامل مع الانصاف في مضايقة اهل الفنون في تحرير الاصطلاحات وعلم اختلاف الخاص والعام والمطلق والمقيد في كثير من الاحكام كما هو مبين في هذا المبحث ظهر له منع ما زعمه من سهولة الامر (قوله في سياق النفى) أى غير الاثبات نفيا كان أو نهيا بقرينة قوله السابق يعنى غير مثبتين منفيين أو منهيين فلا حاجة لقول شيخنا الشهاب قوله في سياق النفى أى وكذا النهى انتهى وفى هذا الكلام تصريح بعموم النكرة في سياق النهى وهى فائدة حسنة لم يصرحوا بها في مبحث الصيغ بل اقتصروا ثم على النفى الا ان يريدوا به غير الاثبات فيشمل النهى وقد يؤخذ من هذا مع ما تقدم من تعميم نحو لا أكل ثبوت العموم بعد النفى والنهى لكل من الفعل والنكرة في نحو لا تعتق مكاتبا فهو للنهى عن كل فرد من افراد العتق لكل فرد من افراد المكاتب (قوله يلغى القيد) أى لانه لما لم يكن له مفهوم كان من باب ذكر بعض افراد العام بحكمه (قوله وان كان أحدهما أمرا الخ) قال الكورانى ثم قوله وان كان أحدهما أمرا والآخر نهيا فالمطلق مقيد بضد الصفة مستدرك لانه علم من مفهوم قوله مثبتين لان عدم كونهما مثبتين يتناول المنفيين والمثبت والمنفى وكأنه فهم من النفى ما هو ضد النهى اصطلاحا وهذا وهم لان المراد هو السلب المقابل للايجاب الشامل لهما وقد مثلناله في المقالة الاولى فراجعه انتهى (وأقول) هذا الكلام مما لا يصدر مثله عن عاقل بل عن غافل ذاهل أما

يعنى غير مثبتين منفيين أو منهيين نحو لا يجزئ عتق مكاتب لا يجزئ عتق مكاتب كافر لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا (فقائل المفهوم) أى القائل بحجية مفهوم المخالفة وهو الراجح (يقيده به) أى يقيد المطلق بالمقيد في ذلك (وهى) أى المسئلة حينئذ (خاص وعام) لعموم المطلق في سياق النفى ونافى المفهوم يلغى القيد ويجرى المطلق على اطلاقه (وان كان أحدهما أمرا والآخر نهيا) نحو أعتق رقبة لا تعتق رقبة كافرة أعتق رقبة مؤمنة لا تعتق رقبة (فالمطلق مقيد بضد الصفة) في المقيد ليجتمعا فالمطلق في المثال الأول مقيد بالايمان وفى الثانى بالكفر

أولا فلانه علل مازعمه من انه مستدرك بما زعمه أيضا من انه علم من مفهوم قوله مثبتين وكلا الزعمين باطلان أما الاول فلان التصريح بالمفهوم ليس من الاستدراك في شئ كما صرح به الائمة متكررا وهذا مما لا ينكره الا جاهل بكلامهم وأما الثاني فلانه ان أراد بكون هذا علم من مفهوم قوله مثبتين انه فهم من الحكم بحمل المطلق على المقيد اذا كانا مثبتين الحكم بتقييد المطلق بضد صفة المقيد اذا كان أحدهما امرا والآخر نهيا فهو هذيان أو بهتان لظهور انه لا وجه لفهم ذلك مما ذكر لا بالموافقة وهو ظاهر اذ لا موافقة ولا بالمخالفة اذ الذي يفهم بالمخالفة مما ذكر انما هو عدم حمل المطلق على المقيد هنا اما تقييده بضد صفة المقيد فلا ولو سلم فالعقل يتردد بينهما ولا يهتدى لاحدهما بعينه لاحتمال كل منهما لحصول المخالفة به وان أراد بما ذكر انه فهم مما تقدم ان ما عدا المثبتين حكمه واحد فيكون حكم الامر والنهي داخلا في قوله وان كانا منفيين كما يشعر به قوله وكأنه فهم الى قوله الشامل لهما فهو من البطلان بمكان لان حكم الامر والنهي يخالف لحكم المنفيين كما تقرر اذ حكم الامر والنهي تقييد المطلق بضد صفة المقيد وحكم المنفيين تقييد المطلق بنفس صفة المقيد على الراجح ومعلوم ان أحدهما لا يفهم من الآخر فكيف يتأتى لعاقل مع ذلك دعوى الاستدراك وأما ثانيا فلان قوله وكأنه فهم من النفي ما هو ضد للنهي الى قوله الشامل لهما لم يصدر عن تامل بل لا يصدر مثله عن حضر عقله اما أولا فلان قوله فهم يشعر بان المصنف لو حمل النفي على ما يشمل النهي شمل هذا القسم واستغنى عن التصريح به وفيه أمران أحدهما ان هذا يخالف تعليله الاستدراك بان هذا القسم علم من مفهوم قوله مثبتين لانه يقتضي ان ذلك القسم معلوم بطريق المفهوم وهذا الكلام يقتضي انه معلوم بطريق المنطوق والثاني انه يقتضي صحة الاستغناء بهذا الشمول وهو باطل قطعا لان الحكم الذي ذكره للمنفيين لا يجرى في الامر والنهي كما تبين وأما ثانيا فظنه ان المصنف فهم ما ذكر من الظن الباطل الذي لا سند له الا مجرد الهوس الفاسد بل انما أراد المصنف بالمنفيين ما يشمل المنهيين كما بينه الشارح المحقق ومع ذلك فقسم المنفيين بهذا المعنى لا يشمل الامر والنهي لعدم صلوح اللفظ لتناولهما اذ ليسا منفيين لا حقيقة ولا حكما وان كان أحدهما منفيا حكما ولعدم اتفاقهما في الحكم كما تقرر وبهذا يظهر ان قوله وهذا وهم الخ هو الوهم الفاحش اذ قد تبين عدم فهم المصنف ما ظنه عنه بل لو فهم ذلك لم يصح الحكم عليه بالوهم اذ غاية الامر حينئذ حمل النفي على ظاهره من غير محذور يترتب على ذلك مع امكان حمله على ما يشمل النهي ومثل ذلك لا وهم فيه بوجه والا لزم صحة الحكم بالوهم على كل من حمل كلاما على ظاهره من غير فساد يترتب عليه اذا أمكن حمله على أعم من ظاهره ولا يقول ذلك عاقل لا يقال بل حمل النفي على ظاهره يخرج قسم المنهيين ولم يتعرض لهما فيكون ذلك الحمل وهما لانا نقول ترك بعض المسائل مع امكان ذكره مما لا يعد وهما باجماع من العقلاء والا لزم الحكم بالوهم على سائر الكتب أو غالبها اذ قلما تخلو عن ذلك ولا يقول ذلك عاقل وأما ثالثا فلان قوله لان المراد بالنفي هو السلب المقابل للايجاب الشامل لهما أى للنفي والنهي مما لا معنى له في هذا المحل لان سياقه لاثبات الاستدراك فان أراد انه اذا أريد بالنفي السلب استغنى عن قسم الامر والنهي فهو هذيان لان المصنف عبر بالمنفيين وعلى هذا التقدير يكون المراد بهما

(وان اختلف السبب) مع اتحاد الحكم كما فى قوله تعالى فى كفارة الظهار فتحرير رقبة ٩٧ وفى كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة

(فقال أبو حنيفة لا يحمل) المطلق على المقيد فى ذلك لاختلاف السبب فيبقى المطلق على اطلاقه (وقيل يحمل) عليه (لفظا) أى بمجرد ورود اللفظ المقيد من غير حاجة الى جامع (وقال الشافعى) رضى الله عنه يحمل عليه (قياسا) فلابد من جامع بينهما وهو فى المثال المذكور حرمة سببهما أى الظهار والقتل (وان اتحد الموجب) فيهما (واختلف حكمهما) كما فى قوله تعالى فى التيمم فامسحوا بوجوهكم وأيديكم وفى الوضوء فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق والموجب لهما الحدث واختلاف الحكم من مسح المطلق وغسل المقيد بالمرافق واضح (فعلى الخلاف) من انه لا يحمل المطلق على المقيد أو يحمل عليه لفظا أو قياسا وهو الراجح والجامع بينهما فى المثال المذكور اشتراكهما فى سبب حكمهما وهو الحدث (والمقيد) فى موضعين (بمتنافيين) وقد أطلق فى موضع كما فى قوله تعالى فى قضاء أيام رمضان فعدة من أيام أخر وفى كفارة الظهار فصيام شهرين متتابعين وفى صوم التمتع فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم (يستغنى) فيما أطلق فيه (عنهما

المسلوبين ومعلوم ان ذلك لا يتناول الامر والنهى اذ لا يصدق المسلوبان عليهما اذ أحدهما الامر وهو ليس سلبا مطلقا وان أراد انه اذا أريد السلب دخل المنهيان فى المنفيين فهو كلام أجنبى عن السياق مع ان لك ان تمنع صدق السلب على النهى لانه من عوارض القضية التى لا تكون الا خبرا فان اريد صدقه على ما يتضمنه النهى لانه يتضمن سلبا فلك ان تمنع افادة ذلك هنا لان المقصود صريح النهى لا متضمنه وأما رابعا فلان قوله وقد مثلناه فى المقالة الاولى يقال عليه الذى ذكره فى المقالة الاولى ما نصه وبالمثبتين اى واحترز بالمثبتين عن المنفى والمثبت نحو اعتق رقبة ان ظاهرت ولا تملك رقبة كافرة فان المطلق هنا يحمل على المقيد وان كان الحكم فى أحدهما الاعتاق وفى الآخر الملك لان اعتاق الكافر بدون الملك محال انتهى بحروفه وقد غلط فيه غلطا فاحشا حيث قال ان المطلق يحمل على المقيد فيكون المأمور بعتقه فى مثاله عن الظهار الرقبة الكافرة مع ان الصواب الذى صرح به المصنف فى المتن الذى حكاه هو هنا انما هو حمل المطلق على ضد صفة المقيد فاعجب منه حيث يحكى المتن بحروفه ولا يهتدى الى معناه ومع ذلك يتصدى للرد على مثل المصنف والشارح المحقق وبالجملة فهو لم يزد فى هذا المقام على الاغلاط والاوهام ولولا خوف اغترار الضعفة بما ذكره لكان اهماله هو اللائق بالانسان (قوله وان اختلف السبب الخ) أقول لم يفصل المصنف فى هذا القسم بين أن يكونا مثبتين أو غير مثبتين أو مختلفين كما فصل فى القسم الاول وهو ما اذا اتحد حكمهما وموجبهما وكأنه للعلم بانه لا فرق مما تقدم حتى يكون الحكم عند الشافعى فيما اذا كانا مثبتين كما فى مثال الشارح حمل أحدهما على الآخر قياسا وفيما اذا كانا غير مثبتين وقلنا بمفهوم المخالفة حمل المطلق على المقيد أيضا وفيما اذا كانا مختلفين حمل المطلق على المقيد أيضا بان يقيد المطلق بضد الصفة أى قياسا فى هذين القسمين أيضا كالاول وكذا يقال فى قوله وان اتحد الموجب الخ فتأمل (قوله وقيل يحمل لفظا) قال شيخنا الشهاب ظاهر كلام الشارح انه يعنى لفظا نصب على نزع الخافض انتهى (قوله كما فى قوله تعالى فى التيمم فامسحوا بوجوهكم وأيديكم) قال شيخنا الشهاب جعله مطلقا وهو عام انتهى (وأقول) قد علم مما سبق ان الاطلاق قد يكون من وجه دون آخر كلفظ الايدى هنا فانه مطلق من حيث الغاية وان كان عاما من حيثية أخرى وبعبارة أخرى هو مطلق من جهة مقدار اليد هنا وعام فى أفرادها فنبهوا بنحو هذا التمثيل على هذه الفائدة الحسنة وهى ان اللفظ الواحد قد يوصف بالاطلاق والعموم باعتبارين فيثبت له أحكام الاطلاق باعتباره وأحكام العموم باعتباره فان قيل لا اطلاق من جهة الغاية أيضا لان لفظ اليد حقيقة الى المنكب فهو ظاهر فى جميعها قلنا لكن الظاهر غير مراد بالدليل خصوصا مع اطلاق الشارع اليد فى مواضع مع ارادة جميعها تارة وبعضها أخرى وما عدا الظاهر غير معين فيثبت الاطلاق بهذا الاعتبار وحاصله انه عرض الاطلاق فى هذا الاستعمال فى المقدار من حيث ارادة البعض من غير تعيين فتأمله واحفظه (قوله والمقيد فى موضعين بمتنافيين الخ) أقول كلام المصنف والشارح يدل على تصوير هذه المسئلة بما اذا تباينت تلك المواضع ألا ترى الى قول الشارح فى موضعين وقد أطلق فى موضع وقال المصنف ان لم يكن أولى باحدهما قياسا فانه انما يتصور مع تباين المواضع والا فالقياس الذى هو الحاق فرع باصل لمشاركته له فى علة حكمه لا يتصور فى الموضع الواحد

ان لم يكن أولى باحدهما من الآخر قياسا) كما فى المثال المذكور بأن يبقى على اطلاقه لامتناع تقييده بهما لتنافيهما وبواحد منهما لانتفاء مرجحه فلا يجب فى قضاء رمضان تتابع ولا تفريق اما اذا كان أولى بالتقييد بأحدهما من الآخر من حيث القياس كان وجد الجامع بينه وبين مقيده دون الآخر قيد به بناء على الراجح من ان الحمل قياسى فان قيل لفظى فلا

(الظاهر والمؤول)

أى هذا مبحثهما (الظاهر مادل) على المعنى (دلالة ظنية) أى راجحة فيحتمل غير ذلك المعنى مرجوحا كالاسد راجح فى الحيوان المفترس مرجوح فى الرجل الشجاع والغائط راجح فى الخارج المستقذر للعرف مرجوح فى المكان المطمئن الموضوع له لغة أولا

اذ فى الموضع الواحد لا يتصور أصل وفرع وحينئذ فالتتريب فى غسلات المغلظة لا يتأتى اندراجه تحت هذه المسئلة لانه شئ واحد وعلى هذا ينظر فيما نقله قول شيخ الاسلام عن القرافى من انه جعله منه وفى قول شيخنا الشهاب مانصه قوله أى الشارح بناء على الراجح من ان الحمل قياسى (أقول) قضية هذا ان رواية احداهن فى غسلات الكلب تحمل على رواية أولاهن لانها أولى من رواية أخراهن بدليل ندب التتريب فيها ومن ثم تعلم ان ما يقال فى الفقه من تساقط أولاهن وأخراهن والعمل باحداهن انما يتفرع على غير الراجح هنا انتهى على ان الاولوية التى بينها لم يتحقق كونها بالقياس لوجود جامع بين المطلق والمقيد كما هو المراد هنا على ماصرح به قول الشارح من حيث القياس الخ فليتأمل ثم رأيتنى قلت فى مرة أخرى مانصه يمكن ان يجعل قوله والمقيد بمتنافيين يستغنى عنهما ان لم يكن الخ شاملا لما اذا اتحد الحكم والسبب كما فى رواية غسلات الكلب وعلى هذا يلزم من ذلك الاستغناء الغاء القيدين لتعارضهما مع اتحاد المحل ومتعلق الحكم ولما اذا لم يتحدا كما فى مثال الشارح وعلى هذا يعمل بالاطلاق فى محله وأما مفهوم قوله ان لم يكن الخ فانما يتأتى فى القسم الثانى دون الاول ضرورة توقف القياس على أصل وفرع وذلك منتف فيه لاتحاد المحل والحكم والموجب فليتأمل اه أى وعلى هذا فقول الشارح فى موضعين وقوله فى موضع أعم من ان تتباين المواضع أولا وقول المصنف قياسا محمول على ما اذا تباينت المواضع وقد يلحق بالقياس ما فى معناه اذا لم تتباين ولا يخفى اندفاع ما أورده شيخنا على هذا التقرير أيضا العدم الاولوية بالقياس الا ان قلنا يلحق به ما فى معناه اذا اتحدت المواضع واعلم ان شيخ الاسلام بعد نقله فى التتريب ماتقدم عن القرافى قال مانصه والظاهر انه ليس منه اضعف دلالة هاتين أى رواية أولاهن ورواية أخراهن بالتعارض وبالشك الدال عليه رواية الترمذى أخراهن أو قال أولاهن ولجواز حمل رواية احداهن على بيان الجواز وأولاهن على بيان الندب وأخراهن على بيان الاجزاء وبما تقرر علم ان شرط الحمل فيما اذا اختلف السبب واتحد الحكم ان لا يتردد المطلق بين مقيدين بمتنافيين أو يكون أولى باحدهما من الآخر ومن شرطه أيضا ان يكون المقيد صفة لا ذاتا كالاطعام فى كفارة الظهار فلا يحمل عليه كفارة القتل عند تعذر الصوم فيها وان لا يكون فى اباحة اذ لا تعارض فيها وان لا يمكن الجمع بغير الحمل انتهى وفى كل من قوله اضعف دلالة هاتين بالتعارض وقوله وان لا يكون فى اباحة اذ لا تعارض فيها نظر اما الاول فلان القاعدة مفروضة فى التعارض وأما الثانى فلان التناول فى الاباحة بقدر الاذن وقد تعارض فيه المطلق والمقيد اذ الاول يدل على الاذن مطلقا والثانى يدل عليه فى حال دون حال فليتأمل (قوله ان لم يكن أولى باحدهما) أى المتنافيين من الآخر قال شيخنا الشهاب صواب العبارة منه بالآخر وكذا يقال فى كلام الشارح الآتى اه (أقول) يجاب بان فى الكلام اختصارا معهودا كما قالوا ما رأيت رجلا أحسن فى عينه الكحل من زيد والاصل منه أى الكحل فى عين زيد (قوله كان وجد الجامع بينه وبين مقيده) قال شيخنا الشهاب أى بين المطلق وبين المقيد باحد القيدين فهو بفتح الياء وضميره لاحد القيدين اه (قوله فان قيل لفظى فلا) أى لعدم امكان الحمل عليهما للتنافيهما وعلى أحدهما لانه ترجيح بلا مرجح

(الظاهر والمؤول)

(قوله الظاهر ما) أى لفظ بدليل تبادره من دل (قوله دلالة ظنية) عبارة ابن الحاجب الظاهر

وخرج النص كزيد لان دلالته قطعية (والتأويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فان حمل) عليه (الدليل فصحيح أو لما يظن دليلا) وليس بدليل في الواقع (ففاسد

أى فى اللغة الواضح وفى الاصطلاح مادل دلالة ظنية اما بالوضع كالاسد أو بالعرف كالغائط اه قال العضد وعلى هذا فالنص وهو مادل دلالة قطعية قسيم له وقد يفسر أى الظاهر بمادل دلالة واضحة فيكون أى النص قسما منه اه قال المولى سعد الدين قوله دلالة ظنية يخرج النص لكون دلالته قطعية والمجمل والمؤول لكون دلالتهما مساوية ومرجوحة وظاهر كلام المصنف أى ابن الحاجب ان قوله اما بالوضع أو بالعرف من تمام الحد احترازا عن المجاز وبه صرح الآمدى وكلام الشارح يشعر بانه تقسيم للدلالة بعد تمام الحد فيدخل المجاز وهذا أقرب اه والمصنف مع تركه هذا القيد يحتمل خروج المجاز عنده أيضا بناء على المتبادر من قوله دل وهو ان يدل بنفسه بخلاف المجاز فان دلالته بواسطة القرينة وقال بعضهم اللفظ اما ان تكون دلالته من حيث الوضع قطعية أو ظنية أو وهمية أى مرجوحة أو لا مرجوحة ولا راجحة فالاول النص والثانى الظاهر والثالث المؤول والرابع المشترك اه وفسر فى النقود الظنية بقوله أى محتملة لغيره احتمالا مرجوحا وله أى الظاهر قال فالمشترك لا يكون ظاهرا ولا نصا اه وهذا كله يقتضى ان من لازم الظنية الرجحان واحتمال معنى آخر مرجوح وحينئذ فقد يقال لا حاجة الى تفسير الشارح بقوله أى راجحة الا ان يقال نبه به على احتمال اللفظ معنى آخر كما يشعر به قوله فيحتمل غير ذلك المعنى مرجوحا ودفع توهم ان المراد لفظ له معنى واحد يدل عليه بطريق الظن لا القطع وان لم يوجد ذلك كما يفهم ذلك مما تقرر (قوله وخرج النص) اقول فيه أمران الاول فى وجه التعرض لاخراجه دون اخراج المجمل والمؤول ولعله الاختصار مع ظهور خروجهما والاهتمام باخراج النص لانه من الظاهر بالتفسير الآخر كما تقدم عن العضد والثانى ان فى قطعية دلالة نحو زيد مع احتماله معنى مرجوحا ككتابه ورسوله ولهذا أكدوه لدفع ذلك فى نحو جاء زيد نفسه نظرا فاى فرق بين نحو الاسد ونحو زيد حتى كان الاول من الظاهر والثانى من النص مع ثبوت الاحتمال فى كل منهما اللهم الا ان يفرق بان احتمال المجاز فى الاول ثابت فى غير التركيب أيضا بخلاف الثانى اذ لفظ نحو زيد فى غير التركيب لا يحتمل غير معناه بخلافه فى التركيب لاحتمال الاسناد المجازى وفيه نظر لان من يجوز فى الاعلام مجاز الافراد يلزمه احتمال نحو زيد فى غير التركيب أيضا اللهم الا ان يبنى ما هنا على المنع (قوله والتاويل) فان قلت لم فسر كغيره الظاهر دون الظهور المقابل للتأويل والتأويل دون المؤول المقابل للظاهر قلت لما قاله غير واحد من ان الظاهر أكثر استعمالا من الظهور والتأويل أكثر استعمالا من المؤول (قوله حمل الظاهر) أقول أخرج حمل النص على معنى مجازى بدليل وحمل المشترك على أحد معنييه كذلك فقضية التعريف ان ذلك لا يسمى تاويلا اصطلاحا (قوله فان حمل عليه لدليل) قال شيخنا الشهاب أى فى نفس الامر انتهى وهو مأخوذ من قول المصنف أو لما يظن الخ وقضيته صحة التأويل حينئذ وان اعتقد الحامل فساد ذلك الدليل لكن ينبغى ان يراد حينئذ صحته فى نفس الامر لا فى الظاهر عند الحامل ولو كان الدليل فاسدا فى نفس الامر لكن اعتقد الحامل صحته فالتاويل صحيح بحسب اعتقاده دون نفس الامر ولك ان تقول فى نفس الامر بحسب اعتقاده لا بحسب نفس الامر والحاصل ان صحته فى نفس الامر بحسب نفس الامر تتوقف على صحته فى نفس الامر بحسب نفس الامر وان صحته فى الظاهر يكفى فيها صحته

بحسب الاعتقاد فقول المصنف أو لما يظن دليلا ففاسد ينبغي ان المراد به انه فاسد بحسب نفس الامر دون الظاهر كما في نظائره ألا ترى أنا نحكم بصحة الصلاة اذا اعتقد المصلي استجماع شرائطها وان كانت فاسدة في نفس الامر لعدم استجماعها فيه (قوله أولا لشيء فلعب لا تاويل) أقول فيه امور * الاول انه ان انتفى الشيء في الواقع والاعتقاد فهو لعب ولا كلام أو في الاعتقاد دون الواقع فهو لعب أيضا بحسب الاعتقاد أو في الواقع دون الاعتقاد فالمتجه انه لا يوصف باللعب لان اللعب من أوصاف الحامل ولم يصدر منه ما يقتضيه بل هذا القسم داخل في قوله أو لما يظن دليلا ففاسد * والثاني ان شيخنا الشهاب قال والمراد بقوله لا تاويل نفي التاويل المعتد به والا فحد التاويل صادق عليه انتهى وقضيته انه يسمى تاويلا في الاصطلاح وهو خلاف قضية كلام المصنف والشارح ودعوى صدق الحد عليه ممنوعة كما سنبين ذلك والثالث ان شيخنا العلامة أورد ان هذا يوجب فساد الحد بانه صادق على هذا الفرد الموصوف باللعب فيجب ان يزيد فيه قيدا يخرجه كان يقال لدليل أو شبهة انتهى (وأقول) قد تقرر في بحث التعريف جواز الاضمار فيه بشرط قرينة واضحة وحينئذ فقول المصنف حمل الظاهر على المحتمل المرجوح فيه حذف وهو لدليل أو لما يظن دليلا بدليل تعقيبه بذلك التفصيل وأي قرينة أصرح على ارادة ذلك الحذف من ذلك التعقيب وبذلك تتضح صحة الحد وفساد زعم الفساد وان منشأه الغفلة عما بيناه على ان التعريف بالاعم اجازه الاقدمون واختاره غير واحد من محقق المتأخرين فتامل (قوله ولم ينقل تجديد نكاح منه الخ) قال شيخنا العلامة لا يخفى ان قوله لم يسبق الخ كاف في بيان بعده ولو جعل الشارح قوله ولم ينقل علاوة بان يقول على انه لم ينقل كان صوابا قال العضد الى آخر ما حكاه عنه اه (وأقول) لا يخفى ان حاصل هذا الاعتراض الفاسد ان الشارح جعل مجموع الشقين أعني قوله لم يسبق الخ وقوله ولم ينقل الخ وجها واحدا للبعد وان الصواب الاقتصار على الاول لكفايته في بيان البعد وجعل الثاني علاوة والاستدلال على ذلك بعبارة العضد التي حكاها عنه ونحن نقول لا منشأ لهذا الاعتراض الفاسد الا التساهل الذي أوقع فيه حب العصبية اما أولا فلا نسلم ان الشارح جعل الشقين وجها واحدا اذ ليس في عبارته ما يقتضي ذلك ولا ما يمنع من كونهما وجهين مستقلين بل هي محتملة لذلك قطعا احتمالا في غاية الظهور والقرب عند كل عاقل ألهم رشده فان العطف على التعليل يجوز ان يكون من جملته ويجوز جوازا قويا ان يكون تعليلا مستقلا لما لا يخفى من شيوع عطف العلل المستقلة بعضها على بعض وكثرته فقوله ولم ينقل الخ سواء عطف على خبر ان الاول أعني قوله قريب عهد بالاسلام أو على خبرها الثاني أعني لم يسبق الخ يجوز ان يكون علة مستقلة وهذا ظاهر لا خفاء فيه ومن زعم خلافه فعليه البيان ولا نسلم أيضا ان العضد اقتصر على الشق الاول وجعل الثاني علاوة فان قوله هذا مع انه لم ينقل تجديد قط الخ لا يلزم ان يكون علاوة بل يجوز ان يكون زيادة في الوجه الاول كما يجوز ان يكون وجها مستقلا ومن زعم امتناع ذلك فعليه البيان والحاصل انه يصح جعل الشقين وجها واحدا وجعلهما وجهين اذ لا محذور في واحد من الامرين وكفاية أحدهما لا تمنع من اعتبار المجموع واحدا كما لا يشتبه على من له أدنى المام بصنيع الائمة وان عبارة الشارح صالحة لكلا الامرين وكذا عبارة العضد وأما ثانيا فلو سلمنا ان الشارح

أولا لشيء فلعب لا تأويل) هذا كله ظاهر ثم التاويل قريب يترجح على الظاهر بأدنى دليل نحو اذا قمتم الى الصلاة أي عزمتم على القيام اليها وبعيد لا يترجح على الظاهر الا بأقوى منه وذكر المصنف منه كثيرا فقال (ومن البعيد تأويل أمسك على ابتدئ) أي تأويل الحنفية قوله عليه الصلاة والسلام لغيلان بن سلمة الثقفي وقد أسلم على عشر نسوة أمسك أربعا وفارق سائرهن رواه الشافعي وغيره على ابتدئ نكاح أربع منهن فيما اذا كان نكحهن معا لبطلانه كالمسلم بخلاف نكاحهن مرتبا فيمسك الاربع الاوائل ووجه بعده ان المخاطب بحمله قريب عهد بالاسلام لم يسبق له بيان شروط النكاح مع حاجته الى ذلك ولم ينقل تجديد نكاح منه ولا من غيره مع كثرتهم وتوفر دواعي حملة الشريعة على نقله ولو وقع (و) من البعيد تأويلهم (ستين مسكينا) من قوله تعالى فاطعام ستين مسكينا

جعل الشقين وجها واحدا وان العضد اقتصر على الاول وجعل الثانى علاوة قلنا أى محذور فى ذلك مع صحة كل من الامرين بل وتقاربهما فى المعنى اذ لا يقصد بالعلاوة الا تقوية ماقبلها كما ان جعل الامرين وجها واحدا فيه تقوية الاول بالثانى وبالجملة فهما طريقان صحيحان سلك العضد أحدهما والشارح الآخر فكيف مع ذلك يسوغ لعاقل الاعتراض على الشارح ونسبته الى مخالفة الصواب ولعمر الله ان ذلك من العجاب مع ان لنا على هذا التقدير ترجيح طريق الشارح بوجهين الاول ان جعلهما وجها واحدا أسرع الى دفع الخصم وأقطع لشغبه اذ لو اكتفى بالشق الاول لربما بادر الى المنازعة فى اقتضائه البعد بنحو ضعفه بمجرده عن ذلك وأحوج الى تغيير الاسلوب والتوجيه بالمجموع والثانى انه لما كان التوجيه بانه لم يسبق له بيان شروط النكاح قد يعترض بأنه لا يكفى فى البعد لجواز ان يامره بالتجديد ليتعلم الشروط ثم يجدد ولهذا صرحوا بان الامر بالشئ أمر بشروطه وان أمر الكافر بالصلاة أمر بالاسلام ثم الاتيان بها والامر بالاسلام صادق بالامر بالاتيان به بعد تعلم كيفيته فلا بد من بيان انتفاء التجديد لينتفى هذا الاحتمال زاد قوله ولم ينقل الخ ليندفع ذلك فهو من تتمة وجه البعد ولما كان نقل نفى التجديد من غيلان غير كاف لانه لو نقل من غيره كفى فى موافقة التاويل زاد قوله ولا من غيره ولما كان نفى نقل التجديد مطلقا قد لا يكفى لاحتمال ان ذلك لقلتهم أو عدم توفر الدواعى على ذلك النقل زاد قوله مع كثرتهم الخ وهذا الوجه فى غاية الحسن والدقة كما لا يخفى وبه يظهر ان هذا الاعتراض لم يرد على التغيير فى الوجوه الحسان (قوله على ستين مدا) قال شيخنا العلامة مقتضاه ان لفظ ستين مسكينا أطلق على ستين مدا وقوله بان يقدر مضاف أى طعام ستين مقتضاه ان ستين مسكينا باق على معناه والطعام مراد بلفظه المقدر وهذا تناقض لا خفاء فيه فليتامل انتهى (وأقول) قد تاملنا امتثالا لامره بالتامل مازعمه الشيخ من ان هذا تناقض لا خفاء فيه فوجدنا منشاه اشتباه الاخفاء فيه وذلك لانه توهم ان قوله وستين مسكينا على ستين مدا معناه انه أريد بالمسكين المد فيكون المراد من قوله ستين مسكينا ستين مدا من غير تقدير وليس كذلك بل معناه كما هو ظاهر لا خفاء فيه ان قوله ستين مسكينا أريد منه معنى ستين مدا على ان طريق ذلك تقدير المضاف والتقدير طعام ستين مسكينا وطعام ستين مسكينا هو ستون مدا فقول الشارح بان يقدر مضاف الخ بيان لطريق التأويل وصرف اللفظ عن ظاهره ولا شبهة فى ان قوله وستين أى وتاويلهم ستين على ستين مدا صادق بكون التاويل بهذا الطريق فأى تناقض فى ذلك وأى مقتض له من الكلام وأين اشتمال العبارة على شروط التناقض حتى يصح زعمه وأى شئ فى عبارة المصنف يعين ان المسكين عبر به عن المد وان قوله ستين مسكينا عبارة عن ستين مدا بدون توسط تقدير ولعمر الله انه لا منشا لامثال هذه الايرادات الا الغفلة واهمال التامل رأسا وان الموقع فى ذلك ليس الا الشغف بالتعصب ومحبة الاعتراض وهذا أمر صعب ينشأ منه عدم الوثوق بكلامه فى كثير من المواضع ثم رأيت شيخنا الشهاب وافق الشيخ فقال قوله بان يقدر مضاف هذا يخالف المتن فان معنى المتن ان مسكينا لم يرد حقيقته بل أريد به معنى المد وكلام الشرح يقتضى بقاء المسكين على حقيقته وهما متنافيان انتهى وقد علمت ما فيه وليت شعرى ما مستنده فى الجزم بنسبته الى المتن ما ذكر وتالله لا مستند له فى ذلك الا محض الوهم

(على ستين مدا) بان يقدر مضاف أى طعام ستين مسكينا وهو ستون مدا فيجوز اعطاؤه لمسكين واحد فى ستين يوما كما يجوز اعطاؤه لستين مسكينا فى يوم واحد لان القصد باعطائه دفع الحاجة ودفع حاجة الواحد فى ستين يوما كدفع حاجة الستين فى يوم واحد ووجه بعده أنه اعتبر فيه مالم يذكر من المضاف

وألغى فيه ماذكر من عدد المساكين الظاهر قصده لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعاء للمحسن (و) من البعيد تاويلهم حديث ابى داود وغيره (أيما امرأة نكحت نفسها) بغير اذن وليها فنكاحها باطل وفى رواية البيهقى فان اصابها فلها مهر مثلها بما أصاب منها (على الصغيرة ١٠٢ والامة والمكاتبة) أى حمله أولا بعضهم على الصغيرة لصحة تزويج الكبيرة نفسها عندهم كسائر تصرفاتها فاعترض بان الصغيرة ليست امرأة فى حكم اللسان فحمله بعض آخر على الامة فاعترض بقوله فلها مهر مثلها فان مهر الامة لسيدها فحمله بعض متاخريهم على المكاتبة فان المهر لها ووجه بعده على كل انه قصر للعام المؤكد عمومه بما على صورة نادرة مع ظهور قصد الشارع عمومه بان يمنع المرأة مطلقا من استقلالها بالنكاح الذى لا يليق بمحاسن العادات استقلالها به (و) من البعيد تأويلهم حديث (لا صيام لمن لم يبيت) أى الصيام من الليل رواه أبو داود وغيره بلفظ من لم يبيت الصيام من الليل فلا صيام له (على القضاء والنذر) لصحة غيرهما بنية من النهار عندهم ووجه بعده انه قصر للعام النص فى العموم على نادر لندرة القضاء والنذر بالنسبة الى الصوم المكلف به فى أصل الشرع (و) من البعيد تاويل أبى حنيفة حديث ابن حبان وغيره (ذكاة الجنين ذكاة أمه) بالرفع والنصب (على التشبيه) أى مثل ذكاتها أو كذكاتها فيكون المراد الجنين الحى لحرمة الميت عنده وأحله صاحباه كالشافعى ووجه بعده مافيه من التقدير المستغنى عنه أما على رواية الرفع وهى المحفوظة كما قاله الخطابى وغيره من حملة الحديث فبأن يعرب ذكاة الجنين خبر المابعده اى ذكاة ام الجنين ذكاة له انما يدل عليه رواية البيهقى ذكاة الجنين فى ذكاة أمه وفى رواية بذكاة أمه وأما على رواية النصب ان ثبتت فبان يجعل على الظرفية

راجع مع التامل ولا حول ولا قوة الا بالله (قوله وألغى فيه ماذكر من عدد المساكين) قال شيخنا الشهاب فيه نظر فان العدد معتبر فى قدر الاطعام المعطى فلم يلغ اذ الاطعام مقدر بعدد المساكين انتهى (وأقول) هذا الايراد بمعزل عن ملاقاة كلام الشارح لان كلامه ليس فى عددهم باعتبار المعطى أى الشئ الذى يعطى بل فى عددهم باعتبار من يعطى بمعنى ان ظاهر الآية اعتبار كون من يعطى ستين مسكينا فقد اعتبر فيها تعدد من يعطى بهذا القدر من العدد وقد ألغى المخالف اعتبار هذا العدد فيه أى فى من يعطى واكتفى باعطاء واحد فى ستين يوما وعبارة العضد وجه بعده انه جعل المعدوم وهو طعام ستين مذكورا بحسب الارادة والموجود وهو اطعام ستين عدما بحسب الارادة مع امكان ان المذكور هو المراد لانه يمكن ان يقصد اطعام الستين دون واحد فى ستين يوما لفضل الجماعة وبركتهم وتظافر قلوبهم على الدعاء للمحسن فيكون أقرب الى الاجابة ولعل فيهم مستجابا بخلاف الواحد اه وبذلك يظهر سقوط هذا الاعتراض ثم رأيته زاد بعد ماتقدم عنه مانصه ولو قال وألغى فيه ماذكر من اطعام العدد كان ظاهرا واتضح التعليل بفضل الجماعة انتهى وقد ظهر أن ماعبر به الشارح صالح لهذا المعنى وانه المراد منه فلا اشكال (قوله وتظافر قلوبهم) كذا فى العضد قال السعد تضافر قلوبهم بالضاد المعجمة هو التعاون والظاء من غلط الناسخ اه (قوله للمحسن) أى المكفر لعل الله يغفر ذنبه وقول العضد فيكون أقرب الى الاجابة قال فى النقود اذ قلما يخلو جمع من المسلمين عن ولى من أولياء الله تعالى يكون مستجاب الدعوة مغتنم الهمة اه (قوله أيما امرأة) هو نكرة فى سياق الشرط فيعم وفى شرح البرهان للمازرى اذا تأكد العموم يمتنع تخصيصه وههنا قد أكد بقوله باطل باطل باطل ثلاث مرات اه أورده القرافى فى شرح المحصول (قوله نكحت نفسها) قال شيخنا الشهاب كذا الرواية وهى تفيد ان نكح يستعمل بمعنى زوج اه (قوله فى حكم اللسان) أى اللغة قال شيخنا الشهاب ولما كانت مرجعا ومعتمدا جعلها حاكمة حيث أضاف الحكم اليها اه (وأقول) ظاهر كلامه ان الحكم هنا بالمعنى المصدرى والظاهر ان المراد به المحكوم به بحسب اللغة (قوله المؤكد عمومه بما) ينبغى أن التقييد به لبيان زيادة البعد وان أصل البعد لا يتوقف عليه وكذا يقال فى قوله الآتى النص فى العموم (قوله صورة نادرة) أى فيكون كاللغز (قوله استقلالها به) قال شيخنا الشهاب يمكن الاستغناء عنه بجعل الذى الخ صفة لاستقلالها السابق لا للنكاح اه (أقول) لكن فيه ايهام ان الوصف للنكاح (قوله من الليل) قال شيخنا الشهاب من ابتدائية أو بمعنى فى (قوله النص فى العموم) لما سبق فى المتن ان النكرة فى سياق النفى للعموم نصا ان بنيت على الفتح (قوله أو كذكاتها) قال شيخنا الشهاب هو توجيه للنصب بان كاف التشبيه متعلقة باستقرار محذوف تعدى بعد حذفها الى ما كان مجرورها توسعا ويعبر عن هذا ونحوه بالنصب على اسقاط الخافض اه (قوله مافيه من التقدير) قال شيخنا الشهاب أى المقدر اه (وأقول) يجوز بقاؤه على ظاهره (قوله فبأن يعرب ذكاة الجنين خبر المابعده الخ) قال شيخنا العلامة قد يقال لا يتعين هذا فيها لجواز ان يكون ذكاة الجنين مبتدأ خبره مابعده على معنى ان ذكاة الجنين المطلوبة شرعا هى نفس ذكاة أمه الثابتة حسا ويدل عليه دخول ان عليه فى قوله عليه الصلاة والسلام فى الحديث الذى سيذكره الشارح فان ذكاته ذكاة أمه لان النواسخ

انما تنصب ما أصله المبتدأ اه (وأقول) جواب ذلك ان الشارح لم يدع التعين حتى يرد عليه جواز وجه آخر وتعبيره بقوله بأن لا يقتضي التعين لان عادته استعماله للتمثيل تبعا لعادة شيخي مذهبه الرافعي والنووي كما هو معلوم عنهم مشهور عند أهل مذهبهم وأما ما استدل به الشيخ فهو لا يمنع صحة ما قال الشارح بل وترجحه لانه مع معارضة روايتي في ذكاة أمه وبذكاة أمه له يحتمل ان يكون على القلب كما نص عليه المولى سعد الدين في نحو * ولا يك موقف منك الوداعا * ونحو * يكون مزاجها عسل وماء * بناء على انه يمتنع الاخبار بالمعرفة عن النكرة في الجملة الخبرية (قوله كما في جئتك طلوع الشمس) قال شيخنا الشهاب قد يقال بينهما فرق من حيث ان ذكاة الجنين لم تقع وقت ذكاة الام بخلاف المجئ * ويجاب بانه لما كانت ذكاة الام ذكاة له صح ان ذكاته حاصلة وقت ذكاة أمه ولا يخفى ضعف السؤال الذي أورده مع ظهور ان الفعل المحصل لذكاتهما واحد فلا يتوهم تخلف ذكاته عن ذكاة الام ولا اختلاف وقتهما (قوله ليطابق السؤال) قال شيخنا العلامة المطابقة حاصلة بان يتضمن المسؤل عنه سواء تضمن أيضا غيره أم لا ولذا يقال طابق وزاد ومن ثم كان اللفظ العام الوارد على سبب خاص مسؤل عنه أم لا عاما فيه وفي غيره على الصحيح المتقدم كما في بئر بضاعة اه (وأقول) لا يخفى مع التأمل الصادق سقوط هذا الايراد عن كلام الشارح وانه لا منشأ له الا عدم ملاحظته على وجهه وذلك لان حاصل قوله بخلاف الحي الممكن الذبح فمن المعلوم انه لا يحل الا بالتذكية ظهور ان سؤالهم لم يكن عن الحي الممكن الذكاة لظهور حكمه لهم وهو انه لا يحل الا بالتذكية وحينئذ لا يصح كون الجواب عن الحي لا بخصوصه ولا مع الميت لا لمجرد كون الحي غير مسؤل عنه بل لذلك مع ظهور مخالفة حكمه لما أجاب به فلا يمكن أن يجيب عنه بحكم الميت لتخالف حكمهما فحاصل الكلام أن حكم الحي الممكن الذكاة معلوم لهم وهو انه لا يحل الا بالتذكية فتعين ان سؤالهم عن الميت الذي هو محل الشك فلا يكون الجواب الا عن الميت ليطابق السؤال اذ لا جائز ان يكون عن الحي وحده والا لم يطابق الجواب السؤال اذ ليس الحي مسؤلا عنه لظهور حكمه لهم وأما الميت فمسؤل عنه ولا ان يكون عنهما لظهور تخالفهما في الحكم أو يقال لان الحي لما كان ظاهر الحكم فلا معنى لضمه الى غيره في السؤال ولا للجواب عنه فلا يكون الجواب عنهما لعدم الحاجة اليه في الحي لظهور حكمه ومخالفته وانما اقتصر الشارح على نفي ارادة الحي وحده كما يؤخذ من تعليله بعدم المطابقة لان غرضه دفع ما قاله المخالف من كون المراد الحي وحده فقوله ليكون الجواب عن الميت أي لا عن الحي وحده كما قاله المخالف لانه لو كان عنه لم يطابق الجواب السؤال لانه عن الميت ولم يتعرض لنفي كونه عنهما الا ان المخالف لم يدعه فلم يحتج الى التعرض له مع اشارته الى رده أيضا بظهور تخالف حكمهما أو يقال بظهور حكم الحي لهم المقتضي لكونه غير مسؤل عنه فلم يحتج للجواب عنه وملخص هذا الكلام أنه باتفاق منا ومن المخالف ليس واحد من السؤال والجواب متعلقا بالحي والميت جميعا لاختلاف حكمهما عندنا وعنده مع ظهور حكم الحي اما عندنا فلاعتقادنا حل الحي بشرط التذكية وحل الميت بغير تذكية واما عنده فلاعتقاده حل الحي بشرط التذكية وحرمة الميت مطلقا فالسؤال والجواب باتفاق منا ومنه لم يتعلقا الا باحدهما فاذا بين الشارح عدم ارادة الحي بالسؤال على

كما في جئتك طلوع الشمس أي وقت طلوعها والمعنى ذكاة الجنين حاصلة وقت ذكاة ١٠٣ أمه وهو موافق لمعنى رواية الرفع الذي ذكرناه فيكون المراد الجنين الميت وان ذكاة أمه التي أحلتها أحلته تبعا لها يؤيد ذلك ما في بعض طرق الحديث من قول السائلين يا رسول الله انا ننحر الابل ونذبح البقر والشاة فنجد في بطنها الجنين فنلقيه أم نأكله فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم كلوه ان شئتم فان ذكاته ذكاة أمه فظاهره أن سؤالهم عن الميت لانه محل الشك بخلاف الحي الممكن الذبح فمن المعلوم انه لا يحل الا بالتذكية فيكون الجواب عن الميت ليطابق السؤال (و) من البعيد تاويلهم كالك قوله تعالى (انما الصدقات) للفقراء والمساكين الى آخره (على بيان المصرف) أي محل الصرف بدليل ما قبله ومنهم من يلمزك في الصدقات الى آخره ذمهم الله تعالى على تعرضهم لها لخلوهم عن أهليتها ثم بين أهلها بقوله انما الصدقات للفقراء الخ أي هي لهذه الاصناف دون غيرهم وليس المراد دون بعضهم أيضا فيكفي الصرف لاي صنف منهم ووجه بعده ما فيه من صرف اللفظ عن ظاهره من استيعاب الاصناف لغير منافله

وجه يقتضى انه غير مراد أيضا فى الجواب، وهو أنه معلوم الحكم لهم تعين ان المراد فى السؤال هو الميت فتعين ارادته فى الجواب ليطابق السؤال، اذ لو أريد فيه الحى لم يطابق السؤال ولا يقال يجوز ان يراد فيه كلا الامرين وتحصل المطابقة لما تقرر من ان ارادتهما منتفية عندنا وعنده وانه ليس المراد عندنا وعنده الا أحدهما دون الآخر والغرض ليس الا الاحتجاج على نفى ما ادعاه هو لا على نفى سائر الاحتمالات فقوله فظاهر الخ اثبات لارادة الميت وحده فى السؤال وقوله فيكون الجواب عن الميت أى وحده لا عن الحى وحده كما ذهب اليه المخالف فهل بقى بعد هذا البيان من شك فى صحة ما قاله الشارح وظهوره وانه لا منشأ الاعتراضه الا عدم ملاحظته على وجهه وتامل مقصوده المصرح به عبارته وتوهم ان قوله فيكون الجواب عن الميت احتراز عن كونه عن الحى أو عنهما فاورد حينئذ انه اذا كان عنهما حصلت المطابقة وزيادة وهو توهم فاسد اذ ليس المراد الا الاحتراز عن كونه عن الحى وحده كما ذهب اليه المخالف الذى ليس النزاع الا معه فظهر بما لا مزيد عليه سقوط هذا الاعتراض وانه وهم محض (فان قلت) قضية ما قررته ان السبب فى عدم صحة كون الجواب عن الحى وحده هو عدم صحة الحكم لا عدم المطابقة كما قاله الشارح (قلت) كلا الامرين يصح جعله سببا ولا محذور فى الاقتصار على أحدهما كما صنع الشارح ثم أقول مما يدل دلالة واضحة عند من له أدنى رجوع الى وجدانه على ان المراد بالجنين الميت قول السائلين فنلقيه أم نأكله اذ لا يفهم من الالقاء فى مثل هذا الا رميه على نحو المزابل والاعراض عنه ومعلوم ان الحى لا يسمح احد بالقائه كذلك ولم يعتد ذلك فيه بل المعتاد فيه حفظه وانتظار حاله كما لا يفهم من ذكر اكله الا الميت بخلاف الحى اذ لا جائز ان يكون السؤال عن أكله حيا لانه غير معتاد فيه ولا يقع السؤال عنه عادة من عاقل ولا عن أكله بعد تذكيته لانه من الظهور بحيث لا يسال عنه أحد العوام فضلا عن صحابة سيد الانام (لا يقال) المراد فنلقيه أم نأكله اذا مات لان هذا فى غاية البعد من هذا السياق من غير ضرورة اليه بل يكاد السياق يقطع بنفيه وكيف يشتبه على مثل الصحابة حاله اذا مات بعد خروجه حيا مع ان حرمة الميتة التى هذا منها مما ليس محل اشتباه على آحاد الامة فكيف بهؤلاء الائمة (قوله اذ بيان المصرف لا ينافيه) قال شيخنا العلامة ما نصه قد يقال بيان المصرف على وجه الحصر ينافيه لما تقرر عند أهل البيان من أن الحصر انما يستعمل ردا على المخاطب فى اعتقاده غير حكم المتكلم وبيانه ان الصدقات ان قصد انحصارها فى هذه الاصناف وفى استيعابهم استدعى ان المخاطب منازع فى الامرين معا وذلك منتف اذ لا يخفى انه انما يعتقد استحقاق غيرهم لها لا استحقاق بعضهم دون بعض وان قصد انحصارها فى الاصناف دون الاستيعاب لم يكن ثم حينئذ دليل على عدم جواز عدم الاستيعاب فليتامل ذلك مع الانصاف وعدم التعسف (فان قيل) الواو تقتضى تشريك الاصناف فى الصدقات أى فى ملكها المستفاد من اللام وهو نفس استيعابهم (قلت) الظاهر المتبادر انها تقتضى تشريكهم فى الصدقات أى فى جواز صرفها اذ المعنى انما يجوز صرف الصدقات لهذه الاصناف وذلك لا يقتضى وجوب الاستيعاب اه (وأقول) لا يخفى على البصير بالقواعد الخبير بقوانين البحث المحافظ على مراعاة ذلك الراغب فى اتباع الحق المحب للانصاف المجانب لبارد التعصب والاعتساف سقوط

اذ بيان المصرف لا ينافيه فليكونا مرادين فلا يكفى الصرف لبعض الاصناف الا اذا فقد الباقى للضرورة حينئذ

جميع ما أورده وأمر بتأمله بالانصاف وعدم التعسف وهول بذلك على ضعفة الطلبة فاما قوله قد
يقال بيان المصرف على وجه الحصر ينافيه وتبعه شيخنا الشهاب فى هذه الجملة من غير زيادة
فقد استند فيه كما ترى الى ما عقبه به من قوله لما تقرر عند أهل المعانى الخ وبين ذلك بقوله وبيانه
الى قوله استدعى ان المخاطب ينازع فى الامرين وذلك منتف الخ وحاصله كما ترى ان حمل
الآية على بيان المصرف والاستيعاب معا يتوقف على مخاطب ينازع فى الامرين ولا مخاطب
كذلك فيمتنع الحمل المذكور ولا يخفى عليك انه لم يزد فى هذا البيان على دعوى انتفاء المخاطب
المذكور والاستدلال لهذه الدعوى بدعوى أخرى وهى ان المخاطب انما يعتقد استحقاق
غيرهم لها لا استحقاق بعضهم دون بعض ولم يأت لواحدة من هاتين الدعوتين بشبهة فضلا عن
حجة ونحن نقول لا نسلم انتفاء المخاطب المذكور وليس فى الآية ما ينافى وجوده ولا ما يدل على
انتفائه اذ الذى فيها انهم تعرضوا للصدقات حيث قال الله تعالى ومنهم من يلمزك فى الصدقات
الخ وتعرضهم لها صادق قطعا مع اعتقادهم جواز صرفها لغير هذه الاصناف أيضا ولبعضهم
دون بعض أيضا وبعبارة أخرى تعرضهم لها صادق قطعا مع اعتقادهم عدم انحصار المستحقين
فى هذه الاصناف وانهم أيضا من المستحقين وانه يجوز الاقتصار على بعض المستحقين دون
بعض وهذا مما لا يسع عاقلا انكاره فهل مع ذلك يسوغ لعاقل دعوى انتفاء المخاطب المذكور
والاحتجاج عليها بدعوى ان المخاطب انما يعتقد استحقاق غيرهم لها لا استحقاق بعضهم دون
بعض فان ادعى فى هذه الدعوى الضرورة كما قد يشعر به قوله ولا يخفى فهى دعوى ممنوعة أيضا
سلمنا انتفاء المخاطب المذكور لكن لا نسلم ان الحصر فى الامرين يتوقف على المنازعة فى كل
منهما لم لا يكتفى فيه بالمنازعة فى مجموع الامرين وهى حاصلة بالمنازعة فى أحدهما وحينئذ يكون
النزاع فى المجموع ويرد الحصر ردا على المنازع فيه لا بد لنفى ذلك من دليل صريح صحيح من
كلامهم سلمنا التوقف المذكور لكن لم لا يكتفى بتقدير المنازعة وتنزيل غير المنازع منزلته لوجود
مقتضى ذلك وله نظائر فى كلامهم سلمنا لكن لم لا يجوز ان يكون القصر بالنسبة الى الاستيعاب
قصر تعيين زيادة فى الفائدة ودفعا لتوهم عدم وجوبه عند بيان المصرف وبالنسبة الى
الاصناف قصر افراد غاية ما فى الباب لزوم استعمال المشترك فى معنييه معا وهو جائز عند
الشافعى وطائفة مع ان لنا ان نمنع لزوم ذلك بناء على انه ليس واحد من التعيين والافراد معنى
لصيغة الحصر بل من فوائد معناها ويجوز ان يقصد بالشئ جميع فوائده واعلم ان قوله انما
يعتقد استحقاق غيرهم لها ان أراد استحقاق غيرهم دونهم كما هو المتبادر منه اقتضى ذلك انه
حمل الحصر على حصر القلب وهو فى غاية البعد كما لا يخفى بل الوجه انه حصر افراد لان الظاهر
الموافق لسياق الآية وسبب النزول انهم انما كانوا يعتقدون انهم أيضا من المستحقين لا انهم
المستحقون دون غيرهم ومما هو فى غاية الظهور فى انهم انما اعتقدوا المشاركة فى الاستحقاق
لا الانفراد به قوله تعالى فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا منها اذا هم يسخطون ولم يقل فان
اعطوها رضوا وان لم يعطوها اذا هم يسخطون الا ان يكون اللامزون بعض من اعتقد
الاستحقاق دون الاصناف وان اراد استحقاق غيرهم معهم لم تحسن المقابلة فى قوله
لا استحقاق بعضهم دون بعض بل كان الواجب ان يقول لا استحقاقهم وحدهم ولا استحقاق

(و) من البعيد تاويل بعض أصحابنا حديث السنن الاربعة (من ملك ذا رحم محرم فهو حر وفي رواية النسائي وابن ماجه عتق عليه (على الاصول والفروع) لما تقرر عندنا من انه انما يعتق بمجرد الملك ماذكر ووجه بعده مافيه من صرف العام عن العموم لغير صارف وتوجيه ماتقرر ان نفي العتق عن غير الاصول والفروع للاصل المعقول وهو انه لاعتق بدون اعتاق خولف هذا الاصل في الاصول لحديث مسلم لايجزى ولد والده الاأن يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه أي بالشراء من غير حاجة الى صيغة الاعتاق وفي الفروع لقوله تعالى وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون دل على نفي اجتماع الولدية والعبدية والحديث قال النسائي منكر والترمذي لايتابع ضمرة عليه وهو خطاء عند أهل الحديث نعم رواه الاربعة من غير طريق ضمرة أيضا وصححه الحاكم وقال الترمذي العمل عليه عند أهل العلم فيحتاج نحن الى بيان مخصص له بخلاف الحنفية وقد يقال مخصصه

بعضهم دون بعض أو يقتصر على قوله لااستحقاقهم وحدهم فانه المقصود بالذات بالنفي على هذا التقدير كما لايخفى مع التأمل الصحيح فكيف يترك ماهو المقصود بالذات ويقتصر على غيره واذا تأملت ماأشرنا اليه حق التأمل علمت ان الشيخ لم يزد في هذا المقام على مجرد الدعاوى المخالفة للظاهر وحينئذ يتعجب مع ذلك من قوله فليتأمل ذلك مع الانصاف وعدم التعسف انتهى فليتامل مع الانصاف وعدم التعسف وأما قوله في جواب السؤال الذي أورده قلت الظاهر المتبادر الى قوله وذلك لايقتضي وجوب الاستيعاب فجوابه ان الشارح لم يدع أن الآية تقتضي أي تستلزم وجوب الاستيعاب بل انها ظاهرة فيه وفرق بين الامرين كما هو معلوم وظهورها في الوجوب صحيح مع التقدير الذي سلمه أيضا فان قولنا انما يجوز صرف الصدقات لهذه الاصناف ظاهر في وجوب الاستيعاب لانه المتبادر منه والظاهر مما يكتفى به في المطالبة الظنية بل يمتنع العدول عنه من غير معارض قوى لان الظاهر من غير معارض قوى راجح والاخذ بالراجح واجب كما هو مشهور وقد أيدوا ذلك بما أجمعنا عليه نحن والمخالفون فيما لوأقر لزيد وعمرو وبكر بالف فانه يجب قسمتها بين الثلاثة ولايجوز حرمان أحد منهم سواء أتى في اقراره بصيغة حصر كقوله انما الالف الذي لزم ذمتي لزيد وعمرو وبكر أم لا وبما في الوصية من أنه لو قال أوصيت بان لايعطى هذا الا لزيد وعمرو وبكر او للفقراء والمساكين وابناء السبيل فانه يجب على الوصي أو الحاكم قسمته بين الثلاثة وليس له حرمان أحد منهم وبقوله صلى الله عليه وسلم في خبر أبي داود عن زياد بن الحرث لمن قال له اعطني من الصدقة ان الله لم يرض بحكم نبي ولا غيره في الصدقات حتى حكم فيها هو فجزأها ثمانية اجزاء فان كنت من تلك الاجزاء اعطيتك فان قوله فجزأها ثمانية اجزاء ظاهر كما لايخفى في وجوب الاستيعاب اذ لو لم يجب لم يبق معنى لتجزئتها ثمانية اجزاء لجواز دفعها للواحد (لايقال) قد يكون ذكر التجزئة ثمانية اجزاء باعتبار الاكمل لان هذا خلاف الظاهر فلا يقدح فيما قلناه من ان الظاهر وجوب الاستيعاب وقد أورد علينا الامام فخر الدين الرازي ما ملخصه ان آية الصدقة نظير آية الغنيمة مع انه لم يقل أحد بان كل شئ غنم يجب قسمته على الطوائف المذكورة في آيتها كلها ويجاب بان الذي يتولى قسمة الغنيمة هو الامام أو نائبه فهو الذي يجوز له دفع الغنيمة الواحدة لبعض الطوائف ونحن نقول بمثله في الصدقة فانه يجوز عندنا للامام دفع الزكاة الواحدة لصنف واحد أو بعضه لان جملة الزكوات بالنسبة اليه بمنزلة الزكاة الواحدة والزكاة الواحدة بالنسبة اليه بمنزلة الجزء من الزكاة الواحدة وانما وجب الاستيعاب اذا فرق المالك ولا يلزم تساوى الامام والمالك في الحكم فما تقرر في آية الغنيمة لايرد علينا لانا نقول بنظيره في آية الصدقة ثم رأيت بعض من أدركناه أجاب بما حاصله ذلك وأطال فيه فليتامل بالانصاف (قوله دون بعضهم أيضا) أي كغيرهم وقوله بمجرد الملك أي أخذا من الفاء في الخبر (قوله من صرف العام) أي لانه نكرة في سياق الشرط (قوله فيعتقه) أي بالشراء من غير حاجة الى صيغة الاعتاق قد يقال اللفظ لايفيد ذلك الا ان يقال هو مستفاد بواسطة قرائن خارجية كحديث أصحاب السنن الاربعة المتقدم وكرواية فيعتق عليه أو يقال ذكر الشراء قرينة على ان المراد عتقه بنفس الشراء اذ لو أريد عتقه بصيغة الاعتاق لم يحتج لذكره ولا كان فيه فائدة وذلك لايليق بكلام أدنى البلغاء فكيف بكلام سيدهم

القياس على النفقة فانه لا تجب عندنا لغير الاصول والفروع (والسارق يسرق ١٠٧ البيضة) أى ومن البعيد تاويل يحيى بن أكثم وغيره حديث الصحيحين لعن الله السارق يسرق البيضة فتقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده (على) بيضة (الحديد) أى التى فوق رأس المقاتل وعلى حبل السفينة ليوافق أحاديث اعتبار النصاب فى القطع ووجه بعده ما فيه من صرف اللفظ عما يتبادر منه من بيضة الدجاجة والحبل المعهود غالبا المؤيد ارادته بالتوبيخ باللعن لجريان عرف الناس بتوبيخ سارق القليل دون الكثير وترتيب القطع على سرقة ذلك لجرها الى سرقة غيره مما يقطع فيه وهذا تأويل قريب (وبلال يشفع الاذان) أى ومن البعيد تأويل بعض السلف حديث أنس فى الصحيحين أمر بلال أى أمره رسول الله صلى الله عليه وسلم كما فى النسائى ان يشفع الاذان ويوتر الاقامة (على ان يجعله شفعا لاذان ابن أم مكتوم) بأن يؤذن قبله للصبح من الليل كما هو الواقع ولا يزيد على اقامته حمله على ذلك ما قاله من افراد كلمات الاذان ووجه بعده ما فيه من صرف اللفظ عما يتبادر منه من تثنية كلمات الاذان وافراد كلمات الاقامة أى المعظم فيهما المؤيد ارادته بما فى رواية أنس فى الصحيحين أيضا من زيادة الا الاقامة أى الا كلمتها فانها تثنى (المجمل ما لم تتضح دلالته) من قول أو فعل

صلى الله عليه وسلم فكان يكفى ان يقول الا ان يعتقه وفيه نظر لجواز ان يراد كمال المجازاة وهو بالشراء والعتق المتسبب عليه (قوله دل على نفى اجتماع الولدية والعبدية) فيه امور * الاول انه قد يقال اجتماعهما لازم لحصول العتق لانه فرع الملك اذ لا عتق الا بالملك الا ان يجاب بان المراد نفى استقرار اجتماعهما لا مجرد اجتماعهما مع عدم استقراره * والثانى قال شيخنا الشهاب قيل ان اعتبر هذا يعنى نفى الاجتماع فالولد لا يقبل العبودية اصلا فلا يصح شراؤه أصلا اه وجوابه يعلم من جواب الاول والثالث قال شيخنا الشهاب أيضا لم يدل على نفى امكان الاجتماع المذكور اه (وأقول) هو صالح للدلالة على ذلك وانما اقتصروا على بيان نفى الاجتماع لكفايته فى حصول المطلوب مع عسر اثبات نفى الامكان العقلى (قوله القياس على النفقة) أى بجامع انه حق للقرابة وقوله فانه لا تجب عندنا لغير الاصول والفروع أى للادلة المقررة الموضحة فى كتب الفروع (قوله والسارق الخ) أقول يجوز نصبه على الحكاية ورفع قوله الآتى وبلال على الحكاية أيضا ونظمهما فى الاسلوب السابق من غير اختلال فى اسلوب المتن والتقدير ومن البعيد تاويلهم السارق يسرق البيضة أى هذا اللفظ والمراد تاويل البيضة من هذا اللفظ على بيضة الحديد وتاويلهم بلال يشفع الاذان أى هذا اللفظ والمراد تأويل يشفع من هذا اللفظ ولا ينافى ذلك تغيير الشارح الاسلوب فى التقرير لجواز ان يكون للتفنن بارتكاب أحد الجائزين وبهذا ينظر فيما ذكره المحشيان ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ما نصه قوله والسارق يسرق البيضة ان كان المتن بجر السارق عطفا على امسك أربعا فتظهر النكتة فى عدول الشارح عن اسلوبه السابق فى المعطوفات قبله حيث قدر من البعيد بين العاطف والمعطوف اذ لو فعل مثل ذلك هنا لم يمكنه الاتيان بالفاظ الحديث مع بقاء المتن على اعرابه لان السارق فيه مجرور كما فرض وفى الحديث منصوب وان كان بالنصب حكاية لما فى الحديث فكان يمكن ان يجرى على اسلوبه السابق بان يقول ومن البعيد تاويل يحيى بن أكثم وغيره حديث الصحيحين لعن الله السارق يسرق البيضة واما رفعه كما ذهب اليه الكمال المقدسى فلا يخفى بعده انتهى وقد ظهر لك ان الجرى على الاسلوب السابق لا يتوقف على ذكر بقية الحديث العامل فى نصب السارق (قوله وترتيب القطع الخ) جواب سؤال وتقريره هو وجوابه من ذلك ظاهر (قوله وبلال يشفع) هو مروى بالمعنى كما يفهم من تقرير الشارح (قوله على أن يجعله شفعا الاذان ابن أم مكتوم) قال شيخنا الشهاب أى شافعا له وعلى هذا يحتمل ان ضمير اقامته من قول الشارح الآتى ولا يزيد على اقامته راجع لابن ام مكتوم فيكون معنى يوتر الاقامة على ما ذهبوا اليه ان يجعل اقامة ابن أم مكتوم وترا بان لا يقيم بلال اقامة ثانية تشفعها ويحتمل أيضا وهو الظاهر عود الضمير على بلال أى لا يزيد على اقامة نفسه بل يوترها ولا يضم اليها أخرى هذا كله جرى على كلامهم وهو فى غاية البعد ثم ظهر بعد ذلك ان الاحتمال الاول فى غاية البعد لان المراد من الاذان والاقامة فى الحديث أذان بلال واقامته ولا ينافى ذلك كلام المتن هنا اعنى قوله يجعله شفعا انتهى وقوله أولا أى شافعا له زاد فى موضع آخر أنه يجوز ان يكون على بابه فتكون اللام بمعنى مع انتهى

(بحث المجمل)

(قوله دلالته) فيه امران * الاول قال شيخنا الشهاب أى مدلوله بدليل ما يأتى انتهى

(وأقول) لا يتعين ذلك بل يجوز بقاء الدلالة على ظاهرها وان كان اتضاحها باتضاح المدلول وسهولة فهمه وليس فيما يأتي ما يعين ما قاله * والثاني ان الدلالة ههنا اعم من اللفظية كما قال غير واحد من شراح ابن الحاجب والدلالة أعم من أن تكون لفظية أو غير لفظية ودلالة الفعل عقلية انتهى (قوله وخرج المهمل اذ لا دلالة له) قال شيخنا العلامة فيه نظر اذ يصدق عليه انه لفظ لم تتضح دلالته بناء على ان السالبة صادقة بنفي الموضوع كما هو مقرر انتهى ووافقه شيخنا الشهاب على هذا النظر (وأقول) قد أشار القوم الى هذا النظر والى دفعه فكان الاليق نقل عباراتهم وتفسير عبارة الشارح بها قال ابن الحاجب والمجمل المجموع وفي الاصطلاح ما لم تتضح دلالته قال العضد والمراد ماله دلالة وهي غير واضحة والا ورد عليه المهمل انتهى ففسر مرادهم بذلك وبنى عليه اندفاع الورود واقره السعد على ذلك وقال صاحب النقود في قوله والمراد ما نصه للعلم بان البحث في الموضوعات بل في المستعملات انتهى وأشار بعضهم الى انه يجوز ان يقال انما يقال للفظ دلالته غير واضحة لو كان له دلالة انتهى ولعل المراد ان ذلك بحسب العرف فالشارح لاحظ ان هذا هو مرادهم ومعنى كلامهم فبنى عليه خروج المهمل وان لم يصرح بتفسير كلامهم كما فعل العضد اذ حيث ثبت ارادتهم ما ذكر كما صرح به كما رأيت لزوم خروج المهمل من عبارتهم اذ قد ارادوا بها ما يخرجه فلا غبار على التصريح بخروج المهمل عنها (فان قلت) قد اشتهر ان المراد لا يدفع الايراد (قلت) أما أولا فهذا الذي اشتهر معارض بما يصرح به صنيع المحققين كالعضد والسيد وغيرهم من اندفاع الايراد ببيان المراد وصلوح العبارة له فانهم في مواضع لا تحصى يبالغون في دفع الايراد حتى بتغليط المورد مع انهم قد لا يزيدون في بيان الدفع على بيان معنى صحيح تحتمله العبارة مع انها قد تكون ظاهرة ظهورا تاما في خلافه بحيث لا يحتمله هو الا احتمالا بعيدا كما لا يخفى ذلك على من له المام بكلامهم فليتصفح المطول ونحوه وهذا وان كان انما يقع منهم في الاكثر في غير التعاريف الا انه قد يقع منهم فيها أيضا كما تقدم عن العضد في هذا التعريف مع اقرار السعد وغيره له عليه وهذا أدل دليل على ان أهل هذه الفنون يجوزون مثل ذلك في التعاريف وان كان ممتنعا عند أهل المعقول او بعضهم وانما قلت او بعضهم لان متقدميهم جوزوا التعريف بالاعم والاخص ونحو ذلك واختاره غير واحد من محققي المتأخرين وأما ثانيا فيحتمل انهم يرون ان المتبادر عرفا من السالبة وجود الموضوع أو ان هذا عرفهم ولو في نحو هذا المحل ويؤيد ذلك ما تقدم عن اشارة بعضهم وخصوصا مع قرينة ان الاصولي انما يبحث عن الالفاظ الموضوعة اذ بحثه عن الادلة الشرعية التي لا تكون الا موضوعة ويؤيد ذلك ما تقدم من تعليل النقود ولما قاله العضد وبالجملة فلا غبار على كلام الشارح ولا نظر فيه (قوله والمبين لاتضاح دلالته) فيه امران * الاول قال العضد المبين نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة وكما انقسم المجمل الى المفرد والمركب فكذلك مقابله المبين قد يكون في مفرد وفي مركب وقد يكون في فعل وقد يكون فيما سبق له اجمال وهو ظاهر وقد يكون ولم يسبق اجمال كمن يقول ابتداء والله بكل شيء عليم اه والثاني ان هذا صريح في ان المشترك المقترن بالبيان والمجاز خارج من المجمل على الاطلاق ويصرح به قول العضد اعتراضا على تعريف أبي الحسين المجمل بما لا يمكن معرفة المراد منه ما نصه وهو ايضا

وخروج المهمل اذ لا دلالة له والمبين لاتضاح دلالته (فلا اجمال في آية السرقة) وهي والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما لا في اليد ولا في القطع وخالف بعض الحنفية قال لان اليد تطلق على العضو الى الكوع والى المرفق والى المنكب والقطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال ان جرح يده بالسكين قطعها ولا ظهور لواحد من ذلك وابانة الشارع من الكوع مبين لذلك قلنا لا نسلم عدم الظهور لواحد فان اليد ظاهر في العضو الى المنكب والقطع ظاهر في الابانة وابانة الشارع من الكوع مبين ان المراد من الكل ذلك البعض

غير سديد اذ يرد على طرده اللفظ المشترك المقترن بالبيان فانه ليس بمجمل ولا يمكن معرفة المراد منه فانه انما يعرف من البيان لا منه وايضا فاللفظ الذى يراد به مجازه سواء بين أو لم يبين ليس بمجمل ويصدق عليه انه لا يمكن معرفة المراد منه لانه ان لم يبين لم يعرف المراد وان بين عرف المراد لا منه بل من البيان ففى الحالين يصدق انه لا يمكن معرفة المراد منه فى حال من الاحوال انتهى قال السعد وقد يجاب عن الاعتراضين بان المشترك المقترن بالبيان مجمل بالنظر الى نفسه مع قطع النظر عن البيان وان كان مبينا بالنظر اليه ولا منافاة وكذا المجاز مجمل من حيث ان المراد لا يعرف من نفسه وان كان مجازا من حيث استعماله فيما لم يوضع له وليس يعنى هذا الجواب بشئ اذ لم يعرف اصطلاح على ذلك بل كلام القوم صريح فى خلافه على ان الحق انه يصدق على المشترك المبين من حيث انه مبين انه لا يمكن ان يعرف منه مراده بل انما عرف من البيان اه والحاصل ان كلا من المشترك المقترن بالبيان ومن المجاز خارج من المجمل على الاطلاق وقياس خروج المجاز كذلك خروج المؤول لان ارادة المعنى المرجوح منه كارادة المعنى المجازى من المجاز وقد قال الاصفهانى فى شرح المختصر قيل يدخل فى الحد المؤول أيضا فان دلالته على المعنى المرجوح ليست متضحة واجيب عنه بان المؤول صدق عليه ان دلالته متضحة بالنسبة الى المعنى الراجح ورد هذا الجواب بانه غير داخل تحت الحد من هذا الوجه لانه ظاهر وداخل تحته من الوجه الآخر الذى به كان مؤولا وهذا الرد غير صحيح لان المجمل ما لم تتضح دلالته أصلا والمؤول يتضح دلالته فى الجملة لان دلالته متضحة بالنسبة الى المعنى الراجح فلا يكون داخلا تحت الحد اه قال فى النقود وليس غير صحيح اذ كل مجمل تتضح دلالته فى الجملة كما عند البيان أو كما يفهم منه أحد محامله انتهى كذا فى النسخة الواقعة لى وكانه اعتراض على احتجاجه على رد هذا الرد بقوله لان المجمل الخ ولا يخفى ما فيه فانه عند البيان لا يكون مجملا وفهم أحد المحامل لا اعتبار به لان الكلام فى الدلالة المعينة حتى يصح وصفها بالاتضاح ثم قال عن الخطيبى بل الجواب ان معنى المؤول ان تعدد ولا تكون دلالته غير متضحة بالنسبة الى شئ منه يكون مجملا لان المراد بما لم يتضح انه لم تتضح دلالته على شئ من معانيه المتعددة والا فلا يرد انتهى اه وقد ينظر فى هذا التفصيل مع ان من لازم المؤول ان له معنى ظاهرا صرف عنه الى غيره كما علم من تفسير التاويل السابق وفى النقود نقلا عن غيره فى جواب سؤال أورده ذلك الغير ما نصه قلت انه يعنى ابن الحاجب جعل الدلالة المجازية حيث تعذرت الحقيقة وتعددت المجازات من اقسام المجمل انتهى فليتامل هذا الاطلاق والله تعالى أعلم (قوله ونحو حرمت عليكم أمهاتكم) قال المحشيان جعله الشارح مع ما عطف عليه مرفوعا بالابتداء فقدر له خبرا ولو جعله مجرورا صح ولم يحتج الى تقدير ذلك كما فى الذى قبله انتهى زاد الكمال وكان الشارح اعتمد فيه أى فى رفعه ضبط المصنف انتهى وأقول يمكن ان يكون اعتمد فيه على ترك العطف فى بقية الامثلة فانه يدل على قصد الاستئناف بل هو ظاهر فيه فيما ترك فيه العطف والظاهر توافق الامثلة فى الاسلوب فان قلت فهلا ترك العطف أيضا فى نحو حرمت وما بعده قلت يمكن ان يوجه العاطف فى نحو حرمت بدفع توهم التمثيل به لما قبله وفيما بعده بالتمييز بين الامثلة القرآنية والامثلة الحديثية بتصدير الاولى بالعاطف وتركه من الثانية على انا لا نسلم انه لم يترك العطف فيما بعده بل تركه

(ونحو حرمت عليكم امهاتكم) كحرمت عليكم الميتة أى لا اجمال فيه وخالف الكرخى وبعض أصحابنا فقالوا اسناد التحريم الى العين لا يصح لانه انما يتعلق بالفعل فلا بد من تقديره وهو محتمل لامور لا حاجة الى جميعها ولا مرجح لبعضها فكان مجملا قلنا المرجح موجود وهو العرف فانه قاض بان المراد فى الاول تحريم الاستمتاع بوطء ونحوه وفى الثانى تحريم الاكل ونحوه (وامسحوا برؤسكم) لا اجمال فيه وخالف بعض الحنفية قال لتردده بين مسح الكل والبعض

ومسح الشارع الناصية مبين لذلك قلنا لا نسلم ترددة بين ذلك وانما هو لمطلق المسح الصادق باقل ما ينطلق عليه الاسم

وبغيره ومسح الشارع الناصية من ذلك (لا نكاح الابولى) صححه الترمذى وغيره لا اجمال فيه وخالف القاضى أبو بكر الباقلانى فقال لا يصح النفى لنكاح بدون ولى مع وجوده حسا فلابد من تقدير شئ وهو متردد بين الصحة والكمال ولا مرجح لواحد منهما فكان مجملا قلنا على تقدير تسليم ماذكر المرجح لنفى الصحة موجود وهو قربه من نفى الذات فان ما انتفت صحته لا يعتد به فيكون كالمعدوم بخلاف ما انتفى كماله فقد يعتد به (رفع عن أمتى الخطأ) والنسيان وما استكرهوا عليه لا اجمال فيه وخالف البصريان ابو الحسين وأبو عبد الله وبعض الحنفية قالوا لا يصح رفع المذكورات مع وجودها حسا فلا بد من تقدير شئ وهو متردد بين أمور لا حاجة الى جميعها ولا مرجح لبعضها فكان مجملا قلنا المرجح موجود وهو العرف فانه يقضى بان المراد منه رفع المؤاخذة والحديث بهذا اللفظ رواه الحافظ أبو القاسم التيمى المعروف باخى عاصم فى مسنده والبيهقى فى الخلافيات ورواه ابن ماجه وغيره بلفظ ان الله وضع الى آخر ما تقدم

فيه لان الواو والموجودة معه من جملة المثال اذ هى من جملة اللفظ القرآنى لا عاطفة خارجة عنه مع انه يمكن الجرفى الجميع وتقدير العاطف فيما ترك فيه فانه قد يحذف فى النثر كما تقرر فى النحو ولا ينافى ذلك صنيع الشارح لجواز أنه قصد التفنن فى التقرير فليتأمل (قوله ومسح الشارع الناصية من ذلك) أى من مطلق المسح الذى دلت عليه الآية لانه مبين لا اجمال فيها (قوله مع وجوده حسا) قال شيخنا الشهاب اى بناء على تسمية الفاسد نكاحا وقوله على تقدير تسليم ما ذكر أى من عدم صحة النفى قال شيخنا الشهاب يشير الى منع وجوده حسا بان يخص النكاح بالصحيح واقول يستفاد من هذا المقام ان ماذكروه فى نحو انما الاعمال بالنيات من ترجيح تقدير نحو الصحة على تقدير الكمال بان نفى الصحة اقرب الى نفى الذات انما هو على تقدير تسليم عدم صحة النفى رأسا فليتأمل (قوله المرجح لنفى الصحة موجود الخ) قال العضد فان قيل هو اثبات اللغة بالترجيح وقد منعتموه قلنا ليس من ذلك بل ترجيح أحد المجازات بالعرف فى مثله ولذلك يقال هو كالعدم اذا كان بلا جدوى انتهى وقوله بالترجيح أى الذى هو بيان الاولوية وقوله وقد منعتموه أى فى اللغويات حيث قلتم طريقها النقل وقوله ليس من ذلك أى من اثبات اللغة اذ لم نقل بكون اللفظ موضوعا لكذا فى اللغة وقوله ترجيح خبر مبتدا محذوف أى هو أو مبتدأ خبره بالعرف أو فى مثله أى وترجيح ماذكر جائز اتفاقا وقوله ولذلك يقال أى يبين وجه المشابهة التى هى العلاقة المصححة للمجاز ثم قال العضد قالوا العرف شرعا فيه أى فى نحو لا صلاة الا بطهور مختلف فيفهم منه نفى الصحة تارة ونفى الكمال أخرى فكان مترددا بينهما ولزم الاجمال الجواب ان اختلاف العرف والفهم انما كان للاختلاف فى انه ظاهر فى الصحة أو فى الكمال فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظاهر عندهما لا مجمل الا انه ظاهر عند كل فى شئ ولو سلم انه متردد بينهما فلا نسلم انه على السواء بل نفى الصحة راجح لما ذكرنا من انه أقرب الى نفى الذات انتهى وفى المحصول فان قلت اللفظ لم يدل على نفى الصفة أى الصحة بالمطابقة وانما دل عليه بالالتزام ضرورة انه يلزم من انتفاء الذات انتفاء الصفة ودلالة الالتزام تابعة لدلالة المطابقة التى هى الاصل فهھنا لما لم توجد دلالة المطابقة التى هى الاصل كيف تبقى دلالة الالتزام التى هى الفرع الجواب انه لا نزاع فى ان دلالة اللفظ على نفى الصفة تابعة لدلالته على نفى الذات لكن بعد استقرار تلك الدلالة صار اللفظ كالعام بالنسبة اليها باسرها فاذا خص فى بعض الصور وهو الذات وجب ان يبقى معمولا به فى الباقى انتهى قلت وهو مما يتعجب منه فان الدلالة موجودة قطعا والمعدوم انما هو المدلول والتبعية للدلالة لا لوجود المدلول ثم رأيت الاصفهانى فى شرحه قال ونقول ان دلالة المطابقة موجودة ولا يلزم من انتفاء مدلولها عدم الدلالة فانها ما فهم المعنى من اللفظ أو كون اللفظ بحال يفهم السامع العالم بالوضع وهما موجودان ههنا انتهى فليتأمل (قوله فقد يعتد به) قد يستشكل هذا التعليل الدال على انه قد لا يعتد به بان الكمال لا يتوقف عليه الصحة فمع انتفاء الكمال يعتد به ولابد الا ان يوجه هذا التعليل بان انتفاء الكمال صادق مع انتفاء بعض ما يتوقف عليه الصحة فتعين التعليل فان انتفى الكمال فقد اعتد به أو مع بعض ما يتوقف عليه الصحة فلا (قوله لا اجمال فيه) أى فى قوله رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه قال شيخ الاسلام هذا الذى نفى

(لاصلاة الا بفاتحة الكتاب) لااجمال فيه وخالف القاضى أبو بكر الباقلانى والكلام فيه كما تقدم فى لانكاح الابولى والحديث فى الصحيحين بلفظ لاصلاة لمن لم يقرأ فيها بفاتحة الكتاب (لوضوح دلالة الكل) كما تقدم بيانه (وخالف قوم) فى الجميع كما تقدم بيانه (وانما الاجمال فى مثل القرء) متردد بين الطهر والحيض لاشتراكه بينهما (والنور) صالح للعقل ونور الشمس

عنه الاجمال وسماه فى مبحث العام بالمقتضى بكسر الضاد ونفى عنه ثم العموم قال الزركشى وهو اضطراب تبع فيه ابن الحاجب ورد بانه لا يلزم من نفى عمومه ثبوت اجماله بدليل انتفائهما اذا دل دليل على بعض المقدرات أو كان متضح الدلالة بدون عموم وتقدم اجمال والحديث المذكور من هذا القبيل وهذا الرد صحيح بالنظر الى من لم يثبت اجماله ثم اما بالنظر الى من أثبت اجماله ثم كالزركشى والشارح فلا الا ان يقال انه أثبته ثم نظرا لذاته ونفاه هنا نظرا للقرينة اه والراد بما ذكره هو الكمال وقوله للقرينة أى وهى العرف وهو مؤثر فى نفى الاجمال كما تقدم فى حرمت عليكم أمهاتكم بل الاقتران بمطلق القرينة يمنع الاجمال كما أفاده ما تقدم فى اعتراض العضد تعريف ابى الحسين وما ذكره السعد عليه من الجواب ورده ولا يخفى ان ذلك الجواب الذى رده هو ما ذكره شيخ الاسلام بقوله الا ان يقال الخ فيكون مردودا فليتأمل نعم قد ذكر السعد الاعتراض الذى أشار اليه الزركشى ثم أجاب عنه بوجه آخر لا يتوجه عليه شئ مما ذكر حيث قال قوله ولا اجمال فى نحو رفع الخ فان قيل قد ذكر فى بحث عموم المقتضى انه مجمل وانه أقرب من تعميم المقدر قلت ذلك بطريق البحث والمجادلة وتقدير تسليم ان ليس المقدر أمرا متعينا وهذا على طريق التحقيق انتهى ويمكن ان يجاب أيضا عن الشارح بان كلامه ثم فى المقتضى من حيث هو مع قطع النظر عن خصوص الامثلة وكلامه هنا بالنظر لخصوص نحو هذا المثال مما ذكر معه المرجح وقد أشار السعد فى جوابه المذكور بقوله فيه وتقدير تسليم ان ليس المقدر أمرا متعينا الى انه مهما تعين المقدر أى ولو بنحو التبادر عرفا انتفى الاجمال فليتأمل (قوله لاصلاة الا بفاتحة الكتاب) قال شيخنا الشهاب هذا مساو لقوله لانكاح الابولى كما أشار اليه الشارح أى بقوله والكلام فيه الخ فكان اللائق ان يقتصر على أحدهما أو يذكرهما معا فى محل واحد انتهى وأقول تعدد الامثلة أبلغ فى الايضاح وفى دفع توهم قصر الحكم على بعضها والتفريق بينهما أبلغ فى الاهتمام بذلك اذ فيه اشارة الى ان كلا كانه مقصود مستقل (قوله لاشتراكه بينهما) قد يقال اطلاق الحكم باجمال المشترك لا يوافق القول بظهوره فى معنييه عند التجرد عن القرائن كما تقدم نقله عن الشافعى رضى الله عنه ولا جدوى له على القول بانه مع اجماله يحمل عليهما عند ذلك احتياطا كما تقدم نقله عن القاضى وانما قيدت بالاطلاق احترازا عما اذا لم يمكن الجمع بين معنييه كما تقدم فى محله وعما لو قامت قرينة ارادة أحد المعنيين فقط من غير تعيينه (قوله والنور صالح للعقل ونور الشمس) اقول فيه بحث لان الظاهر المتبادر ان اطلاقه على العقل على سبيل المجاز وعلى نور الشمس على سبيل الحقيقة وقد يشعر بذلك قول الشارح لتشابههما بوجه ولا اجمال بمجرد ثبوت معنى حقيقى ومعنى مجازى كما علم مما تقدم عن العضد بل هو ظاهر فى المعنى الحقيقى فان حمل على المجازى كان مؤولا كما تقدم ذلك ثم رأيت شيخنا الشهاب نظر فى كونه مجملا بعد ان جزم بانه مجاز فى العقل نعم ان ثبت غلبة المعنى المجازى ومرجوحية المعنى الحقيقى أمكن توجيه الاجمال لانه اذا تعارض المجاز الغالب والحقيقة المرجوحة يجرى خلاف مشى المصنف منه على الاجمال كما تقدم أول الكتاب لكن لا يخفى ان جريان ذلك فى نحو هذا المثال من أبعد البعيد ان لم يقطع بامتناعه وقد يوجه أيضا بان استعماله فى العقل مجاز مشهور والمجاز المشهور بمنزلة الحقيقة فيكون اللفظ بمنزلة المشترك وان

لم تصر الحقيقة مرجوحة فليتأمل (قوله لتشابههما بوجه) أقول فيه أمران الاول انه يتأمل موقع هذا التعليل فان صلاحية لفظ النور لهما ان كان بطريق الوضع لهما على وجه الاشتراك اللفظي أو المعنوي فاي موقع لاعتبار تشابههما وان كان بطريق الوضع لاحدهما والتجوز في الآخر للتشابه المذكور فيتوجه انه لا اجمال في اللفظ باعتبار معناه الحقيقي والمجازي كما تقدم عن العضد وغيره والثاني انه يتأمل أيضا وجه الاقتصار على العقل ونور الشمس مع عدم انحصار النور فيهما الا ان يكون الاقتصار على طريق التمثيل (قوله والجسم) أقول فيه نظر لان الظاهر ان الجسم من قبيل المتواطئ لان الظاهر انه موضوع للقدر المشترك بين الافراد وهو المركب من جزأين فصاعدا الى آخر ما تقرر بيانه في محله واطلاق جعل المتواطئ من قبيل المجمل محل نظر قوي ولما عد الامام في المحصول المتواطئ من المجمل ويوافقه قول المصنف الآتي في مسئلة تأخير البيان بخلاف المشترك والمتواطئ وبينه الشارح بقوله مما ليس له ظاهر رده الاصفهاني في شرحه فقال وهذا باطل يعني جعل اللفظ المتواطئ من الالفاظ المحكوم عليها بالاجمال حال كونه مستعملا في موضوعه لانه متى استعمل اللفظ المتواطئ في موضوعه وهو القدر المشترك لا يكون مجملا نعم اذا استعمل في غير موضوعه فان استعمل في مورد من موارده بخصوص ذلك المورد من غير تعيين كان مجملا انتهى وقال القرافي في شرحه ثم المتواطئ لا يكون مجملا وهو مستعمل في موضوعه الا باعتبار خصوصيات محاله لا باعتبار ما يستعمل فيه بل هو ظاهر انتهى ثم قال تنبيه زاد سراج الدين فقال المتواطئ يكون مجملا اذا أريد به معين قلت وفي المحصول لم يشترط ذلك بل أطلق والاطلاق صحيح لان الله تعالى اذا قال فتحرير رقبة صدق ان لفظ الرقبة ظاهر بالنسبة الى القدر المشترك مجمل بالنسبة الى خصوصيات الرقبات في أنواعها وأشخاصها ثم قال فالاجمال قسمان مانع من العمل وهو الذي ذكره سراج الدين وغير مانع وهو ما في المحصول والاطلاق أرجح لانه يشمل القسمين والتقييد يخرج أحد النوعين فكان مرجوحا ثم قال سؤال جعله المتواطئ مجملا اذا استعمل في موضوعه اذا أريد به أحد أنواعه أو أشخاصه مشكل لانه اذا أريد به ذلك لا يكون مستعملا في موضوعه انتهى ويمكن ان يدفع هذا بانه ليس المراد بارادة ما ذكر استعمال اللفظ فيه بل المراد استعمال اللفظ في الموضوع في ضمن معين ثم قال تنبيه الاصل في المتواطئ عدم الاجمال وان يحمل على مسماه المعنى الكلي حتى تدل قرينة على استعماله في أخص من مسماه والاصل في المشترك الاجمال حتى يبين فهما مشتركان انتهى وما أفاده قول الاصفهاني فان استعمل في مورد من موارده الخ وقول سراج الدين المتواطئ يكون مجملا اذا أريد به معين وقول القرافي حتى تدل قرينة على استعماله في أخص من مسماه من ان المتواطئ المستعمل في بعض افراده من حيث خصوصه مجمل فيه شئ لان المتواطئ المستعمل فيما ذكر مجاز وقد صرح العضد كابن الحاجب كما تقدم ذلك بان اللفظ الذي يراد به مجازه بين أو لم يبين ليس بمجمل ونقله الاصفهاني نفسه عن ابن الحاجب وأقره اللهم الا ان يستثنى مثل هذا من المجاز أو يحمل كلامهم على ان المراد باستعماله في مورد معين استعماله في موضوعه في ضمن مورد معين والوجه ان اجماله مخصوص بما اذا استعمل في موضوعه مرادا في ضمن فرد معين أو افراد معينة بخلاف ما اذا استعمل فيه من غير ملاحظة الافراد وما اذا أريد في ضمن فرد ما وما اذا استعمل في فرد معين أو افراد معينة فلا اجمال فيه حينئذ واعلم ان الصفي الهندي صرح بان

لتشابههما بوجه (والجسم)

نحو زيد مسمى به اثنان من المجمل حيث قال فى تفصيله والقول اما مفرد او مركب والمفرد اما علم كزيد المتردد بين الشخصين المسميين به الخ انتهى فعلم ان كلا من النص كزيد والمتواطئ كرجل قد يكون مجملا فاحفظه (قوله للسماء والارض لتماثلهما) قال شيخنا الشهاب أى فى الجسمية وهو التركيب من جزءين فصاعدا انتهى وقال شيخ الاسلام أى سعة وعددا انتهى وأقول فيه أمر ان نظير ما تقدم فى قوله لتشابههما بوجه وهذا وما قبله ذكره الغزالى وعبارته فى المستصفى اعلم ان الاجمال تارة يكون فى لفظ مفرد وتارة فى لفظ مركب الى أن قال اما اللفظ المفرد فقد يصلح لمعان مختلفة كالعين للشمس والذهب والفضة الناض والميزان وقد يصلح لمتضادين كالقرء للحيض والطهر وقد يصلح لمتشابهين بوجه ما كالنور للعقل ونور الشمس وقد يصلح لمتماثلين كالجسم للسماء والارض وقد يكون موضوعا لهما من غير تقدم وتأخر وقد يكون مستعارا من الآخر كقولك الارض أم البشر فان الام وضع للوالدة أولا وكذلك اسم المنافق والكافر والفاسق والصوم والصلاة فانه نقل فى الشرع الى معان ولم يترك المعنى الوضعى أيضا انتهى ولا يخفى انه لم يذكر التشابه والتماثل على وجه التعليل وان قوله وقد يكون مستعارا الخ يقتضى دخول الاجمال المجازات والمنقولات وان قوله قد يصلح لمتماثلين كالجسم للسماء والارض ظاهر فى ان تماثل السماء والارض ليس فى الجسمية كما فعله شيخنا (قوله ومثل المختار) انما كرر لفظ مثل فى هذا ليفيد ان المراد من هذا المثال لفظ المختار ونحوه كالمصار فى زيد مصار والبر مصار عامر ونه بعد الاعلال واحدة مع اختلاف معناه باختلاف التقدير لا خصوص لفظ المختار (قوله لتردده بين الفاعل والمفعول) انما صرح بتعليل هذا دون غيره لانه قد يخفى معنياه المتردد هو بينهما وقد يقال قد يخفى أيضا تردد النور بين العقل ونور الشمس ويجاب بأن تعدد معنى اللفظ باعتبار الصيغة الواحدة كثير مشهور بخلاف تعدد معناه باختلاف التقدير فانه مما تكثر الغفلة عنه وعن كون تعدد معناه باعتبار هذه الجهة فلذا خصه بالتنبيه عليه (قوله ويسرى الاجمال الخ) قال شيخنا العلامة قد مر فى مبحث العام ان العام المخصوص ولو بمبهم حجة فى الباقى أى يعمل به فيه ولا يخفى ان منه هذه الآية فكونها مجملة وحجة لا يخفى تناقضه فالصواب على القول بأن مثل هذه الآية مجمل ان تنفى حجيتها وتقييد الحجية بالعام المخصوص بمبين كما فعل ابن الحاجب وغيره فتأمل انتهى (وأقول) منشأ هذا الاعتراض عدم الفرق بين المجمل المذكور هنا كما أشار اليه الشارح بقوله ويسرى الاجمال والمبهم المذكور هناك كما عبر به المصنف هناك كقوله الا بعضهم من نحو اقتلوا المشركين الا بعضهم وتوهم اتحاد الاجمال والابهام وذلك ممنوع فان المبهم أعم من المجمل اذ قد يكون له ظاهر بخلاف المجمل وحينئذ فراد المصنف بالمبهم هناك ما لا تعين فيه مما له ظاهر كلفظ البعض كما مثل به الشارح هناك أى غير مراد به معين فى الواقع فحيث كان التخصيص بمجمل ومنه مبهم لا ظاهر له كما لو أريد بلفظ البعض معين فى الواقع أسقط الحجية لسريان الاجمال للمخصوص وهذا محمل ما هنا وحيث كان بمبهم بالمعنى المذكور لم يضر فى الحجية لان له ظاهرا يحصل الخروج عن العهدة بأقل مسماه وهذا محمل ما هناك ولهذا لما مثل الامام الرازى المجمل بواسطة تخصيصه بمجهول بما اذا قال عليه الصلاة والسلام فى قوله تعالى اقتلوا المشركين المراد منه بعضهم لا كلهم قال القرافى لابد أن يقال بعضهم معينا أى فى الواقع اما

صالح للسماء والارض لتماثلهما (ومثل المختار لتردده بين الفاعل والمفعول) باعلاله بقلب يائه المكسورة أو المفتوحة ألفا (وقوله تعالى أو يعفو) الذى بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولى وقد حمله الشافعى على الزوج ومالك على الولى لما قام عندهما (الا ما يتلى عليكم) للجهل بمعناه قبل نزول مبينه أى حرمت عليكم الميتة الخ ويسرى الاجمال الى المستثنى منه أى أحلت لكم بهيمة الانعام (وما يعلم تاويله الا الله والراسخون) فى العلم يقولون آمنا به لتردد لفظ الراسخون بين العطف والابتداء وحمله الجمهور على الابتداء لما قام عندهم

لو قال بعضهم من غير تعيين لم يكن مجملا بل يخرج عن العهدة بواحد لانه يصدق عليه انه بعض كسائر المطلقات انتهى وأما تمثيل السعد للمخصوص بمجمل بقوله هذا العام لم يرد به كل ما يتناوله أو اقتلوا المشركين الا بعضهم انتهى فيمكن حمله على ارادة البعض المعين فى الواقع فى مثاله الثانى والا فهو ممنوع ومعارض بكلام غيره كالقرافى وبما قررنا يظهر ضعف استدلال شيخنا الشهاب بتمثيل السعد على حقيقة الاشكال وذلك لان تمثيله مؤول أو ممنوع بتصريح غيره بخلافه والتمسك بمجرد ما قاله السعد ليس بأولى من التمسك بما قاله القرافى فليتأمل (قوله وعليه) أى على الابتداء ما قدمه المصنف فى مسئلة حدوث الموضوعات اللغوية الخ (لا يقال) كيف يكون ما قدمه مبنيا على هذا مع قوله فيما قدمه وقد يطلع عليه بعض أصفيائه لان مقتضى الابتداء ان احدا غيره تعالى لا يعلمه ومقتضى ما قدمه ان غيره قد يعلمه لقوله فيه وقد يطلع عليه الخ لانا نقول المنفى بمقتضى ما هنا العلم المعتاد لغيره تعالى بأن يكون لغيره تعالى طريق معتاد فى استعلامه والمثبت بمقتضى ما هناك العلم باطلاع الله تعالى على خلاف المعتاد فلا منافاة (قوله والجديد المنع لحديث خطبة حجة الوداع الخ) قد يقال حديث خطبة حجة الوداع عام وهذا الحديث خاص والخاص مقدم على العام تقدم أو تأخر فكان يتعين العمل بهذا الحديث الا ان يجاب بأن عموم حديث خطبة حجة الوداع محقق وخصوص هذا الحديث بالمعنى الذى يعارضه فيه ويقدم عليه غير معلوم لاجماله كما تقرر فلا يقوى على المعارضة والتخصيص فعملنا بالمحقق وتركنا المحتمل الا انه يعكر على هذا قول الشارح الآتى والرابع ظاهر فى العود الى الاحد اذ يكفى فى التخصيص ظهور الخاص فى معناه الا ان يمنع ظهوره فيما ذكر لكن روى أحمد وأبو يعلى مرفوعا للجار أن يضع خشبه على جدار غيره وان كره فان صح كان معينا للرجوع الى الاحد ولم يفد منع الظهور شيئا فليتأمل (قوله وقولك زيد طبيب ماهر الخ) عبارة الصفى الهندى وقد يكون بسبب جمع الصفات وارادفها بما يصلح ان يرجع الى كلها أو الى بعضها نحو قولك زيد طبيب أديب خياط ماهر فقولك ماهر يصح ان يكون راجعا الى الكل والى البعض فقط وذلك البعض يصح ان يكون هو الآخر أو غيره قال فان قلت هو ظاهر فى العود الى الكل عند البعض والى الاخير عند البعض الآخر وعلى التقديرين لا يتحقق الاجمال قلت أليس انه عند البعض مجمل غير ظاهر فى شئ منها وغرضنا انما هو بطريق الاجمال فى الجملة لا الاجمال المتفق عليه ثم الاجمال فى مثل هذا لازم على رأيهم أيضا اذا دل دليل على انه لا يرجع الى الكل أو الى الاخير انتهى فلينظر السؤال والجواب فى مثال المصنف وبالجملة فكلام الصفى هذا صريح فى انتفاء الاجمال عند من يقول بالعود الى الجميع ومن يقول بالعود الى الاخير فقط وفى ذلك تأييد لما قدمناه من نفى الاجمال عن المشترك عند من يحمله على معنييه ظهورا كالشافعى (قوله لتردد ماهر بين رجوعه الى طبيب الخ) أى لانه يحتمل ان يكون خبرا ثانيا لزيد وان يكون صفة للخبر وهو طبيب ولا مزية لاحد الاحتمالين على الآخر (قوله ويختلف المعنى باعتبارهما) أى فعلى الاول يكون المراد المهارة فى الطب وعلى الثانى يكون المراد المهارة مطلقا كما قال العضد لتردده بين المهارة مطلقا والمهارة فى الطب انتهى (قوله لتردد الثلاثة الخ) حاصله انه يحتمل ان التقدير أجزاء الثلاثة زوج وفرد ويحتمل ان التقدير صفات الثلاثة زوج

وعليه ما قدمه المصنف فى مسئلة حدوث الموضوعات اللغوية من ان المتشابه ما استأثر الله بعلمه (وقوله) عليه الصلاة والسلام فيما رواه الشيخان وغيرهما (لا يمنع أحدكم جاره أن يضع خشبة فى جداره) لتردد ضمير جداره بين عوده الى الجار والى الاحد وتردد الشافعى فى المنع لذلك والجديد المنع لحديث خطبة حجة الوداع لا يحل لامرئ من مال أخيه الا ما أعطاه عن طيب نفس رواه الحاكم باسناد على شرط الشيخين فى معظمه وكل منهما منفردا فى بعضه وخشبة فى الاول روى بالافراد منونا والاكثر بالجمع مضافا (وقولك زيد طبيب ماهر) لتردد ماهر بين رجوعه الى طبيب والى زيد ويختلف المعنى باعتبارهما (الثلاثة زوج وفرد) لتردد الثلاثة فيه بين جميع أجزائها وجميع صفاتها

وفرد فالثلاثة يحتمل ان الحكم عليها بهذا الحكم باعتبار اجزائها فلا يلزم اتصافها بالصفتين بل اتصاف اجزائها أى جزئيها بهما ويحتمل ان الحكم عليها باعتبار صفاتها فيلزم اتصافها بالصفتين مع استحالته وهذا كلام صحيح لا غبار عليه خلافا لما أشار اليه شيخ الاسلام حيث قال بعد ما مهده وبذلك علم انه كان الاولى ان يقول لتردد الثلاثة فيه بين اتصافها بصفتيها واتصاف اجزائها بهما انتهى بل ما عبر به الشارح اقعد لان المدعى اجماله لفظ الثلاثة ولا معنى لاجماله الا تردده بين ان يراد به الاجزاء وان يراد به الصفات واما تردد الثلاثة بين اتصافها واتصاف اجزائها فهو فرع عن هذا التردد فليتأمل (قوله وان تعين الاول نظرا الى صدق المتكلم) قد يقال هلا كانت استحالة اجتماع وصفى الزوجية والفردية واستحالة ثبوت الزوجية لها وبداهة ثبوت الفردية لها قرينة مقارنة دالة على الاحتمال الاول مانعة من الاحتمال الثانى فينتفى الاجمال عن هذا الكلام ويمكن ان يكون هذا وجه قول أبى زرعة والبرماوى فى عده هذا المثال من المجمل نظر لا يخفى وأما ما دفع به المحشيان هذا النظر فلا يخفى ما فيه وعندى انه غير دافع له فليتأمل وقد يتعسف فى دفعه بأنه لما كان الكلام قد يكون صدقا وقد يكون كذبا وقد يقصد المتكلم المعنى الكاذب لاعتقاد اوغيره لم تعد هذه القرينة قرينة دافعة للاجمال فليتأمل (قوله والثانى مقترن بمفسره) أى وان تأخر عنه فى النزول وكأنه لا يعد مثل هذا الفاصل الواقع بينهما مانعا من الاقتران وفى هذا الكلام دلالة على ان الاقتران بالمفسر مانع من الاجمال وهو موافق لما تقدم عن العضد فى المشترك ومؤيد للنظر السابق فى مثال الثلاثة زوج وفرد وكان الاول يمنع الاقتران نظرا لتأخر النزول بل والفصل بينهما بناء على ان مثل هذا الفصل مانع من الاقتران وهو الظاهر أو ينظر الى حالته قبل نزول المبين كما قال الشارح فيما تقدم للجهل بمعناه قبل نزول مبينه ويحتمل ان المراد أنه مجمل عند داود أيضا وانه انما يمنع وقوع المجمل غير مبين لا مطلقا (قوله فان تعذر حقيقة) قال شيخنا من تسمية المعنى باسم اللفظ انتهى وكأنه يعرب به حالا أى حال كونه حقيقة لا مجازا أى معنى حقيقيا لا مجازيا فان المسمى الشرعى قد يكون حقيقة وقد يكون مجازا اذ المجازات قد تكون شرعية ويمكن ان يراد بالحقيقة هنا نفس الامر أى فان تعذر المسمى الشرعى بحسب الحقيقة ونفس الامر وان يجعل تمييزا محولا عن الفاعل أى فان تعذرت حقيقة المسمى الشرعى أى المسمى الشرعى بنفسه (قوله فيرد اليه بتجوز) لا يخفى ان المناسب لمقابلة هذا بقوله أو مجمل الخ رجوع ضمير يرد للفظ اذ المجمل من أقسامه أى يرد اللفظ الى المسمى الشرعى بتجوز بان يحمل على معنى شرعى مجازى وأيضا فلو رجع للمسمى الشرعى صار التقدير فيرد المسمى الشرعى الى المسمى الشرعى بتجوز ولا معنى له نعم يمكن تخلف يرد من الضمير بحمله على التمام والتقدير فيحصل الرد أى رد اللفظ اليه بتجوز (قوله بان يقال كالصلاة) قال شيخنا الشهاب يعنى اطلقت فى الحديث وأريد بها هذا المعنى اذ لو كان من التشبيه البليغ على حذف الاداة لكان مدخولها حقيقة وليس استعارة لذكر الطرفين انتهى (وأقول) قوله وأريد بها هذا المعنى أى مشابه الصلاة فمعنى قوله الطواف بالبيت صلاة الطواف بالبيت مشابه للصلاة وقوله وليس استعارة الخ هذا قول الجمهور فى نحو زيد اسد وذهب بعضهم ونقل عن المحققين الى جواز حمله على الاستعارة كما بسطنا الكلام فيه عند

وان تعين الاول نظرا الى صدق المتكلم به اذ حمله على الثانى يوجب كذبه والاصح وقوعه) أى المجمل (فى الكتاب والسنة) للامثلة السابقة منهما ونفاه داود ويمكن ان ينفصل عنها بان الاول ظاهر فى الزوج لانه المالك للنكاح والثانى مقترن بمفسره والثالث ظاهر فى الابتداء والرابع ظاهر فى عوده الى الاحد لانه محط الكلام (و) الاصح (أن المسمى الشرعى) للفظ (أوضح من) المسمى (اللغوى) له فى عرف الشرع لان النبى صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فيحمل على الشرعى وقيل لا فى النهى وقال الغزالى هو مجمل والآمدى يحمل على اللغوى (وقد تقدم) ذلك فى مسئلة اللفظ اما حقيقة أو مجاز وذكر هنا توطئة لقوله (فان تعذر) أى المسمى الشرعى للفظ (حقيقة فيرد اليه بتجوز) محافظة على الشرعى ما أمكن (أو) هو (مجمل) لتردده بين المجاز الشرعى والمسمى اللغوى (أو يحمل على اللغوى) تقديما للحقيقة على المجاز (أقوال) اختار منها المصنف فى شرح المختصر كغيره الاول مثاله حديث الترمذى وغيره الطواف بالبيت صلاة الا ان الله أحل فيه الكلام تعذر فيه مسمى الصلاة شرعا فيرد اليه بتجوز بان يقال كالصلاة باعتبار الطهارة والنية ونحوهما

أو يحمل على المسمى اللغوى وهو الدعاء بخير لاشتمال الطواف عليه فلا يعتبر فيه ما ذكر أو هو مجمل لتردده بين الامرين (والمختار أن اللفظ المستعمل لمعنى تارة ولمعنيين ليس ذلك المعنى أحدهما)

قوله فى أول الكتاب منهلا يروى ويمير (قوله أو يحمل على المسمى اللغوى وهو الدعاء بخير) أى بأن يجعل المراد منه هو المعنى اللغوى (وأقول) ظاهره انه اذا حمل على ذلك كان حقيقة وقد يتوقف فى ذلك بان الطواف ليس دعاء وان كان قد يصاحبه فاطلاق الصلاة بالمعنى اللغوى على الطواف من اطلاق اسم الشئ على ما يصاحب ولو فى الجملة ذلك الشئ ومثل ذلك مجاز لا حقيقة فلا يصدق قوله تقديما للحقيقة على المجاز اللهم الا أن يكون المراد ان معنى قوله صلاة انه يصاحب الصلاة بالمعنى اللغوى وعلى هذا فقد يجعل على حذف المضاف أى ذو صلاة بمعنى انه مصاحب لها فلم يخرج الصلاة عن معناها اللغوى وان كان فى حملها على الطواف مسامحة ثم رأيت شيخنا العلامة أورد الاشكال ثم أجاب بما فيه نظر فليتأمل (قوله والمختار ان اللفظ المستعمل لمعنى تارة الخ) أقول فيه أمران الاول ان هذه المسئلة يشملها ما سبق اذ لا فرق فى كل من الشيئين اللذين يتردد المجمل بينهما بين ان يكون معنى واحدا أو أكثر وانما أفردها المصنف بالذكر نظرا لمقابل المختار النافى للاجمال نظرا لترجيح الحمل على المعنيين نظرا الى انه أكثر فائدة ولان المسئلة ليست مشروطة بسبق تقرر المعنى والمعنيين لذلك اللفظ كما هو المتبادر من فرض ما سبق بل يكفى فيها احتمال اللفظ لذلك * والثانى ان شيخنا العلامة قال اذا تاملت تقرير الشارح لمعنى الكلام ظهر لك ان صواب العبارة ان يقول ان اللفظ المتردد بين معنى تارة ومعنيين الخ اذ اللفظ المذكور لم يتحقق له سبق استعمال فيما ذكر بل ليس فيه الا هذا ان الاحتمال الان انتهى (وأقول) قد تقرر فى المنطق الموسوم بانه معيار العلوم ان ثبوت أمر لآخر له كيفية فى الواقع من الامكان وغيره تسمى تلك الكيفية مادة القضية والصورة المعقولة منها فى القضية المعقولة واللفظ الدال عليها فى القضية الملفوظة تسمى جهة القضية فان اشتملت القضية على البيان سميت موجهة والا سميت مهملة من حيث الجهة ثم الجهة ان وافقت المادة كانت القضية صادقة والا فكاذبة وحينئذ فلنا ان نجعل جهة النسبة فى قول المصنف المستعمل هو الامكان غاية الامر انه لم يبين فتكون القضية المشار اليها بتلك النسبة مهملة من حيث الجهة واهمال القضية من حيث الجهة لا يخرجها عن مادتها فى الواقع كما هو معلوم مقرر وعلى هذا فالمعنى ان اللفظ الذى يمكن استعماله بمعنى الخ وهذا لا يقتضى وجود الاستعمال بالفعل كما فى قولك زيد كاتب بالامكان فانه لا يقتضى وجود الكتابة بالفعل غاية الامر ان هذه القضية موجهة والقضية فيما نحن فيه مهملة من حيث الجهة لكن اهمالها كذلك لا يخرجها عن مادتها فى الواقع وبهذا يظهر لك ان قول الشيخ ظهر لك ان صواب العبارة الخ المقتضى ان عبارة المصنف غير صواب ممنوع بالقواعد المقررة وانه لا منشأ لامثال ذلك الاعتراض الا اهمال مراعاة تلك القواعد والجرى على المألوف بين الناس فتامل لا يقال لفظ المستعمل وصف لانه اسم مفعول وحقيقته الحال كما قرره المصنف فيما سبق فى اسم الفاعل وحمله على معنى الامكان ينافى ذلك لانا نقول هذا غلط واضح فان المحمول ههنا على الامكان ليس اسم المفعول بل نسبته الى الذات وفرق كبير بينهما فالمعنى ان اللفظ الذى يمكن ان يتصف بالاستعمال بالفعل فى معنى تارة الخ لا يقال لم يحصل بذلك الخلاص عن الاشكال لان الاستعمال غير متحقق حال التكلم اى تكلم المصنف لانا نقول ليس المراد بالحال فى قولهم الوصف حقيقة

فى الحال حال التكلم بل حال التلبس كما قرر ذلك المصنف فيما سبق وبسطنا تقريره وتأييده وتوضيحه ورد ما أطال به الشيخ هناك فراجعه وكفاك حجة قاطعة على صحة ما قلنا ما صرح به أئمة المنطق من ان نحو زيد كاتب قد تكون مادته الامكان مع ان المحمول فيه اسم فاعل وهو حقيقة فى الحال فاحفظ ذلك (قوله على السواء) قال شيخنا الشهاب متعلق بمستعمل أو حال من تارة وتارة انتهى وقوله وقد أطلق أى استعمل قال شيخنا الشهاب حال من ضمير استعمل انتهى (قوله والتقييد بقوله ليس الخ مما ظهر له كما قال) قال شيخ الاسلام وظاهره ان المراد بآخره قوله ويوقف الآخر وعليه قد يقال كيف يصح ذلك مع قول الشارح وقيل يعمل به أيضا فانه يقتضى ان غير المصنف قال ذلك أو بعضه ويجاب بانه أراد ان الجزم بتقييده ذلك مع ما بعده مما ظهر له من فحوى كلام القوم فلا ينافيه ان لغيره فيه كلاما يخالفه انتهى (وأقول) لا يخفى ان قضية قوله ويوقف الآخر مع حكاية الشارح مقابله ان الاختلاف فى وقف الآخر والعمل به ثابت فى كلامهم وثبوت هذا الاختلاف فيه يتضمن ان العمل بالاول الذى هو احد المعنيين ثابت فيه أيضا اذ من أبعد البعيد ان يختلفوا فى المعنى الآخر هل يوقف أو يعمل به ويسكتوا عن المعنى الاول أو يذكروا فيه خلاف العمل مع دخوله على كل تقدير وهذا الصنيع صريح فى تقييد مسئلة الاجمال فى كلامهم بما اذا لم يكن ذلك المعنى احد المعنيين وقضية ذلك ان المصنف أخذ تقييد احدى المسئلتين من الاخرى ومثل هذا لا يناسبه ان يقال فيه انه مما ظهر له ولا أن يقال الظاهر انه مرادهم فالاشكال قوى وفى جواب الشيخ ما فيه والظاهر انه مرادهم أيضا أى كما انه ظهر له (قوله بناء على ان النكاح مشترك بين العقد والوطء) احتراز عن القول بانه حقيقة فى أحدهما مجاز فى الآخر فلا اجمال فيه بل هو من الظاهر كما علم مما سبق (قوله استفيد منه معنى واحد) قال شيخنا الشهاب فيه نظر ولو عكس كان أظهر انتهى وقد بسط شيخ الاسلام تقرير هذا الاشكال وجوابه فليراجع وقال الكمال ما نصه والمعنى الواحد المستفاد هو الوطء الذى هو وصف للمحرم فعلا أو تمكينا والمعنيان هما عقده النكاح لنفسه وعقده لغيره والقدر المشترك بينهما مطلق العقد انتهى وحاصله ان الوطء فعلا وتمكينا لما اتحد متعلقه فان متعلق الواطئية والموطوئية واحد وهو المحرم عد معنى واحدا والعقد لما تعدد متعلقه فانه تارة يكون لنفسه وتارة يكون لغيره عد معنيين وفيه نظر لان المحذور السكون متزوجا والسكون مزوجا ومتعلقهما واحد وهو المحرم غاية ما فى الباب ان الثانى يتعلق بغيره أيضا ولا دخل لذلك فى المحذورية ولا منع له من اتحاد متعلقها كما ان الواطئية تتعلق بغيره ولم يمنع تعلقها به اتحاد المتعلق عندكم ويمكن ان يفرق بان الغرض بالذات من التزويج لما رجع الى الغير كان منظورا اليه بالذات بخلاف الغرض بالذات من الوطء فانه غير راجع الى الغير فلذا نظروا اليه فى الاول دون الثانى حتى عدوا المعنى فى الاول دون الثانى (قوله أى بان تعقد لنفسها أو تاذن لوليها فيعقد لها ولا يجبرها وقد قال بعقدها لنفسها أبو حنيفة) أقول يحتمل ان يكون مراده ان المعنى الواحد الذى يستعمل فيه اللفظ تارة هو عقدها لنفسها والمعنيان اللذان يستعمل فيهما تارة أخرى وذلك المعنى أحدهما ان تعقد لنفسها أو تاذن لوليها ويحتمل ان يكون مراده ان المعنى الواحد ان تاذن لوليها وان المعنيين ان تاذن لوليها أو تعقد لنفسها ويؤيد

تارة أخرى على السواء وقد اطلق (مجمل) لتردده بين المعنى والمعنيين وقيل يترجح المعنيان لانه اكثر فائدة (فان كان) ذلك المعنى (احدهما فيعمل به) جزما لوجوده فى الاستعمالين (ويوقف الآخر) للتردد فيه وقيل يعمل به ايضا لانه اكثر فائدة والتقييد بقوله ليس الخ مما ظهر له كما قال والظاهر انه مرادهم ايضا مثال الاول حديث مسلم لا ينكح المحرم ولا ينكح بناء على ان النكاح مشترك بين العقد والوطء فانه ان حمل على الوطء استفيد منه معنى واحد وهو ان المحرم لا يطأ ولا يوطأ اى لا يمكن غيره من وطئه وان حمل على العقد استفيد منه معنيان بينهما قدر مشترك وهو ان المحرم لا يعقد لنفسه ولا يعقد لغيره ومثال الثانى حديث مسلم الثيب احق بنفسها من وليها اى بان تعقد لنفسها او تاذن لوليها فيعقد لها ولا يجبرها وقد قال بعقدها لنفسها ابو حنيفة وكذلك بعض اصحابنا لكن اذا كانت فى مكان لا ولى لها فيه ولا حاكم

الاول مافى بعض النسخ مماصورته هكذا أي بان تعقد نفسها أو بان تعقد لنفسها أو تاذن
لوليها انتهى ويبعده انه يلزم عليه ان يكون عقدها لنفسها أمرا معلوما محقق الثبوت واذنها
لوليها مع عقده لها غير معلوم وغير محقق الثبوت مع ان العكس أولى كما لايخفى ومع ان جواز
عقدها لنفسها انما هو عند أبي حنيفة فيحتاج الى بناء التمثيل على الاحتمال والفرض وهو كاف
في التمثيل ومن هنا يعلم ان قول الشارح وقد قال بعقدها لنفسها أبو حنيفة لايتوقف عليه صحة
التمثيل وانما ذكره لزيادة الفائدة وكون صحة التمثيل عليه أبلغ فليتأمل (قوله ونقله يونس)
اعترض عليه بان الذي نقله يونس انما هو أنها تولي أمرها امرأ يزوجها وأما تزويجها نفسها فانما
هو وجه حكاه الماوردي انتهى وقد يجاب بان ذلك مراد الشارح وان تسمح في التعبير أو انه
اطلع على نقل عن يونس يوافق ماذكره عنه والمسئلة مبسوطة محررة في كتب الفروع فلتراجع
منها (قوله البيان اخراج الشئ) أي من قول أو فعل من حيز الاشكال الى حيز التجلي أي من
حال اشكاله وعدم فهم معناه الى حال اتضاح معناه وفهمه بنصب مايدل عليه من حال أو قال
وفي العضد وغيره البيان يطلق على فعل المبين وهو التبيين كالسلام والكلام للتسليم والتكليم
واشتقاقه من بان اذا ظهر وانفصل وعلى ماحصل به التبيين وهو الدليل وعلى متعلق التبيين
ومحله وهو المدلول وبالنظر الى المعاني الثلاثة اختلف تفسير العلماء له فقال الصيرفي بالنظر الى
الاول وهو الاخراج من حيز الاشكال الى حيز التجلي والوضوح وأورد عليه ثلاثة اشكالات
أحدها البيان ابتداء من غير تقرر اشكال بيان وليس ثم اخراج من حيز الاشكال ثانيها ان لفظ
الحيز في الموضعين مجاز والتجوز في الحد لايجوز ثالثها ان التجلي هو الوضوح بعينه فيكون
مكررا زاد العضد ولايخفى انها مناقشات واهية انتهى أي لان البيان ابتداء من غير سبق
اشكال لايسمى بيانا في الاصطلاح وان سمي به لغة والكلام في الاصطلاح وان اصطلح أحد على
تسميته بيانا فلا مشاحة فيه ولايضرنا وأن التجوز في الحد لايمتنع مطلقا بل يجوز عند وضوح
المعنى وفهم المراد كما تقرر في محله ولعل استحالة ثبوت الحيز للمعاني كالاشكال والاتضاح قرينة
على المقصود وان زيادة لفظ آخر كالتفسير لماقبله لزيادة الوضوح المقصود في التعاريف لايعد
تكرارا فقول الشارح بمعنى التبيين اشارة الى ان له معاني أخر وقوله فالاتيان بالظاهر الخ دفع
للاشكال الاول ومتابعة المصنف للصيرفي مع الاطلاع قطعا على هذه الاشكالات فانها
مذكورة حتى في المختصر لعدم اعتداده بها واسقاط لفظ الوضوح لعدم الحاجة اليه وزاد
الشارح معناه تفسير التجلي لانه أوضح منه (قوله فالاتيان بالظاهر من غير سبق اشكال الخ)
قال شيخنا الشهاب أي فهذا الظاهر لامجمل ولامبين وفيه نظر اذ لاواسطة وجواب الحاشية
ضعيف انتهى (وأقول) هذا النظر مدفوع ولا اشكال في اثبات الواسطة فانه أمر اصطلاحي
لامشاحة فيه وجواب الحاشية صحيح قوي موافق لقول العضد السابق ولايخفى انها مناقشات
واهية ولما تقدم في بيانه على أن هذا الكلام من الشيخ غير ملاق لمانحن فيه اذ كلامنا
في البيان بمعنى التبيين وكلامه في المبين وفرق عظيم بينهما ولهذا قال العضد كما تقدم والمبين
نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة ثم قال وقد يكون فيما سبق له اجمال وهو ظاهر وقد يكون
ولم يسبق له اجمال كمن يقول ابتداء والله بكل شئ عليم انتهى مع قوله السابق آنفا ولايخفى

ونقله يونس بن عبد الاعلى عن الشافعي رحمه الله

(البيان)

بمعنى التبيين (اخراج الشئ من حيز الاشكال الى حيز التجلي) أي الاتضاح فالاتيان بالظاهر من غير سبق اشكال لايسمى بيانا

انها

انها مناقشات واهية الدال على ان الاتيان بالظاهر ابتداء ليس بيانا اصطلاحا واعلم ان المبين بكسر الياء كما ضبطه بذلك صاحب النقود وفى ترجمة ابن الحاجب بقوله البيان والمبين (قوله وانما يجب البيان لمن أريد فهمه اتفاقا) أقول فيه أمور * أحدها قال الاصفهانى فى شرح المحصول بعد ما بين ان الامام تبع فى هذا صاحب المعتمد وفيه نظر من وجهين أحدهما ان ماذكره صاحب المعتمد وهو اذا أريد من شخص فعل ما يجب بيان ذلك الفعل له والا يلزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل هذا يستقيم على أصل أبى الحسين فانه يمنع تكليف ما لا يطاق وأما على أصل المصنف وهو القول بتجويز التكليف بالمحال فلا انتهى وبه يشكل دعوى المصنف الاتفاق اللهم الا أن يتكلف حمله على اتفاق المانعين تكليف ما لا يطاق ولا يخفى ما فيه ولك ان تقول انما يتوجه الاشكال على المصنف لو قال انما يجب لمن كلف لكنه انما قال لمن أريد فهمه ومن أراد الله فهمه يستحيل عدم البيان له والا تخلف المراد وهو محال فلا اشكال عليه فليتأمل نعم لما قال الاسنوى يجب بيان المجمل لمن أراد الله تعالى فهمه لان تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال انتهى قال ابن جماعة فى هذا التعبير قصور والمطابق لما يأتى فى آخر التعليل ان يقول لمن أوجب الله تعالى عليه ان يفهم انتهى واذا عللنا ما قاله المصنف بما قلنا لم يبق عليه اشكال مطلقا ثم ذكر الاصفهانى الوجه الثانى بما ينبغى الوقوف عليه * الامر الثانى قال المصنف فى شرح المنهاج بعد ما شرح قوله انما يجب لمن أريد فهمه للعمل كالصلاة أو الفتوى كاحكام الحيض ما نصه هذا ما ذكره المصنف تبعا للامام والامام تبع فيه أبا الحسين وفيه نظر من وجهين أحدهما اطلاق قوله يجب البيان لمن أريد فهمه يشعر بانه يجب على الله تعالى وهذا انما يقوله المعتزلة فهى عبارة رديئة والاولى التعبير بان البيان لمن أريد فهمه لا بد من وقوعه والثانى ان فيه اشعارا بانه لا يجب على النساء تحصيل العلم بما كالحيض وليس كذلك بل الرجال والنساء سواء فى ذلك انتهى والوجه الاول وارد على عبارته هنا * الامر الثالث ان ما ذكره من الوجوب ينافى قوله الآتى تاخير البيان عن وقت الفعل غير واقع وان جاز لان وجوب البيان ينافى جواز تاخيره عن وقت الفعل ويمكن ان يجاب بوجهين أحدهما ما سبق من ان الوجوب هنا باعتبار ارادة الفهم لاستحالته من غير بيان وأما عدم الوجوب الذى تضمنه ما سيأتى فهو باعتبار جواز تكليف ما لا يطاق والثانى بناء الوجوب هنا على عدم جواز تكليف ما لا يطاق كما أفاده ما تقدم عن الاصفهانى ويوافقه ان المصنف فى شرح المنهاج علل الوجوب بان تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بما لا يطاق بخلاف عدم الوجوب المفهوم مما سيأتى فانه مبنى على جواز ما ذكر كما صرح به الشارح فيما سيأتى نعم قد يستبعد الوجه الاول بان الظاهر ان مراده بمن اريد فهمه من اريد تكليفه بالفهم بالذات او التبع لتوقف المكلف به عليه بدليل انه فى شرح المنهاج عبر بقوله يجب البيان لمن اريد فهمه لان تكليفه بالفهم بدون البيان تكليف بالمحال انتهى وقد يدفع الاستبعاد والاستدلال بان هذه مسئلة اخرى غير ما فى شرح المنهاج كما قد يشعر بذلك تعليل الشارح وعدول عما علل به فى شرح المنهاج (فان قيل) يمكن ان يجاب ايضا بان وجوب البيان انما ينافيه جواز ترك البيان لا جواز تاخيره لان تاخير البيان غير تركه (قلت) لا يخفى بعد هذا لان تاخير البيان عن وقت الفعل الذى

(وانما يجب) البيان (لمن اريد فهمه) المشكل (اتفاقا) لحاجته اليه بان يعمل به او يفتى به بخلاف غيره (والاصح انه) اى البيان (قد يكون بالفعل) كالقول وقيل لا لطول زمن الفعل فيتاخر البيان به مع امكان تعجيله بالقول وذلك ممتنع

كلف به ترك البيان فى الوقت الذى كلف فيه بالفهم فليتأمل (قوله قلنا لانسلم امتناعه) اعترضه الكمال بان فيه اجحافا فى اختصار الجواب بالنسبة الى ما فى عبارة المختصر وبين ذلك (وأقول) جوابه ان هذا الاجحاف لايضر ولا يترتب عليه خلل لان ماذكره الذى هو الوجه الرابع فى المختصر يغنى عن بقية الوجوه مع الاختصار فراجعه وتامله تعرفه ومن هنا قد يقال انه على هذا مما لا يعد اجحافا مطلقا لان الاختصار من غير خلل لا يكون اجحافا (قوله والاصح ان المظنون يبين المعلوم) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب أى المظنون المتن كخبر الآحاد دون الدلالة وكذا الكلام فى المعلوم انتهى (وأقول) وجه ما قاله ان المعلوم الدلالة لاخفاء فيه ليحتاج للبيان أوليتصور بيانه بالمظنون بل هو أوضح من المظنون فلا يتصور بيانه به * الثانى قال الكورانى هذا ظاهر كلام الامام فى المحصول والتحقيق فى هذا المقام ان المبين ان كان عاما أو مطلقا فيشترط ان يكون بيانه أقوى لانه يرفع العموم الظاهر والاطلاق وشرط الرافع ان يكون أقوى وأما المجمل فلا يشترط ان يكون بيانه أقوى بل يحصل بادنى دلالة لان المجمل لما كان محتملا للمعنيين على السواء فاذا انضم الى احد الاحتمالين أدنى مرجح كفاه انتهى (وأقول) اما أولا فما نقله عن ظاهر كلام المحصول نقله صاحب الاحكام عن أبى الحسين فى المعتمد ثم اختاره وتبعه ابن الحاجب وقال انه التحقيق وأما ثانيا فقد فرض الكلام فى أعم من بيان المجمل مع ان كلام المصنف هنا انما هو فى بيان المجمل كما هو ظاهر وأما ثالثا فجواب ما استند اليه فيما قال انه التحقيق ان متعلق البيان هو المدلول وهو ظنى فيهما (قوله والاصح ان المتقدم وان جهلنا عينه الخ) أقول فيه أمور * الاول قال شيخ الاسلام أى والمقارن فيما يظهر وانما تركوه لقلته وخفاء تصويره انتهى (قلت) وفيه نظر لانه ان أريد المقارن للبيان الآخر بان يقارن البيانان سواء قارنا المبين أيضا أم تأخرا عنه ففيه انهما اذا تقارنا لم يمكن تعيين احدهما لكونه البيان حتى يصح اتصاف الآخر بانه مقارن للبيان اذ الحكم على احدهما بعينه بانه للبيان من التحكم المحض وايضا فالحكم بان المقارن هو البيان مناف للحكم بانه مقارن للبيان ثم هذا ظاهر اذا وجد تقارن حقيقة كأن كان المبين الامر بالضرب فقال اضربوا واضرب به باليد مقارنا الضرب به باليد بحيث كان زمان القول بقدر زمان ضربه باليد اما لو قارن احدهما بعض الآخر كان امر فى المثال الآتى فى المتن بطواف واحد عند شروعه فى الطوافين فهل هو من باب تقدم القول حتى يكون البيان هو القول عند ابى الحسين ايضا فى قسم الاختلاف الآتى او امر بطواف واحد مع آخر اجزاء الطوافين فهل من باب تقدم الفعل حتى يكون الفعل هو البيان عند ابى الحسين فيما ذكر فيه نظر ولا يبعد ان الامر كذلك ويبقى ما لو قارن القول اثناء الفعل كان قارن مجموع آخر الطواف الاول وأول الطواف الثانى او وقع بينهما فليتامل فيه على قول ابى الحسين وان اريد المقارن للمبين بان قارن احدهما المبين وتاخر الآخر عنه ففيه ان هذا داخل فى المتقدم اذ المراد به المتقدم على البيان الآخر وهذا كذلك فعبارتهم شاملة له فلا حاجة الى زيادته والتردد فيه فليتامل * والثانى انه قد يستشكل ثمرة هذا الخلاف فى القسم الاول فان الغرض فيه اتفاقهما فى البيان فلا تفاوت بين كون البيان هو الاول دون الثانى وعكسه الا ان يجاب بان تعلق التكليف تعلق الزام انما يكون بعد البيان فاذا مضى بعد الاول من البيانين زمن

قلنا لا نسلم امتناعه (و) الاصح (ان المظنون يبين المعلوم) وقيل لالانه دونه فكيف يجعل فى محله حتى كأنه المذكور بدله قلنا لوضوحه (و) الاصح (ان المتقدم) وان جهلنا عينه من القول والفعل

المتفقين فى البيان (هو البيان) أى المبين والآخر تاكيد له وان كان دونه فى القوة وقيل ان كان كذلك

فهو البيان لان الشئ لا يؤكد بما هو دونه قلنا هذا فى التاكيد بغير المستقل اما بالمستقل فلا الا ترى ان الجملة تؤكد بجملة دونها (وان لم يتفق البيانان) القول والفعل كان زاد الفعل على مقتضى القول (كما لو طاف) صلى الله عليه وسلم (بعد) نزول آية (الحج) المشتملة على الطواف (طوافين وأمر بواحد فالقول) أى فالبيان القول (وفعله) صلى الله عليه وسلم الزائد على مقتضى قوله (ندب أو واجب) فى حقه دون أمته (متقدما) كان القول على الفعل (أو متأخرا) عنه جمعا بين الدليلين (وقال أبو الحسين) البصرى البيان هو (المتقدم) منهما كما فى قسم اتفاقهما أى فان كان المتقدم القول فحكم الفعل كما سبق أو الفعل فالقول ناسخ للزائد منه قلنا عدم النسخ بما قلناه أولى ولو نقص الفعل عن مقتضى القول كان طاف واحدا وأمر باثنين فقياس ما تقدم لنا ان البيان هو القول ونقص الفعل عنه تخفيف فى حقه صلى الله عليه وسلم تاخر الفعل أو تقدم وقياس ما تقدم لابى الحسين البصرى ان البيان المتقدم فان كان القول فحكم الفعل كما سبق أو الفعل فازاده

٦ ١ ب ت القول عليه مطلوب بالقول * (مسئلة تاخير البيان) لمجمل أو ظاهر لم يرد ظاهره بقرينة ما سياتى (عن وقت الفعل

يمكن فيه الفعل فان قلنا البيان هو الاول استقر التكليف او الثانى فلا والثالث ان قوله وقيل ان كان أى الآخر كذلك اى دونه أى دون المتقدم فى القوة فهو أى الآخر البيان لم يفصح فيه عن ان الاول حينئذ تأكيد للآخر فيلزم تقدم التأكيد أولا وحينئذ فاما ان يجعل بيانا أيضا فينافى قوله فهو البيان أولا فيلزم ان يكون لغوا وقد يلتزم الاول ويجوز تقدم التأكيد وقد ذكر بعض النحويين فى تكرير ما الحجازية ان الاولى تاكيد للثانية والرابع انهم سكتوا عما لو كان البيانان المختلفان قولين كما لو أمر عليه الصلاة والسلام بعد نزول آية الحج مرة بطواف وأخرى باكثر أو فعلين كما لو فعل بعد نزولها فى احدى حجتيه طوافا وفى الاخرى أكثر ودلت القرينة على ان الاتيان بالاكثر لاجل الحج فيحتمل فى القولين أن ينظر الى كونهما عاما وخاصا أو مطلقا ومقيدا الى غير ذلك ويعمل بمقتضى القواعد فيما ذكر كان تساويا ولم يمكن الجمع فان تأخر الاكثر كان موجبا الزيادة أو الاقل كان ناسخا للزيادة كما فى غير البيان ويحتمل خلافه ومنه أن يحمل الواحد على الاقل والاكثر على الاكمل وأما الفعلان فقد اختلفوا فى وقوع التعارض فيهما فجزم فى المختصر والمنهاج بانهما لا يتعارضان لانه يجوز أن يكون الفعل فى وقت واجبا وفى غيره بخلافه لان الافعال لا عموم لها قال الزركشى لكن حكى جماعة قولا بحصول التعارض وطلب الترجيح من خارج كما اتفق فى صلاة الخوف ولهذا رجح الشافعى منها ما هو أقرب لهيئة الصلاة ورجح غيره الاخير وقال الشيخ ولى الدين ليس الترجيح هنا بمعنى الغاء الآخر فان جميع الهيآت الواردة فى ذلك يجوز العمل بها والترجيح انما هو فى الافضلية وليس الكلام فيه فيحتمل فيما لو وقعا بيانا أن يجرى فيهما ذلك أو بعضه ويحتمل ان البيان هو الاول وأما الثانى فان كان هو الاقل فهل هو ناسخ لزيادة الاول فى حقه فقط أو فى حقه وحق غيره أو مبين لان المراد به الكمال لانه أهون من النسخ أو لان الاكثر فى الفرض وان النفل يكفيه واحد لان الحجة الثانية نفل فيه نظر وان كان هو الاكثر فهل يحمل على زيادة الواجب فى حقه فقط أو فى حقه وحق غيره او على الكمال فيه نظر وقياس قول المصنف وفعله ندب أو واجب أى فى حقه دون أمته ان الزيادة هنا مندوب بها أو واجبة عليه دون أمته فليتأمل (قوله المتفقين فى البيان) أى بان لم يزد أحدهما على مقتضى الآخر كما يؤخذ من كلام الشارح الآتى فيما اذا لم يتفقا (قوله فالقول أى فالبيان القول) قال شيخنا الشهاب قوله القول قدره لحصر البيان فيه انتهى (وأقول) ظاهر هذه العبارة ان الاول من الطوافين ليس بيانا ولا مؤكدا له بل أتى به لمحض الامتثال ويحتمل أن يقال انه مؤكد له وهو ظاهر فى تاخره (قوله الزائد على مقتضى قوله) هو صادق بالاول وبالثانى لكن الاليق حمله على الثانى ليكون الاول هو ركن الحج لانه الاليق بحال النبى من المبادرة لما يتعلق بالعبادة المتلبس بها (قوله كما فى قسم اتفاقهما) قال شيخنا الشهاب الاضافة بيانية (اقول) أو من اضافة الاعم الى الاخص (قوله كما سبق) أى ندب أو واجب فى حقه فقط صلى الله عليه وسلم (قوله قلنا عدم النسخ بما قلناه) أى بسبب ما قلناه وهو الحمل على الوجوب أو الندب فى حقه صلى الله عليه وسلم (قوله كما سبق) أى من انه تخفيف فى حقه صلى الله عليه وسلم (قوله بقرينة ما سيأتى) استدلال على التعميم (قوله عن وقت الفعل) قال شيخنا الشهاب أى الزمن الذى وقته الشارع لفعل ذلك

الفعل انتهى (وأقول) المفهوم من التأخير عن الوقت تاخيره الى خروجه ولا يبعد ضبط التاخير الغير الواقع بالتاخير الى حد لا يبقى بعد البيان من الوقت ما يسع الفعل مع ما يتوقف عليه ثم رأيت ما سيأتى قريبا (قوله غير واقع) لا يقال بل وقع كما فى صبح ليلة الاسراء لانا نقول صبح ليلة الاسراء لم يجب أصلا اما الان وجوبها كان مشروطا بالبيان قبل فوات وقتها ولم يبين له صلى الله عليه وسلم ولهذا لم يفعلها أداء ولا قضاء واما الان الوجوب انما كان اظهر ذلك اليوم فيما بعده دون ما قبله ومن هنا نعلم ان الكلام فى غير الوجوب المعلق على البيان اما هو فلا يتصور فيه تاخير البيان عن وقت الفعل (قوله وقوله الفعل أحسن الخ) أقول فيه أمور * الاول أنه ينبغى أن يراد بالفعل ما يشمل فعل اللسان وهو القول وفعل القلب كالاعتقاد لظهور أنه قد يكلف بذلك فى وقت معين * والثانى أنه انما عبر بالاحسنية دون التعين لان المراد بالحاجة هنا غير المراد بها عند المعتزلة كما لا يخفى ولهذا عبر المصنف بها فيما سيأتى غير انها لما أوهمت ارادة المعنى الممتنع عندنا كان الاحتراز عنها أحسن فارتكبه المصنف هنا ولم يرتكبه فيما سيأتى تنبيها على جواز التعبير بها وانه لا محذور فيه بالمعنى المراد لنا فى هذه المواضع وبذلك يندفع قول شيخنا الشهاب أى فحينئذ تعبير المصنف بها فيما سيأتى ذهول عن هذا انتهى * والثالث قال المولى التفتازانى قوله عن وقت الحاجة أى وقت تنجز التكليف انتهى وقال الزركشى قولهم لا يجوز تاخير البيان عن وقت الحاجة أو الفعل هل المراد به وقت امكان الفعل او وقت تضييق الزمان مثاله اذا زالت الشمس ولم يبين للمكلف ما يفعل هل يكون هذا تاخير البيان أو لا يكون الى أن يبقى من الوقت ما يسع تلك الصلاة الذى صرح به القاضى أبو بكر ان المراد وقت جواز الشروع فى الفعل فيكون تاخير البيان عن وقت الزوال تأخير البيان عن وقت الحاجة وعلى هذا يشكل تعليلهم المنع بانه تكليف ما لا يطاق لانه اذا بين له فى نصف الوقت لم يكن تكليفا بما لا يطاق وهو تاخير البيان عن وقت الحاجة انتهى وما فرعه على ما نقله عن القاضى قد يجر الى وجوب البيان قبل الوقت ليتحقق بالبيان أول الوقت وفيه نظر وبالجملة فالمتجه جواز تأخير البيان عن أول الوقت الموسع ولا يكون منافيا التعلق الوجوب لانه يتعلق على وجه التوسيع فيغتفر فيه تأخير البيان عن الاول ويكفى فى ثبوت التعلق من الاول أنه يجب العزم من الاول على الفعل فى الوقت أى ان تمكن الا أن هذا قد يستبعد وحينئذ يقوى ما قاله القاضى الا أنه يشكل عليه ما قاله الزركشى وقد يمنع الاستبعاد فليتامل (قوله لانها كما قال الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى لائقة بالمعتزلة القائلين بان بالمؤمنين حاجة الى التكليف ليستحقوا الثواب بالامتثال) قال فى المواقف وشرحه فى المقصد الثامن فى ان أفعال الله تعالى ليست معللة بالاغراض ما نصه تذنيب اذا قيل لهم أى للمعتزلة أنتم قد أوجبتم الغرض فى أفعاله تعالى فما الغرض من هذه التكاليف الشاقة التى لا نفع فيها لله تعالى لتعاليه عنه ولا للعبد لانها مشقة بلا حظ قالوا الغرض فيما عائد الى العباد وهو تعريض العبد للثواب فى الدار الآخرة وتمكينه منه فان الثواب تعظيم أى منفعة دائمة مقرونة بتعظيم واكرام وهو ان التعظيم المذكور بدون استحقاق سابق قبيح عقلا ألا ترى ان السلطان اذا مر بزبال واعطاه من المال ما لا يدخل تحت الحصر لم يستقبح منه أصلا بل عد جودا وفضلا واغناء للفقير وابعاد له

غير واقع وان جاز) ووقوعه عند أئمتنا المجوزين تكليف ما لا يطاق وقوله الفعل أحسن كما قال من قول غيره الحاجة لانها كما قال الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى لائقة بالمعتزلة القائلين بان بالمؤمنين حاجة الى التكليف ليستحقوا الثواب بالامتثال

عن ساحة الهوان بالكلية لكنه مع ذلك اذا نزل له وقام بين يديه معظما له ومكرما اياه وأمر خدمه بتقبيل أنامله استقبح منه ذلك وذمته العقلاء ونسبوه الى ركاكة العقل وقلة الدراية فالله سبحانه لما أراد أن يعطى عباده منافع دائمة مقرونة باجلال واكرام منه ومن ملائكته المقربين ولم يحسن ان يتفضل بذلك عليهم ابتداء بلا استحقاق كلفهم ما يستحقون به انتهى فالمؤمنون محتاجون الى التكليف امتثلوا فيستحقوا الثواب لتوقفه على ذلك على ما تقرر ثم أطال فى المواقف وشرحه فى رد ما قالوه فليراجعه من أراده (قوله حاجة الى التكليف) قال شيخنا الشهاب لك أن تقول هذه مسئلة والمتقدم انما هو فى حاجة المكلف الى بيان ما كلف به كى يخرج من عهدته فلا يدل ذلك على أحسنية ما قاله المؤلف ويجاب بان دعوى المصنف انه لا أتى بذلك لانه عينه انتهى (وأقول) يمكن أن يجاب أيضا بان الاحتياج الى التكليف ليحصل الثواب بالامتثال يجر الى الاحتياج الى بيان ما كلف به ليتأتى الامتثال فيحصل الثواب (قوله ومطلق يبين تقييده) ثم قال فى القسم الثانى ومتواطئ قال شيخنا الشهاب لينظر ما بين المتواطئ والمطلق من النسب على مقتضى صنيعه وقد قالوا ان المطلق هو الدال على الماهية بلا قيد والمتواطئ كذلك فاين التغاير اه (وأقول) اراد بصنيعه جعله المطلق من غير المجمل الذى له ظاهر والمتواطئ من المجمل الذى ليس له ظاهر ثم أقول اما أولا فالظاهر ان المتواطئ أعم من المطلق لانه كما يشمل الدال على الماهية بلا قيد يشمل غيره أيضا كالدال على الفرد المنتشر الذى هو النكرة التى قابل بها المصنف المطلق حيث قال وزعم الآمدى وابن الحاجب دلالته على الوحدة الشائعة توهماه النكرة فالمطلق من افراد المتواطئ وأما ثانيا فينبغى ان يكون الفرق بين ما ذكره من ان المطلق له ظاهر وانه ليس من المجمل وان المتواطئ لا ظاهر له وانه من المجمل انما هو بالاعتبار بان يكون ظهور المطلق بالنسبة للقدر المشترك ولو فى ضمن الافراد من غير تعيين وعدم ظهور المتواطئ الذى من افراده المطلق بالنسبة للافراد المعينة أما بالنسبة للقدر المشترك ومطلق الافراد فظاهر ويؤيد ذلك ما تقدم عن الاصفهانى والقرافى فى الكلام على تمثيل المصنف المجمل بالجسم وبذلك يشعر قول الشارح يبين أحد ماصدقاته فتامله (قوله أحد معنييه) قال شيخ الاسلام عبر فيه بالمثنى وفى المتواطئ عقبه بالجمع نظرا الى المعهود فيهما أو الى الغالب انتهى (وأقول) لا يخفى انه لم يقتصر فى الاول على المثنى بل ذكر الجمع ايضا بقوله مثلا فانه اشارة الى الجمع وكانه قال أو معانيه ولا فى الثانى على الجمع بل ذكر المثنى بقوله ايضا مثلا فانه اشارة الى المثنى وكانه قال أو معنييه ولهذا قال الكمال نبه بذكره أى مثلا عقب معنى المشترك وعقب ماصدقات المتواطئ على ان المشترك قد يكون بين أكثر من معنيين وان المتواطئ قد يوضع لقدر مشترك بين شيئين فقط وانما أتى بالتثنية فى المشترك والجمع فى المتواطئ رعاية للغالب فيهما انتهى فمرادهما انه انما اقتصر فى الاول على التصريح بالمثنى وأشار للجمع وفى الثانى على التصريح بالجمع وأشار للمثنى بما ذكراه ووجه ايثار الاشارة طلب الاختصار فان مثلا أخصر من او معانيه فى الاول ومن او ماصدقيه فى الثانى واعلم أنه ينبغى رجوع قوله مثلا لاحد أيضا فى الموضعين فليتأمل (قوله لاخلاله بفهم المراد عند الخطاب) ينبغى أن يتعلق عند بفهم المراد ثم يحتمل ان مراده بالاخلال فهم غير المراد فيما له ظاهر وعدم فهم المراد او توهم خلافه فيما لا ظاهر

(و) تاخير البيان عن وقت الخطاب (الى وقته) أى الفعل جائز (واقع عند الجمهور سواء كان للمبين ظاهر) وهو غير المجمل كعام يبين تخصيصه ومطلق يبين تقييده ودال على حكم يبين نسخه (أم لا) وهو المجمل كمشترك يبين أحد معنييه مثلا ومتواطئ يبين أحد ماصدقاته مثلا وقيل يمتنع تاخيره مطلقا لاخلاله بفهم المراد عند الخطاب

له هذا فى غير البيان بالنسخ واما فيه ففهم دوام الحكم ثم رأيت شيخنا الشهاب لم يزد على قوله
كان وجه ذلك اى الاخلال فى النسخ احتمال ذلك الذى ينسخ دفع الحكم فى كل وقت انتهى
فليتامل (قوله وثالثها يمتنع التاخير فى غير المجمل) اى تاخير البيان التفصيلى فلا يكفى عنده
الاجمالى والاساوى الرابع وحينئذ فقد يشكل تعليله بقوله لايقاعه المخاطب فى فهمه غير
المراد اذ مع البيان الاجمالى لا يأتى الايقاع المذكور الا أن يجاب بان وجود الاجمالى غير
لازم على هذا القول لان حاصله منع تاخير التفصيلى سواء وجد الاجمالى أولم يوجد وبانه مع
وجود الاجمالى يحصل الايقاع المذكور فى الجملة اذ لا يعرف بالاجمالى كمية البيان فانه اذا
قال هذا العام مخصوص لا يعلم منه المقدار الخارج من العام فقد يكون الاكثر فى الواقع
ويعتقد المخاطب انه الاقل نظرا للغالب ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله لايقاعه المخاطب
الخ أى لذهاب الفهم الى ظاهره الغير المراد ثم لا يخفى ان هذا التعليل أخص من تعليل القول
الثانى وانه يشكل فى مسئلة النسخ انتهى وقوله الى ظاهره قد يقال هذا غير لازم لجواز وجود
الاجمالى وهو مانع من ذهاب الوهم الى ظاهره وقوله مشكل فى مسئلة النسخ ان أراد بذلك انه
لا يقع فيه المخاطب فى فهم غير المراد فممنوع لانه يفهم دوام الحكم حيث لا بيان اجمالا مع انه
ليس كذلك الا أن يريد ان وقوعه فى ذلك غير لازم لجواز وجود الاجمالى فليتامل (قوله يبدل)
قال شيخ الاسلام مثال والاقتصار عليه كاف فى كونه بيانا اجماليا الا يقال بل هو حينئذ تفصيلى
لانا نقول النسخ غالبا انما يكون ببدل والعبرة بالغالب مع ان المحذور قد ياتى مع غير الغالب
فتامل اه (وأقول) الاوجه ماذكره فى السؤال وأما جوابه ففيه نظر لانه وان كان الغالب
البدل لكن المفهوم من اطلاق الشارع الاخبار بالنسخ ليس الا عدم البدل بل الغالب انه
لا يطلق الاخبار الا اذا لم يكن بدل والحاصل ان المتجه انه اذا لم يقل يبدل كان البيان تفصيليا
لدلالته على انقطاع التعلق رأسا بخلاف ما اذا قال يبدل لبقاء التعلق مع عدم العلم بالحكم
المتعلق وأما قوله مع أن المحذور الخ ففيه ما فيه فليتامل (قوله لوجود المحذور قبله) أى قبل
البيان وهو الايقاع فى فهم غير المراد وقوله المحذور السابق أى وهو الايقاع المذكور وقوله
لاخلاله بفهم المراد لم يقل لايقاعه فى فهم غير المراد قال شيخنا الشهاب لضم المشترك والمتواطئ
الى ماله ظاهر (قوله بخلاف النسخ لانه رفع للحكم أو بيان لانتهاء أمده) أى لان الغرض
التاخير عن الخطاب الى وقت الفعل فتاخير بيانه لا يخل بفهم المراد لان الناسخ لا يغير الخطاب
السابق باعتبار نفسه وانما يرفعه أو يبين انتهاء مدته فغاية ما يفهم من الخطاب عند تاخير
البيان عنه تعلق الحكم على الوجه الذى دل عليه الخطاب وهذا صحيح مطابق للواقع واذا دخل
وقت الفعل رفعه الناسخ او بين آخر مدته فلا اخلال بوجه وبهذا يشكل اطلاق الاقوال
السابقة وتعليلها بالاخلال ويقوى القول المحكى بعد هذا الا أن يجاب بانهم أرادوا بالاخلال
فى هذا المقام ما يشمل فهم دوام الحكم فليتامل (قوله وما يدل) قال شيخنا الشهاب جعل الامثلة
فيما له ظاهر ليعلم غيره بالاولى وقوله فى المسئلة أى مسئلة التأخير فى الكل وفى البعض انتهى
(قوله لنقل أهل الحديث كما قال المصنف انه) أى حديث الصحيحين كان فى غزوة حنين وان
الآية قبله فى غزوة بدر (أقول) قضية ذلك أخذا من قول المصنف السابق قبيل المطلق مسئلة

(وثالثها) اى الاقوال
(يمتنع) التاخير (فى غير
المجمل وهو ماله ظاهر)
لايقاعه المخاطب فى فهم غير
المراد بخلافه فى المجمل
(ورابعها يمتنع تاخير البيان
الاجمالى فيما له ظاهر) مثل
هذا العام مخصوص وهذا
المطلق مقيد وهذا الحكم
منسوخ يبدل لوجود المحذور
قبله فى تاخير الاجمالى دون
التفصيلى لمقارنة الاجمالى
(بخلاف المشترك والمتواطئ)
مما ليس له ظاهر فيجوز تاخير
بيانهما الاجمالى كالتفصيلى
كان يقال المراد أحد
المعنيين مثلا فى المشترك
واحد الماصدقات مثلا فى
المتواطئ لانتفاء المحذور
السابق (وخامسها يمتنع
التاخير (فى غير النسخ)
لاخلاله بفهم المراد من
اللفظ بخلاف النسخ لانه
رفع للحكم أو بيان لانتهاء
أمده كما سيأتى (وقيل يجوز
تاخير) البيان فى (النسخ
اتفاقا) لانتفاء الاخلال
بالفهم عنه لما ذكر
(وسادسها لا يجوز تاخير
بعض) من البيان (دون
بعض) لان تاخير البعض
يوقع المخاطب فى فهم ان
المقدم جميع البيان وهو
غير المراد وهذا مفرع على
الجواز فى الكل

ان تأخر الخاص عن العمل بالعام أى عن وقت العمل به نسخ أن الحديث ناسخ للآية بالنسبة لحكم السلب لتأخره عن وقت العمل وهو وقت وقعة بدر وقسمة غنيمتها ولا يرد على ذلك ما صح انه صلى الله عليه وسلم قضى بسلب ابى جهل لمعاذ بن عمرو بن الجموح لما أجاب به المحشى ان عن المناقشة بذلك فى التمثيل بالآية والحديث من ان قضاءه صلى الله عليه وسلم بسلب أبى جهل لمعاذ ابن عمرو واقعة عين فلا عموم لها والمقصود بالتمثيل تخصيص الآية بخصوص عام لكل سلب انتهى وحينئذ فقد تأخر حديث الصحيحين عن وقت العمل بالعام وهو الآية بالنسبة لما عدا سلب ابى جهل فيكون ناسخا لها بالنسبة لحكم بقية الاسلاب ولم أر من تعرض لذلك فليتامل (قوله وقوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة الى آخرها فانها مطلقة ثم تبين تقييدها بما فى أجوبة اسئلتهم) اعترض بما ذكره العضد بقوله الجواب منع كونها بقرة معينة بل هى بقرة ما فلا يحتاج الى بيان فيتأخر بدليل يأمركم أن تذبحوا بقرة وهو ظاهر فى بقرة غير معينة فيحمل عليه او بدليل قول ابن عباس وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا اى بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم وبدليل قوله وما كادوا يفعلون دل على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا اه ويمكن ان يعارض ذلك بانها لو لم تكن معينة لكان ايجاب المعينة عينا بعد ايجاب المطلقة نسخا للايجاب الاول وهم لم يجعلوا ذلك من قبيل النسخ الا أن يجاب عن هذا بان الايجاب كان مرددا فى الواقع على معنى ايجاب بقرة ما ان لم يشددوا وايجاب بقرة مخصوصة ان شددوا وقد يقال هذا لا ينافى المطلوب لانه يتضمن تأخير البيان اذ حاصله انه ايجاب للمعينة مشروطا ولم يبين لهم أولا ذلك الشرط ولا تلك المعينة التى هى الواجب على ذلك التقدير الواقع منهم وانما تبينت بآخر الامر فليتأمل (قوله عن بعض أيضا) أى كما فيه تأخير البيان فى الكل (قوله أنى أذبحك) أى انى أمرت وكلفت بذبحك لقوله تعالى قال يا أبت افعل ما تؤمر وقوله فانه يدل على الامر أى لقوله تعالى قال يا أبت افعل ما تؤمر وهذا الحكم ظاهره الدوام ثم تبين نسخه بقوله تعالى أى بدلالته على النسخ لا أنه الناسخ كما هو ظاهر وفى نسخة ثم بين نسخه أى ذكر ما يدل عليه لا ان هذا القول ناسخ كما تقرر (قوله انه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تأخير التبليغ) أى تبليغ الاصل لا البيان كما قد يتوهم قبل التامل والا لم ينتف المحذور السابق عنه وهو الاخلال بفهم المراد وهذا هو الظاهر من قول الشارح أيضا لما أوحى اليه ولم يقل للبيان (قوله لانتفاء المحذور السابق عنه) قال شيخنا الشهاب وهو الاخلال بفهم المراد وقال شيخ الاسلام وهو ايقاع المخاطب فى فهم غير المراد ولعل الاول احسن فتامله (قوله معلوم بالعقل) قال شيخنا الشهاب لعله مبنى على ان العقل يحسن و يقبح وهو ضعيف انتهى وقال شيخ الاسلام ذكره على لسان قائل هذا القول وفيه ميل الى مذهب المعتزلة لان ذلك عندنا انما يعلم بالشرع وعليه فالاولى ان يقال فى الجواب قلنا لا نسلم ان وجوب التبليغ علم بالعقل ولو سلم ففائدته تأييد العقل بالنقل اه ويجاب بان الشارح اراد الاختصار مع حصول المطلوب من دفع الخصم بما قاله (قوله فيجيب تارة بما عنده) أى فقد كان ما اجاب به حاصلا عنده قبل السؤال فقد أخر تبليغه الى السؤال قال شيخنا الشهاب وفيه بحث لاحتمال أن تكون الاجابة عن اجتهاد فلا يدل انتهى ويمكن أن يجاب عنه بان الاجتهاد يحتاج لزمن عقب السؤال يقع

أى قيل عليه لا يجوز فى البعض لما ذكر والاصح الجواز والوقوع ومما يدل فى المسئلة على الوقوع قوله تعالى واعلموا أنما غنمتم من شئ فان لله خمسه الى آخره فانه عام فيما يغنم مخصوص بحديث الصحيحين من قتل قتيلا له عليه بينة فله سلبه وهو متأخر عن نزول الآية اذ نقل أهل الحديث كما قال المصنف أنه كان فى غزوة حنين وأن الآية قبله فى غزوة بدر وقوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة الى آخرها فانها مطلقة ثم بين تقييدها بما فى أجوبة أسئلتهم وفيه تأخير بعض البيان عن بعض أيضا وقوله تعالى حكاية عن الخليل عليه الصلاة والسلام يا بنى انى أرى فى المنام أنى أذبحك الى آخره فانه يدل على الامر بذبح ابنه ثم بين نسخه بقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم (وعلى المنع) من التأخير (المختار انه يجوز للرسول صلى الله عليه وسلم تأخير التبليغ) لما أوحى اليه من قرآن أو غيره (الى) وقت (الحاجة) اليه لانتفاء المحذور السابق عنه وقيل لا يجوز لقوله تعالى يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك أى على الفور لان وجوب التبليغ معلوم بالعقل ضرورة فلا فائدة

فيه مع انه كان يجيب فورا قبل مضى ذلك الزمن بل متصلا بالسؤال كما هو معلوم ولو فى البعض (قوله والمختار على المنع) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان هذا الفرع النزاع فيه من المجوزين لتاخير البيان مع المانعين منه فالمجوز هنالك مجوز هنا والمانعون هنالك مانعون هنا انتهى (وأقول) هذا بحث باطل قطعا لا وجه له الا مجرد ما وقع فى خاطره أو توهمه من نحو عبارة العضد من غير مراجعة لنصوص الائمة المصرحة بما يصرح ببطلان هذا البحث وهكذا دأبه مع المصنف والشارح يورد عليهما بحسب ما يظهر له أو يفهمه من نحو عبارة العضد من غير مراجعة وهذا مما لا وجه له خصوصا فى النقليات التى المصنف أبو عذرتها وعذرة ضبطها وتحريرها وسعة الاطلاع عليها وكثرة الاستدراك على غيره فيها كما لا يمترى فى شئ من ذلك من له ادنى عقل مع ديانة والحاصل أنه ان كان منشأ هذا البحث التوقف فيما قاله المصنف من حيث النقل فلا يخفى فساده لان المصنف هو الثقة الحجة العمدة فى نقل هذا الفن فالتوقف فى نقله بغير وجه وبغيره عارض معتبر بمجرد هوس خصوصا وقد صرح بما قاله الائمة المرجوع اليهم والمعول عليهم فى النقل وغيره فقد قال الاصفهانى شارح المحصول ما نصه قال صاحب الاحكام الذين اتفقوا على امتناع تأخير البيان الى وقت الحاجة اختلفوا فى جواز اسماع المكلف العام دون اسماعه الدليل المخصص فذهب الجبائى وأبو الهذيل الى امتناع ذلك فى المخصص السمعى دون المخصص العقلى وذهب أبو هاشم والنظام وأبو الحسين البصرى الى جواز اسماع العام من لم يعرف الدليل المخصص له عقليا كان المخصص له او سمعيا وهو الحق قال ابن الحاجب المانعون اختلفوا فى جواز اسماع المكلف العام دون اسماع المخصص الوجود والمختار الجواز ثم قال اعنى الاصفهانى والفرق بين هذه وبين جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب واضح وذلك لان فى مسئلة تاخير البيان عن وقت الخطاب لم ينزل الخطاب ولا كذلك فى هذه الصورة فانه نزل الوحى ولم يسمعه المكلف السامع للعام انتهى وقال القرافى فى قول المحصول المسئلة الثانية يجوز من الله تعالى ان يسمع المكلف العام من غير أن يسمع ما يخصصه وهو قول النظام وابى هاشم والفقهاء وقال أبو الهذيل والجبائى لا يجوز ذلك فى العام المخصوص بدليل السمع وان جاز ان يسمعه المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان فى العقل ما يدل على تخصيصه انتهى ما نصه سؤال ما الفرق بين هذه المسئلة وبين قولهم فى المسئلة الاخرى يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب لان فى الصورتين سمع المكلف العام بدون المخصص جوابه ان تلك لم ينزل وحى فى البيان اصلا وقت الخطاب وهنا نزل البيان وفهمه بعض المكلفين وبقى النزاع هل يجوز ان يسمع البعض العموم ولا يسمع ذلك البيان ولذلك استدل بان بعض الصحابة لم يسمع كثيرا من النصوص مع انها فى صدور الحفاظ ولهذا وقف فى هذه المسئلة أبو هاشم وغيره من المعتزلة مع انهم يمنعون تاخير البيان عن وقت الخطاب ما ذاك الا ان البيان قد حصل فى الجملة وسمعه المكلفون من حيث الجملة وجوزه المانعون فى المخصوص بدليل العقل لان الدليل العقلى حاصل فى الفطرة وانما التقصير من جهة السامع بخلاف المخصوص بالسمع وان كان قصر فى الاطلاع عليه لكنه ليس فى فطرته بل امر خارج بعيد عنه يحتاج الى نقل اليه فهذا هو الفرق انتهى وأن كان منشؤه التوقف فيه

من

للامر به الا الفور قلنا فائدته تأيد العقل بالنقل وكلام الامام الرازى والآمدى يقتضى المنع فى القرآن قطعا لانه متعبد بتلاوته ولم يؤخر صلى الله عليه وسلم تبليغه بخلاف غيره لما علم من أنه كان يسئل عن الحكم فيجيب تارة بما عنده ويقف أخرى الى أن ينزل الوحى (و) المختار على المنع أيضا

من جهة المعنى فهذا مع كونه لا يناسب تقريره كما هو ظاهر لا عذر له فيه أيضا لظهور المعنى بما سمعته من الفرق فى كلام الاصفهانى وكلام القرافى واذا نظرت الى هذه النصوص من هؤلاء الائمة على ان النزاع هنا بين المانعين هناك مع الفرق بين المسئلتين قضيت العجب مما وقع فيه الشيخ خصوصا من جزمه بما زعمه وليت شعرى أى سنده فى ذلك ولعل شبهته عبارة العضد فانه فى الغالب لا ينظر فى غيره وغير حاشيته وقد قال شرحا لكلام ابن الحاجب ما نصه اذا جوزنا تاخير البيان وعدمه الى وقت الحاجة فجواز اسماع العام للداخل تحت العموم مع عدم اسماع المخصص له الى وقت الحاجة اجدر بالجواز لان عدم الاسماع اسهل من العدم واما بناء على المنع من تاخير البيان فقد اختلف فيه والمختار جوازه لنا ان تاخير اسماعه مع وجوده اقرب من تاخيره مع عدمه وقد بينا جواز ذلك وانت تعلم ان ذلك لا يستقيم على المنع فليحمل كلامه على ان النزاع انما هو مع المانع وقد اثبتناه مع الابعد فالاقرب اجدر انتهى فقوله وانت تعلم ان ذلك لا يستقيم على المنع فليحمل كلامه الخ يحتمل انه منشأ ما وقع فيه الشيخ لكنه لا يصلح لهذه المنشئية اما اولا فلانه لا يقاوم نصوص الائمة السابقة واما ثانيا فلانه انما ارتكب ذلك لعدم استقامة الدليل الذى أورده ابن الحاجب الا على ذلك التقدير لا لخلل فى النقل الذى هو ظاهر كلام ابن الحاجب موافقا لنصوص الائمة السابقة ولهذا قال المولى سعد الدين فى قوله وانت تعلم الخ ما نصه يعنى اذا بنى الكلام على منع تاخير البيان وجعل النزاع فيما بين المانعين منه لم يستقم هذا الاستدلال أصلا لانهم لا يقولون بجواز تاخير البيان مع عدمه فيجب ان يحمل كلام المصنف على انه نزاع مع من يمنع تاخير البيان يعنى نحن نقول بجواز اسماع العام دون المخصص وثبت ذلك بانا اثبتنا على المانعين جواز تاخير المخصص مع عدمه ثم وجوده أولى لانه مما يمكن أن يسمع فى الجملة انتهى فاعتبروا يا أولى الابصار (قوله انه يجوز ان لا يعلم الموجود بالمخصص ولا بانه مخصص) فيه أمور * الاول ان ذكر المخصص ينبغى أن يكون على وجه التمثيل فغيره كالمقيد والمبين كذلك * والثانى قال الكورانى واعلم ان عبارة المصنف مختلة لان الكلام فى المخصص الموجود مع تاخير اسماعه لا عدم اسماعه للمكلف الموجود ليكون معنى الكلام يجوز أن لا يعلم ذات المخصص ولا وصف كونه مخصصا فانه كلام مخالف للكتب المعتبرة قليل الجدوى انتهى (وأقول) أمثال هذا الاعتراض التى أكثر منها مع القطع بانه ليس من أهل النقل والاطلاع والنقد وبانه لم يصحبها تامل صحيح كما يتضح من الكلام عليها أشبه شئ بالجزاف لانها كما ترى مجرد دعاوى لم يبينها بمنقول ولا معقول ومثل ذلك مما لا يلتفت اليه من مثله خصوصا فى حق مثل المصنف ذلك الامام الناقد البصير وانت ترى فاى منقول أو معقول صدق به ما زعمه وهل عدد لنا الكتب المعتبرة أو جملة منها ليتضح انا برؤيتها زعمه الباطل فكيف يلتفت مع ذلك ذو عقل الى تلك الاعتراضات أو يعبأ ذو دين بتلك التلفيقات وغاية ما يمكن ان يصدق فيه ههنا انه وقف على بعض الكتب فوجد فيها مخالفة لما ذكره المصنف او بعضه ومعلوم ان مجرد ذلك لا يوجب اختلال عبارة المصنف ولا مخالفتها للكتب المعتبرة واما دعواه قلة جدوى هذا الكلام فهى دعوى باطلة لا منشأ لها الا عدم فهمه عبارة المصنف وحاصلها انه يجوز ان يرد المخصص

(انه يجوز أن لا يعلم) المكلف (الموجود) عند وجود المخصص (بالمخصص ولا بانه مخصص) أى يجوز أن لا يعلم بذات المخصص ولا بوصف أنه مخصص مع علمه بذاته كأن يكون المخصص العقل بان لا ينبه الله له العلم بذلك وقيل لا يجوز ذلك فى المخصص السمعى لما فيه من تاخير اعلامه بالبيان

قلنا المحذور تاخير البيان وهو منتف هنا

ولا يعلمه المكلف الموجود عند وروده من حيث كونه مخصصا بان لا يعلم بذاته او يعلم بها ولا يعلم وصف أنه مخصص وحاصله انه يجوز ان يتعلق العام بالمكلف ولا يعلم بالمخصص مع وجوده وأى جدوى فوق ذلك بل أى زيادة جدوى لما قال ان الكلام فيه على تلك الجدوى بل العبارتان بمعنى واحد لانه لا معنى لتاخير اسماع المخصص الموجود الا عدم اعلامه بالمخصص من حيث انه مخصص وهذا صادق بعدم اعلامه بذاته وبعدم اعلامه بوصفه لان الفرض عدم علمه بالتخصيص وهو حاصل على التقديرين وهذا هو معنى عبارة المصنف ولكنهم قوم لا يفقهون ومما يقطع باتحاد المراد من العبارتين عندهم أن ابن الحاجب عبر بجواز تاخير اسماع المخصص ولا شك انه لم يطلع من الكتب المعتبرة على غيره فعبر العضد فى شرحه بمعنى عبارة المصنف حيث عبر بقوله الآتى مع عدم اسماع المخصص له وهو مما يبطل صريحا قول الكورانى السابق لا عدم اسماعه للمكلف الموجود فقد اتضح استقامة ماذكره المصنف وكثرة جدواه وعدم مخالفته للكتب المعتبرة وأنه لا منشأ لزعم الاختلال الا اختلال الفهم

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

بل لو فرض ان ماذكره المصنف ليس فى الكتب المعتبرة فلا خلل فيه بوجه لان الحاصل حينئذ انه ذكر مسئلة خلت عنها الكتب المعتبرة واغنت عما فى الكتب المعتبرة اذ علم مما قررناه استلزام ماذكره المصنف لما فى الكتب المعتبرة ولا يدعى ان ذلك من الاختلال من حضر عقله * والثالث ان المراد انه يجوز تاخير الاعلام المذكور الى وقت الفعل لا عن وقت الفعل أيضا على ما يفيد ذلك قول العضد اذا جوزنا تاخير البيان وعدمه الى وقت الحاجة فجواز اسماع العام للداخل تحت العموم مع اسماع عدم المخصص له الى وقت الحاجة اجدر بالجواز لان عدم الاسماع اسهل من العدم واما بناء على المنع من تأخير البيان فقد اختلف فيه والمختار جوازه أيضا انتهى ولهذا صرح شيخ الاسلام بالتقييد فقال قوله وانه يجوز ان لا يعلم المكلف الموجود أى الى وقت الحاجة انتهى وقد يقال لعل هذا التقييد لانه محل هذه الخلافية المخصوصة والا فكان يمكن التعميم وعدم التقييد حيث كان الخلاف فى الجواز لان فى جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة خلافا اشار اليه المصنف فى اول المسئلة بقوله وان جاز مع قول الشارح عند ائمتنا الخ فانه اذا جاز تاخير البيان جاز تاخير الاعلام لانه تاخير البيان الا أن يجاب بان ما أشار اليه المصنف والشارح فى أول المسئلة مفروض فيما اذا لم ينزل المبين كالمخصص وما هنا فيما اذا نزل لكن لم يعلم به المكلف ولا يلزم من جواز التاخير من غير نزول جوازه معه مع قيام الحاجة المناسب كون النزول لاجلها وفوات التبليغ ثم سيأتى ان هذه المسئلة مصورة بما اذا علم البعض وقصر البعض حتى أعطى حكم العالم ومع ذلك التصوير لا يبعد التزام جواز التاخير بل قد يقال أكثر أحكام الشرع كانت كذلك فانه عليه الصلاة والسلام لم يبلغ كل أحد بل بلغ البعض واكتفى بتمكن الباقى وكذلك رسله المبعوثون الى النواحى لتبليغ الاحكام لم يبلغوا كل فرد بل بلغوا البعض واكتفوا بتمكن الباقى فليتامل (قوله وهو منتف هنا) قال شيخنا الشهاب أى لانه بينه لبعض المكلفين وحينئذ فقوله أى المصنف السابق يجوز ان لا يعلم المكلف الخ من

وعدم علم المكلف بالمخصص بان لم يبحث عنه تقصير منه أما العقلي فاتفقوا على جواز أن يسمع الله المكلف العام من غير ان يعلمه أن في العقل ما يخصصه وكولا الى نظره وقد وقع أن بعض الصحابة لم يسمع المخصص السمعي الا بعد حين منهم فاطمة بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم طلبت ميراثها مما تركه صلى الله عليه وسلم لعموم قوله تعالى يوصيكم الله في اولادكم فاحتج عليها أبو بكر رضي الله تعالى عنه بما رواه لها من قوله صلى الله عليه وسلم لا نورث ما تركناه صدقة أخرجه الشيخان ومنهم عمر رضي الله عنه لم يسمع مخصص المجوس من قوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث ذكرهم فقال ما أدري كيف اصنع أي فيهم فروى له عبد الرحمن بن عوف قوله صلى الله عليه وسلم سنوا بهم سنة أهل الكتاب رواه الشافعي رضي الله عنه وروى البخاري أن عمر لم يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذها من مجوس هجر

(النسخ)

(اختلف في أنه رفع) للحكم (أو بيان) لانتهاء أمده (والمختار) الاول لشموله النسخ قبل التمكن وسيأتي جوازه على الصحيح

سلب العموم لا من عموم السلب وان كان قضية العام المنفي هو الثاني اه ويؤيده قول القرافي السابق وهنا نزل البيان وفهمه بعض المكلفين وبقي النزاع في انه هل يجوز ان يسمع البعض العموم ولا يسمع ذلك البيان الخ وهذا مع قول الشارح وعدم علم المكلف بالمخصص الخ يتحصل منه تصوير المسئلة بما اذا علم بعض المكلفين بالبيان ولم يعلمه البعض الآخر الا انه تمكن من العلم فهو بمنزلة العالم لتقصيره ويحتمل ان الشارح يرى تصوير المسئلة بما اذا لم يبلغ البيان احدا لكنهم لما تمكنوا من البحث كانوا لتقصيرهم بمنزلة من بلغه البيان كما هو ظاهر كلامه (قوله بان لم يبحث عنه) يؤخذ منه انه لابد من مضي زمن يتأتى فيه البحث (قوله فاتفقوا الخ) أي فيحمل كلام المصنف على انه اراد حكاية الخلاف الذي اشار اليه في المجموع ان اراد بالمخصص ما يشمل العقلي فليتأمل والله سبحانه اعلم

(مبحث النسخ)

(قوله والمختار الاول) فيه أمران * الاول انه انما قدره هكذا دفعا لما يتوهم من ظاهر المتن انه قول ثالث مقابل للقولين لا تفصيل لاولهما * والثاني انه علله بقوله لشموله النسخ قبل التمكن وفيه أمران الاول ان الكوراني اعترضه بما وافقه فيه المحشيان حيث قال وقيل النسخ انتهاء الحكم الشرعي ولم يقبله المصنف لانه يرد عليه النسخ قبل التمكن من الفعل كذا في بعض شروحه وليس بشئ لانه داخل في الحد المذكور لانه اذا ورد نص دال على الوجوب ثم نسخ قبل التمكن فقد بين انتهاؤه والحق ان التعريفين متلازمان لانه اذا رفع تعلق الحكم فقد بين انتهاؤه واذا بين انتهاؤه فقد رفع تعلقه وعبارة الكمال بل الثاني شامل له أي للنسخ قبل التمكن أيضا اذ لابد من وجود أصل التكليف كما ستعرفه وانما يتحقق بالتعلق وبيان انتهاء التعلق يصدق بانتهائه بعد التمكن من الفعل وقبله اه (وأقول) أراد ببعض الشروح سيد الشروح وهو شرح المحقق المحلي لكن نسبته اليه ثم الاعتراض عليه بانه ليس بشئ من الحماقة الفاسدة والعصبية الكاسدة فان هذا التوجيه ليس للمحقق بل هو توجيه القوم للاول المختار عندهم وليس حظ المحقق منه الا مجرد حكايته على عادته الغالبة في حكاية كلامهم على ما هو عليه مع السكوت عليه وان كان فيه ما فيه وانما كان يصح ان يوجه اليه الاعتراض لو كان ذلك التوجيه من عندياته أو صرح بانه المختار للقول الاول أو نسب اختياره الى نفسه فكان الصواب اذ كان لابد من الاعتراض اسناد التوجيه اليهم ثم الاعتراض عليهم ولعله لم يقف على ذلك الا في كلام المحقق فتوهم انه من عندياته وليس الامر كما توهم أو لعله لا يحسن الفرق بين من يتوجه عليه الاعتراض وبين غيره اذا تقرر ذلك فقد قال حجة الاسلام في المستصفى في مساق الاستدلال على اختيار الاول بل سنبين ان الفعل الواحد اذا أمر به في وقت واحد يجوز نسخه قبل التمكن من الامتثال وقبل وقته فلا يكون بيانا لانقطاع مدة العبادة اه فانظر ما ذكره هذا الامام الحجة من التفريع بقوله فلا يكون الخ فانه نص في دعوى المنافاة بين جواز النسخ قبل التمكن وبين كون النسخ بيانا وفي ان المراد بكونه بيانا ليس ما توهمه المعترضون بل انه بيان لانقطاع مدة العبادة واذا كان المراد بكونه بيانا ما ذكر لم يشمل النسخ قبل التمكن وحينئذ فلا اشكال على استدلالهم على اختيارهم الاول بما ذكره الشارح

ولا فى ان ماذكره الشارح هو حاصل كلام المستصفى غاية الامر ان الشارح لم يشرح المراد بالانتهاء واكتفى بمرادهم منه والمستصفى شرح المراد منه فلا يتوهم معه اشكال وقد سبق الغزالى الى ذلك غيره كالقاضى أبى بكر فانه قال فى مساق الاستدلال أيضا نبين ان شاء الله تعالى انه يجوز النسخ قبل حضور وقت العمل به وذلك يمنع من ان يكون النسخ عبارة عن انتهاء مدة العبادة لان بيان انتهاء مدة العبادة انما يكون بعد حصول المدة فقبل حصولها يستحيل بيان انتهائها اه فانظر هذا الكلام من هذا الامام الذى هو رأس الاصوليين أو من أعيان رؤسهم المتضمن للتصريح بان المراد بكونه بيانا انه بيان لانتهاء مدة العبادة ولذلك رتب على ذلك دعواه ان جواز النسخ قبل حضور وقت العمل يمنع الذهاب الى ذلك (أقول) ولا شبهة لعاقل فى صحة هذه الدعوى حيث كان المراد بكونه بيانا ما صرح به هو والغزالى ومعلوم ان مثل هؤلاء الائمة من أعيان رؤس علماء الاصول بل وسائر الفنون لا يحكون ما صرحوا به على القول الثانى الا بسند قوى صحيح صريح كيف لا وهم الثقات والاثبات نقلا وفهما والمرجوع اليهم فى نقل الخلاف والوفاق (فان قلت) نقل ان الاستاذ أبا اسحق الاسفراينى وهو من أعيان رؤس ذوى العلوم كما هو معلوم ذهب الى ان النسخ بيان لغاية الحكم السابق بالخطاب الثانى الرافع لحكم الخطاب الاول بل الخطاب الاول انتهى بذاته وهذا يوافق القول الثانى بل لعله قائل الثانى أو أول قائليه أو رأس قائليه وليس صريحا فيما نقله القاضى والغزالى بل يمكن حمله على ما يشمل النسخ قبل التمكن (قلت) اما أولا فالقاضى والغزالى لم ينقلا عن أحد بعينه فيجوز ان يكون قائل ما نقلاه أو ما يستلزمه غير الاستاذ ويكون نزاعهما مع هذا القول على هذا الوجه وأما ثانيا فعلى تقدير ارادتهما النقل عن الاستاذ فلا يليق بجلالتهما وأمانتهما الا انهما وجدا فى كلامه ما يصرح بما نقلاه لان التصريح عنه بخلاف ما يدل عليه كلامه ثم الايراد عليه من الجزاف الذى لا يليق باوساط الطلبة فكيف باعيان أئمة الدين وهداة المؤمنين واذا علمت ذلك فان أراد المعترضون الاعتراض على الشارح فهو اعتراض ساقط لوجهين * الاول ان الشارح لم ينصب نفسه لاختيار ولا استدلال فلا يصح الاعتراض عليه كما هو معلوم من محله * والثانى ان هذا الاعتراض مبنى على غير أساس لانه مبنى على فهم القول الثانى على خلاف المراد منه كما تبين مما تقرر عن القاضى والغزالى وان أوردوا الاعتراض على أصحاب القول الاول المختارين له فهو ساقط من الوجه الثانى (فان قلت) يتصور النسخ قبل التمكن على القول الثانى أيضا بان يقع النسخ بعد دخول الوقت قبل مضى زمن يمكن فيه الفعل (قلت) على تسليم صدقه بذلك يبقى النسخ قبل دخول الوقت فالايراد باق والعدول محتاج اليه (فان قلت) قد قال الصفى الهندى عقب ما تقدم عن القاضى وفيه نظر فليتأمل الناظر اه (قلت) لا أثر لذلك لانه ان أراد التوقف فيما نقله القاضى فلا التفات اليه أو سلمه ونازع فيما ادعاه من المنافاة فلا وجه للنزاع فيه لوضوحه كما تبين مما قدمناه وان أراد جهة أخرى فلتبين لنتكلم عليها ان نافت مطلوبنا والامر ان فى التعليل المذكور اشارة الى الفرق بين القولين بان أحدهما أعم من الآخر وفى بعض شروح المختصر الفرق بوجه آخر حيث قال ما نصه ذهب القاضى أبو بكر الى ان النسخ هو رفع الحكم الثابت لطريان الحكم اللاحق المضاد له الا ان الله شرع الحكم السابق دائما على خلقه الى

قوله والامر ان فى التعليل كتب عليه لعله والامر الثانى اه

والمراد من الاول انه (رفع الحكم الشرعي) أي من حيث تعلقه بالفعل

ان تقوم الساعة ثم ان الحكم الناسخ اقتضى عدم دوام الحكم الاول فعدم الحكم الاول مضاف الى وجود الحكم الثاني وذهب الاستاذ أبو اسحق الاسفرايني الى ان النسخ بيان لغاية الحكم السابق بالخطاب الثاني لا رافع لحكم الخطاب الاول بل الخطاب الاول انتهى بذاته وخلف بدله الخطاب الثاني لان الله تعالى انما شرع الحكم لوقت وورود الناسخ فالخطاب الاول يدل بظهوره على الدوام فلما ورد الناسخ تبين عدم الدوام فعدم الحكم الاول ليس مضافا الى وجود الحكم الثاني لانه كان مغيا الى غاية معلومة لله تعالى غير معلومة عندنا وانما نعلمها نحن بورود الحكم المتأخر المضاد للحكم الاول فيرجع النسخ في هذا المذهب الى التخصيص في الازمان وقد وهم بعض الافاضل حيث قال لا نزاع بينهما في التحقيق واعتقد انه لا فرق بين المعنيين في المعنى وذهب المصنف يعني ابن الحاجب الى ذلك أيضا حتى قال انتهاء أمد الحكم ينافي بقاءه ولا نعني بالرفع الا ذلك وبما ذكرناه من الفرق يظهر اندفاع هذا الوهم اه ولا يخفى ما في هذا الفرق مع القطع بانه تعالى عالم في كل حكم بالمدة التي يبقى فيها وهو مريد لبقائه فيها دون غيرها الا ان يقال التقييد بالمدة في علم الله ليس معتبرا بالذات على الاول ومعتبر بالذات على الثاني وكان حاصل الحكم المنسوخ على الاول افعلوا الان أمنعكم من الفعل مع انه عالم بانه يمنع ويوقت ذلك المنع ومريد للمنع في ذلك الوقت الا ان التقييد بذلك الوقت غير معتبر بالذات وعلى الثاني افعلوا مدة سابين لكم انتهاءها فالتقييد معتبر بالذات ابتداء فليتأمل ذلك فان صح أمكن الفرق به وفي النقود اعلم ان موضع التشاجر في التعاريف المذكورة ان النسخ رفع أو بيان مع امكان التوفيق بينهما على ما تقدم وهذا الخلاف فرع اختلافهم في ان زوال الاعراض بالذات أو بالضد فمن قال ببقائها قال انما ينعدم الضد المتقدم بطريان الطارئ ولولاه لبقي ومن لم يقل بالبقاء قال ينعدم بنفسه ثم يحدث الضد الطارئ ونظيره الخلاف في الحدث هل الوضوء ينتقض به أو ينتهي هو بنفسه اه (قوله والمراد من الاول انه رفع الحكم) فان قلت هذا لا يشمل نسخ بعض القرآن تلاوة لا حكما اذ ليس رفعا للحكم فلا يكون جامعا قلت نسخ التلاوة فقط معناه نسخ حرمة القراءة على الجنب والمس على المحدث ونحو ذلك وهذه أحكام فنسخ التلاوة نسخ الحكم فيصدق عليه التعريف (فان قلت) ينافي ذلك قولهم نسخ التلاوة دون الحكم (قلت) لا منافاة لان مرادهم بالحكم المنفي حكم خاص وهو مدلول اللفظ لا مطلقا ثم رأيت في حواشي العضد للسعد ما نصه اعلم ان شيأ من التعريفات لا يتناول نسخ التلاوة الا ان يقال انه عبارة عن نسخ الاحكام المتعلقة بنفس النظم كالجواز للصلاة وحرمة القراءة على الجنب والحائض ونحو ذلك اه (قوله أي من حيث تعلقه بالفعل) أي مثلا أو أراد بالفعل ما يشمل فعل اللسان وهو اللفظ وفعل القلب كالاعتقاد واعترضه شيخنا الشهاب فقال يقتضي ان المراد بالحكم خطاب الله لكن قوله فخرج بالشرعي رفع الاباحة الخ يقتضي خلاف ذلك حيث أدرج الاباحة الاصلية في الحكم وأخرجها بالشرعي اه أي ففي كلامه تناقض (وأقول) هذا عجيب من الشيخ رحمه الله تعالى لان تقييد الحكم بالشرعي يبين ان المراد به الخطاب وانه غير شامل للاباحة وهو معنى اخراجها به فان القيود تبين ان المراد بالمقيد ما عدا ما انتفت عنه تلك القيود فان أراد بكونه أدرجها في الحكم وأخرجها بالشرعي انها مع التقييد بالشرعي مرادة منه أيضا فهو وهم عجيب لان

ذلك ينافي التقييد بالشرعي وان أراد ان التقييد به دال على انها غير مرادة ولولا ذلك لفهم ارادتها
معه فقوله يقتضي خلاف غير صحيح والذي يظهر ان الشيخ وقع في خاطره ان التقييد يقتضي
ان المراد بما قبله الاعم والا لم يحتج للتقييد وهو سهو كيف وارادة الاعم تنافي التقييد بل التقييد
يقتضي ان المراد بما قبله الاخص الذي لا يشمل ما خرج بالقيد على ان للمانع ان يمنع ان قوله
من حيث تعلقه يقتضي ان المراد بالحكم الخطاب وانما يصح هذا الاقتضاء لو لم تتصف الاباحة
الاصلية بالتعلق وهو ممنوع فليتأمل وكذا الكوراني حيث قال والمراد بالحكم ما هو صفة فعل
المكلف كالوجوب والحرمة لا خطاب الله فلا يرد ان الحكم قديم فلا يمكن رفعه لان ما ثبت
قدمه امتنع عدمه وأجيب أيضا بان المراد من رفعه رفع تعلقه رفعه تكلف لا يخفى اه (وأقول)
أما ما أجاب به بقوله والمراد بالحكم ما هو صفة فعل المكلف كالوجوب والحرمة لا خطاب الله
الخ المصرح بان الوجوب والحرمة ليس نفس الخطاب والا نافى قوله لا خطاب الله حتى لا يحتاج
الى جواب الشارح فيرد عليه انه مناف لما حققه المحقق العضد في تعريف الحكم جوابا عن
اشكال يورد عليه مما حاصله ان كلا من الايجاب والوجوب نفس الخطاب وانهما متحدان بالذات
مختلفان بالاعتبار وكذا التحريم والحرمة ونقل الكوراني ذلك عنه في شرح تعريف
المصنف الحكم وقال انه أدق الاجوبة فما أنساه للحق عند عصبيته الباطلة وأما قوله وأجيب
أيضا فهو اشارة الى جواب الشارح المشار اليه بقوله أي من حيث تعلقه لكن زعمه ان فيه
تكلفا زعم باطل لم يات له بشبهة فضلا عن حجة فان الخطاب الذي هو الكلام النفسي يتصف
بالتعلق الذي هو مدلول التكليف سواء جعلنا ذلك التعلق معتبرا في مفهوم الحكم كما هو مذهب
الشارح وظاهر كلام المصنف أولا ولا شك ان الناسخ يدل على قطع ذلك التعلق ورفعه فيكون
النسخ عبارة عن ذلك القطع والرفع وتكون اضافته الى الحكم على حذف المضاف الذي
ينساق الذهن اليه من جهة المعنى وهو التعلق أعم من أن يكون داخلا في مفهومه أو خارجا
عنه وحذف المضاف شائع ذائع لا تكلف فيه مع انسياق الذهن اليه كما هنا كيف وقد كثر
في الكتاب العزيز والسنة النبوية ولهذا سلك هذا الجواب أيضا المحقق العضد كابن الحاجب
وغيره من المحققين فانه قال وربما يقال عليه ان الحكم كلام الله تعالى وهو قديم وما ثبت قدمه
امتنع عدمه فلا يتصور رفعه ولا تأخره عن غيره فأجاب يعني ابن الحاجب عنه بانا نريد بالحكم
ما ثبت على المكلف بعد ان لم يكن ثابتا الخ قال المولى سعد الدين قوله ما ثبت على المكلف يعني
الخطاب المتعلق تعلق التنجيز وهو بهذا المعنى انما يحدث بعد حدوث شرائط التكليف
والقديم انما يتعلق تعلقا معنويا هو ضروري للطلب اه واذا كان المراد بما ثبت على المكلف
هو الخطاب المتعلق تعلق التنجيز والخطاب هو الكلام النفسي ولا تغير فيه تعين ان المرفوع هو
التعلق فالنسخ رفع تعلقه فتأمله (فان قيل) قد يقع النسخ قبل تحقق التعلق التنجيزي اذ قد
يكون قبل دخول الوقت كما سيأتي ولا تعلق تنجيزيا حينئذ فلا يكون هذا الجواب شاملا قلنا هذا
بعد تسليم وروده مشترك الالزام فانه يرد على الكوراني اذ لا وجوب ولا حرمة قبل دخول الوقت
فما كان جوابه فهو جوابنا على انه يمكن ان يراد برفع التعلق التنجيزي أعم من رفعه بعد تحققه
ورفعه قبله اذا كان بصدد التحقق كما قد يدل على ذلك قول التلويح ما نصه لا يقال ما ثبت في

الماضي

الماضى لايتصور بطلانه لتحققه قطعا ومافى المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فاياما كان لارفع (لانا نقول) ليس المراد من الرفع البطلان بل زوال مايظن من التعلق فى المستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان فى عقولنا ظن التعلق فى المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون اه والحاصل انه يمكن بل يتعين ان يراد بالتعلق الاعم من التنجيزى والاعلامى ولو مضى من الوقت زمن امكان الفعل ولم يفعل ثم نسخ الفعل فهل هو من نسخ المستقبل أو غيره فيه نظر والوجه الاول بل لايمكن غيره (قوله بخطاب) قال الكورانى يخرج عنه فعله صلى الله عليه وسلم مع كونه ناسخا وربما يجاب بانه يعلم منه بالطريق الاولى لان دلالة الفعل على النسخ أقوى من القول اه (وأقول) هذا الذى أجاب به مع مافيه من مخالفة القواعد فقد صرح غير واحد بان التعاريف لايكتفى فيها بالمفهوم ولو بالطريق الاولى لاحاجة اليه لان فعله عليه الصلاة والسلام دليل الناسخ الذى هو الخطاب لانفس الناسخ كما أجاب هو بذلك فى الاجماع حيث قال وخرج أيضا الاجماع على أحد القولين فانه يلحق القول الآخر بالعدم مع انه ليس بنسخ اذلانسخ بعد وفاته صلى الله عليه وسلم ولاحاجة اليه لان الاجماع اذا انعقد على حكم يكون سنده ناسخا لاهو فالاجماع دليل على وجود الناسخ اه فمن العجب تفرقته بينهما على ان قوله ان دلالة الفعل على النسخ أقوى ممنوع فقد قال المصنف فى شرح المنهاج فائدة قد ذكر المصنف هنا ان الفعل أدل على الكيفية والقول أدل على الحكم ففعل الصلاة أدل من وصفها بالقول لان فيه المشاهدة واستفادة وقوعها على جهة معينة من واجب أو ندب أو غيرهما والقول أقوى وأوضح من الفعل لصراحته اه ولاخفاء فى ان النسخ من قبيل الثانى فتأمل (قوله وقول الامام) أى فى مباحث التخصيص فى الفصل الاول فى تخصيص العموم بالعقل من سقط رجلاه نسخ غسلهما مدخول قال الكورانى والحق ان الامام لما عرف النسخ بانه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم فهو قائل بان سقوط الرجلين ليس نسخا مصطلحا فلا وجه لمؤاخذة مثل الامام بالتسامح فيه بعد ظهور مراده اه (وأقول) لامنشأ لهذا الكلام الا الغفلة الفاحشة عن تامل كلام الامام ولاحامل له عليها الا تعصبه الكاسد وانحرافه الفاسد فان الامام لم يذكر ذلك فى مباحث النسخ وانما ذكره قبل ذلك فى مباحث التخصيص كما تقرر لكن فى سياق ظاهر ان لم يكن صريحا فى أنه أراد حقيقة النسخ وذلك لانه ذكر خلافا فى جواز تخصيص العام بالعقل ثم قال مانصه فان قيل لو جاز التخصيص بالعقل فهل يجوز النسخ به قلنا نعم لان من انكسرت رجلاه سقط عنه فرض غسل الرجلين وذلك انما عرف بالعقل اه فهل يفهم ذو عقل من هذا السياق غير ارادة حقيقة النسخ ولهذا اعترض عليه القرافى فى شرحه فى ذلك فقال قلنا لانسلم ان هذا نسخ لان الوجوب ماثبت فى أول الامر الا مشروطا بالقدرة والاستطاعة وبقاء المحل ودوام الحياة وعدم الحكم عند عدم شرطه ليس نسخا الخ اه نعم الظاهر ان الامام تناقض كلامه فانه فى باب النسخ بعد كلام قرره قال ولا يلزم ان يكون العجز ناسخا للحكم الشرعى لان العجز ليس بطريق شرعى اه ثم رأيت الاسنوى فى شرح المنهاج صرح بتناقض كلامه فى ذلك حيث قال وقوله بطريق شرعى خرج بيان انتهاء حكم شرعى بطريق عقلى كالموت والغفلة والعجز فلا يكون نسخا كما صرح به الامام هنا وصرح فى الكلام على التخصيص بالادلة المنفصلة

(بخطاب) خرج بالشرعى أى المأخوذ من الشرع رفع الاباحة الاصلية أى المأخوذة من العقل وبخطاب الرفع بالموت والجنون والغفلة وكذا بالعقل والاجماع وذكرهما لينبه على مافيهما بقوله (فلا نسخ بالعقل وقول الامام) الرازى (من سقط رجلاه نسخ) عنه (غسلهما) فى طهارته (مدخول) أى فيه دخل أى عيب حيث جعل رفع وجوب الغسل بالعقل لسقوط محله نسخا فانه مخالف للاصطلاح وكأنه توسع فيه

(ولا) نسخ (بالاجماع) لانه انما ينعقد بعد وفاته صلى الله عليه وسلم كما سيأتى اذ فى حياته الحجة فى قوله دونهم ولا نسخ بعد وفاته (و) لكن (مخالفتهم) أى المجمعين للنص فيما دل عليه (تتضمن ناسخا) له وهو مستند اجماعهم (ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن

بعكس ذلك فقال ان النسخ قد يكون بالعقل ومثل له بسقوط فرض الغسل بسقوط الرجلين اه فكيف مع ظهور كلامه أو صراحته كما رأيت فى ارادته حقيقة النسخ واقتصار شراحه وشراح اتباعه على فهم ذلك من كلامه بحيث جزموا بالاعتراض عليه ونسبته الى التناقض فيه يسوغ لذى عقل زعم ارادة خلاف ذلك وأنه لا وجه لمؤاخذته بما تسامح فيه فالحق الذى لا مرية فيه لذى عقل ان مؤاخذة المصنف فى محلها وأن لها وجها وجيها وان المكور انى لم يزد على التغيير فى الوجوه الحسان ونعوذ بالله من بلية العصبية ورذيلة الحمية (قوله ولا بالاجماع ومخالفتهم تتضمن ناسخا) فيه أمور * الاول قال شيخنا الشهاب للشان تقول لم يقولوا بمثل ذلك فى التخصيص كأن يقولوا لا تخصيص بالاجماع ولكن مخالفة المجمعين لمقتضى العموم تتضمن مخصصا هو مستند الاجماع اه (وأقول) قد سبق الشيخ الى هذا الاشكال القرافى ويمكن ان يجاب بان ما ذكره هو مرادهم وان أوهمت عبارتهم خلافه فلتحمل على ذلك بدليل ما قرره فى النسخ لوجود مثل المعنى الذى لاجله منعوا كون نفس الاجماع ناسخا ثم رأيت فى كلام المصنف وغيره ما يصرح بان ذلك هو مرادهم قال المصنف فى شرح المنهاج ما نصه تنبيه معنى قولنا يجوز تخصيص الكتاب بالاجماع أنهم يجمعون على تخصيص العام بدليل آخر فالمخصص سند الاجماع ثم يلزم من بعدهم متابعتهم وان جهلوا المخصص وليس معناه انهم خصوا العام بالاجماع لان الكتاب والسنة المتواترة موجودان فى عهده عليه الصلاة والسلام وانعقاد الاجماع بعد ذلك على خلافه خطأ فالذى جوزناه اجماع على التخصيص لا تخصيص بالاجماع اه وذكر المصنف فى شرح المنهاج انه لا يجوز تخصيص الاجماع بالنص وعلله بما حاصله انه يمتنع الاجماع على العموم مع وجود النص السابق الدال على الخصوص وكذا ذكر ذلك غيره وعبارة الصفى الهندى وأما تخصيص الاجماع بالكتاب والسنة فغير جائز لاستحالة ان ينعقد الاجماع على خلاف الكتاب او السنة قال وأما تخصيص نص أهل الاجماع على الاجماع فجائز لكن ليس ذلك تخصيص الاجماع بل هو تخصيص للفظ أهل الاجماع وبينهما فرق اه * الثانى انه كما لا نسخ بالاجماع لا ينسخ الاجماع صرح به ابن الصلاح فى علوم الحديث والنووى فى مختصره وصرح به أيضا صاحب المنهاج كغيره قال المصنف فى شرحه هذا رأى الجماهير اعنى ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به وبه جزم فى الكتاب ودليله انه لو انتسخ لكان انتساخه اما بالكتاب أو بالسنة أو الاجماع أو القياس والكل باطل اما بطلانه بالاولين فلان نص الكتاب والسنة متقدم على الاجماع لان جميع النصوص متلقاة من النبى صلى الله عليه وسلم ولا ينعقد الاجماع فى زمنه واما بالاجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف الاجماع للزوم خطأ أحد الاجماعين وأما بالقياس فلان شرط صحته ان لا يخالف الاجماع واما ان الاجماع لا ينسخ به فلان المنسوخ به اما النص أو الاجماع أو القياس والاولان باطلان لما عرفت وكذا القياس لزواله بزوال شرطه كما عرفت أيضا اه باختصار (وأقول) فيما ذكره كغيره نظر ظاهر لانه ان أراد بان الاجماع لا ينسخ به انه نفسه لا يكون ناسخا ولكنه قد يتضمن الناسخ فسلم ولكنه لا يلائم استدلاله بقوله والاولان باطلان لما عرفت الخ كما لا يخفى وان أراد انه لا يكون ناسخا لا بنفسه ولا بتضمنه الناسخ فهذا مسلم بالنسبة لنسخه الاجماع بناء على انه لا يتصور فى حياته عليه الصلاة والسلام

لا على

لاعلى انه يتصور أيضا كما اختاره القرافى اذ يمكن حينئذ ان يتحقق اجماع على حكم ثم يتحقق
آخر على نقيضه استنادا الى نص متأخر عن مستند الاول غير مسلم بالنسبة الى نسخه النص
والقياس اما الاول فلانه يمكن تحقق اجماع بعد عصره عليه الصلاة والسلام استنادا الى نص
متأخر عن النص المنسوخ واما الثانى فلانه يمكن ان يتحقق قياس فى عصره عليه الصلاة
والسلام مثلا كقبل موته بيوم ثم يتحقق اجماع بعد عصره كبعد موته بيوم أو فى يوم موته استنادا
الى نص آخر متأخر الورود عن نص القياس وكذا فى عصره بناء على انعقاد الاجماع فى عصره
على ما تقدم وينبغى أن يحمل على هذا ما فى المحصول من جواز نسخ القياس فى عصره عليه
الصلاة والسلام بالاجماع حيث قال فنقول نسخ القياس اما ان يكون فى زمان حياة النبى عليه
الصلاة والسلام أو بعد وفاته الى أن قال فان كان حال حياته فلا يمتنع رفعه بالنص أو الاجماع
أو القياس اه فانما ذكر الاجماع على تقدير انعقاده فى حياته عليه الصلاة والسلام فلا ينافى
ما ذهب هو اليه من عدم انعقاده فى حياته عليه الصلاة والسلام وبذلك يندفع اعتراض
القرافى بانه ناقض نفسه والاسنوى بانه سهو ولا يصح دفعه بحمل كلامه على تأخر الاجماع عن
عصره عليه الصلاة والسلام لان قوله اما ان يكون أى نسخ القياس فى حياته عليه الصلاة
والسلام صريح فى تحقق النسخ حال حياته بالاجماع ولا يتصور ذلك الا مع تحقق الاجماع حال
حياته اللهم الا بغاية التكلف بان يجعل ضمير فان كان فى حياته للقياس لا لنسخه بدليل قوله فلا
يمتنع رفعه بالنص اذ المرفوع بالنص القياس لا نسخه ومما يؤيد نسخ القياس فى حياته بالاجماع
على ما تقرر نسخ القياس الموجود فى حياته بالنص والقياس كما سيأتى فانه اذا صح كون
القياس ناسخا للقياس صح نسخ الاجماع له بجامع أن الناسخ فى كل منهما ما تضمنه من النص كما
تقدم ويؤخذ من قوله واما بالاجماع فلاستحالة انعقاده على خلاف الاجماع للزوم خطأ أحد
الاجماعين امتناع تخصيص الاجماع بالاجماع اذا وقع الاجماع الاول على العموم للزوم ما ذكر
حينئذ اما اذا يصرح أهل الاول بالعموم فينبغى جواز تخصيصه باجماع آخر اذ لا يلزم ما ذكر
وقد يدل عليه قول الصفى الهندى وأما تخصيص نص أهل الاجماع الخ ولم أر فى ذلك شيأ وحيث
جوزنا فالمراد ان المخصص فى الحقيقة هو سند الاجماع على ما تقدم عن المصنف وغيره وقد يقال
لا يتصور مع كون الاجماع الاول على العموم ان يكون مخالفة الاجماع الآخر فى بعض الافراد
من قبيل التخصيص لان العام المخصوص عمومه غير مراد من جهة الحكم فتلخص على ما ذكرنا
ان الاجماع لا يخصص النص لكنه يتضمن المخصص له وانه لا يتخصص بالنص ولا باجماع آخر
على ما تقرر وانه لا ينسخ ولا ينسخ به باعتبار ذاته وأما باعتبار ما تضمنه فينسخ به النص والقياس
وكذا الاجماع ان قلنا بانعقاده فى حياته عليه الصلاة والسلام بان يوجد اجماع على حكم فى
حياته ثم آخر بعد حياته على نقيض ذلك الحكم استنادا لنص متأخر عن مستند الاول فليتأمل
* والثالث انه كان ينبغى ان يعبر فى القياس أيضا بانه لا ينسخ به لكنه يتضمن ناسخا فان ذلك هو
الموافق لاقتصاره فى تعريف النسخ السابق على قوله بخطاب * والرابع انه قد يمنع قوله ومخالفتهم
تتضمن ناسخا وذلك لانه سيأتى فى كتاب التعادل والتراجيح انه اذا تعذر العمل بالمتعارضين أصلا
ولم يعلم المتأخر منهما رجع الى غيرهما وانهما لو تقارنا فى الورود عن الشارع تخير بينهما فى

تلاوة وحكما أو أحدهما فقط) وقيل لا يجوز نسخ بعضه ككله المجمع عليه وقيل لا يجوز في البعض نسخ التلاوة دون الحكم أو العكس لان الحكم مدلول للفظ ١٣٦ فاذا قدر انتفاء أحدهما لزم انتفاء الآخر قلنا انما يلزم اذا روعى وصف الدلالة وما نحن فيه لم يراع فيه ذلك فان بقاء الحكم دون اللفظ ليس بوصف كونه مدلولا له وانما هو مدلول لما دل على بقائه وانتفاء الحكم دون اللفظ ليس بوصف كونه مدلولا له فان دلالته عليه وضعية لا تزول وانما يرفع الناسخ العمل به وقد وقع الاقسام الثلاثة روى مسلم عن عائشة رضى الله عنها كان فيما أنزل عشر رضعات معلومات فنسخن بخمس معلومات فهذا منسوخ التلاوة والحكم وروى الشافعى وغيره عن عمر رضى الله عنه لولا أن يقول الناس زاد عمر فى كتاب الله لكتبتها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة فانا قد قرأناها فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم لامره صلى الله عليه وسلم برجم المحصنين رواه الشيخان وهما المراد بالشيخ والشيخة ومنسوخ الحكم دون التلاوة كثير منه قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول نسخ بقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشرا لتأخره فى النزول عن الاول كما قال أهل التفسير وان تقدمه فى التلاوة

العمل ان تعذر الجمع والترجيح فان أمكنا فالجمع أولى وحينئذ فيجوز ان يكون السبب فى مخالفتهم النص انه تعارض مع نص آخر وتعذر العمل بهما ولم يعلم المتأخر منهما فرجعوا الى غيرهما وان يكون السبب انه قارن نصا آخر فى الورود وتعذر الجمع والترجيح فأخذوا أحدهما بمقتضى التخيير بينهما أو أمكن الترجيح فأخذوا بما قام عندهم انه الراجح فالمخالفة كما تحتمل ان تكون لتحقق الناسخ تحتمل ان تكون لاحد هذه الامور فكيف جزم بانها تتضمن ناسخا اللهم الا ان يحمل كلامه على ما اذا ظهر ما يمنع من الحمل على أحد هذه الامور فليتامل ففيه ما فيه (قوله تلاوة وحكما أو أحدهما) منصوبات على التمييز المحول عن المضاف لكن شرط التمييز التنكير والاخير معرفة قال شيخنا الشهاب لكن قيل ان ضمير النكرة نكرة أو اغتفر ذلك لكونه تابعا (أقول) أو هو على قول الكوفيين انه لا يشترط تنكير التمييز (قوله ككله المجمع عليه) قال شيخ الاسلام أى لا يجوز نسخ كله شرعا والا فهو جائز عقلا لما سيأتى من جواز نسخ كل الشريعة بحمله على جوازه عقلا وظاهر ان نسخ حكم جميع السنة كحكم نسخ جميع القرآن اه وقوله من جواز نسخ كل الشريعة كأنه اشارة الى قول الشارح عقب قول المصنف وأن كل شرعى يقبل النسخ ما نصه فيجوز نسخ كل الاحكام اه ويحتمل حمل منع نسخ كله على نسخه تلاوة (قوله قلنا انما يلزم) أى انتفاء أحدهما من انتفاء الآخر اذا روعى وصف الدلالة (أقول) يعنى لو لوحظ فى الحكم كونه مدلولا للفظ وفى اللفظ كونه دالا على الحكم لزم من انتفاء أحدهما انتفاء الآخر اذ المدلول باعتبار كونه مدلولا لا يوجد بدون الدال عليه والدال باعتبار كونه دالا لا يوجد بدون المدلول له فلا يتصور باعتبار وصف الدلالة وجود أحدهما بدون الآخر لكن لم يلاحظ ما ذكر فى قولنا يجوز نسخ أحدهما دون الآخر فلا يلزم ما ذكر (واعلم) انه ليس هنا انتفاء حقيقة فان نسخ اللفظ ليس معناه انعدامه بل هو موجود باق وانما انتفى عنه أحكام التلاوة كحرمة قراءته على الجنب ومسه على المحدث ودلالته على معناه أمر وضعى ليس مشروطا ببقاء هذه الاحكام فهو مع نسخه يفهم منه معناه ونسخ الحكم ليس معناه انعدامه فانه معنى ثابت مفهوم من اللفظ بل معناه عدم العمل به وحينئذ فما دل عليه هذا الكلام من أنه اذا روعى وصف الدلالة لزم من انتفاء أحدهما انتفاء الآخر غير ظاهر فان انتفاء أحدهما بمعنى نسخه لا يلزم منه انتفاء الآخر فانه اذا نسخ اللفظ فدلالته باقية على مدلوله وذلك المدلول مدلول له ومفهوم منه واذا نسخ الحكم فمدلوليته للفظ ثابتة باقية واللفظ دال عليه فقوله فان بقاء الحكم دون اللفظ أى فيما اذا نسخ اللفظ دون الحكم ليس بوصف كونه مدلولا له قد يقال فيه لا مانع من كونه بذلك الوصف فان اللفظ وان نسخ فهو دال على ذلك الحكم وذلك الحكم مدلول له ومفهوم منه (قوله وانما هو) أى الحكم الباقى وقوله لما دل وهو الناسخ وقوله ليس بوصف كونه أى بل لذاته كذا شرح هذا الكلام شيخنا الشهاب ولا يخفى ما فى قوله وهو الناسخ وقوله بل لذاته والظاهر ان ذلك ليس بصحيح فليتامل (قوله وانما يرفع الناسخ العمل به) قال شيخنا الشهاب بل يرفع الناسخ الحكم أيضا لان النسخ رفع للحكم ولكن الدلالة عليه باقية اه (وأقول) لا معنى لنسخ الحكم الا رفع العمل به كما قاله الشارح فقول الشيخ بل هو يرفع الخ ليس على ما ينبغى وليس أمرا زائدا على رفع العمل به (قوله كان فيما أنزل) أى من القرآن عشر رضعات معلومات أى يحرمن فنسخن

أى تلاوة وحكما بخمس معلومات أى ثم نسخت الخمس أيضا لكن تلاوة لا حكما عند الشافعى وأما عند مالك فنسخت تلاوة وحكما أيضا (قوله ويجوز نسخ الفعل قبل التمكن منه) فيه أمور * أحدها قال القرافى فى شرح المحصول قات المسائل فى هذا المعنى أربع احداهن أن يؤقت الفعل بزمان مستقبل فينسخ قبل حضوره وثانيتهن أن يؤمر به على الفور فينسخ قبل الشروع فيه وثالثتهن أن يشرع فيه فينسخ قبل كماله ورابعتهن اذا كان الفعل يتكرر ففعل مرارا ثم نسخ فان الثلاثة الاول فى الفعل الواحد غير المتكرر أما الرابعة فوافقنا عليها المعتزلة لحصول مصلحة الفعل بتلك المرات الواقعة فى الازمنة الماضية ومنه نسخ القبلة وغيرها ومنعوا قبل الوقت وقبل الشروع لعدم حصول المصلحة من الفعل وترك المصلحة يمنعه قاعدة الحسن والقبح والنقل فى هاتين المسئلتين فى هذا الموضع قد نقله المصنف واما بعد الشروع وقبل الكمال فلم ار فيه نقلا ومقتضى مذهبنا جواز النسخ مطلقا فيه وفى غيره ومقتضى مذهب المعتزلة ما أنا ذاكره من التفصيل لا المنع مطلقا ولا الجواز مطلقا الخ انتهى وفى شرح المنهاج للاسنوى نعم فى جريان الخلاف بعد الشروع نظر يحتاج الى نقل انتهى * والثانى قال الكمال قيده شيخنا فى تحريره بما بعد التمكن من الاعتقاد أخذا من كلامهم فى حكم الناسخ قبل التبليغ وبعده كما سيأتى فى الشرح انتهى وقد يقال حق الكلام أن يقال يجرى فى تقييده بما بعد التمكن من الاعتقاد الخلاف الآتى فى كلامهم المذكور * الثالث خرج بقوله قبل التمكن منه ما بعده فلا خلاف فيه كما قال الاسنوى وأما الصورة الثالثة وهى ما اذا وقع النسخ فى الوقت لكن بعد التمكن من فعله فمقتضى كلام المصنف جريان الخلاف فيه أيضا وهو مقتضى كلام ابن الحاجب فى اثناء الاستدلال وليس كذلك فقد صرح الآمدى فى الاحكام فى اثناء الاستدلال بان هذا جائز بلا خلاف وانما الخلاف قبل التمكن وصرح به أيضا ابن برهان فى الوجيز وامام الحرمين فى البرهان انتهى كلام الاسنوى وفى النهاية للصفى الهندى ما نصه فعلى هذا يجوز النسخ وفاقا بعد مضى مقدار ما يسعه وان لم يكن قد فعل المامور به وهذا على المشهور وفى بعض المؤلفات القديمة ان بعضهم كالكرخى خالف فيه أيضا وقال لا يجوز النسخ قبل الفعل سواء مضى من الوقت مقدار ما يسعه أو لم يمض انتهى ودخل فيما بعد التمكن ما بعد الوقت وقد قال الاسنوى وأما الصورة الثانية وهى ما بعد خروج الوقت فليس محل الخلاف بل جزم ابن الحاجب بانه لا يجوز واقتضى كلامه الاتفاق عليه وصرح فى الاحكام فى أول المسئلة بالجواز وبانه لا خلاف فيه وهذا انما يأتى اذا صرح بوجوب القضاء أو قلنا الامر بالاداء يستلزمه انتهى وما نسبه للاحكام كانه أخذه من عموم عبارته والا فلم أره صرح بهذه بخصوصها (قوله بان لم يدخل وقته أو دخل ولم يمض منه ما يسعه) قال الاسنوى وفى معناه أيضا ما اذا لم يكن له وقت معين ولكن أمر به على الفور ثم نسخ قبل التمكن انتهى وتقدم نحوه فى كلام القرافى السابق (قوله لعدم استقرار التكليف) قال شيخنا العلامة استقراره هو حصول التعلق التنجيزى وفيه بحث فان الاستقرار يتحقق بدخول الوقت وان لم يمض ما يسع الفعل فالدليل لا يشمل المدعى بشقيه انتهى (وأقول) العجب من الشيخ يدعى الشئ بلا سند ثم يبنى عليه فان زعمه ان الاستقرار هو حصول التعلق التنجيزى مجرد دعوى لا سند له عليها فهى

(و) يجوز على الصحيح (نسخ الفعل قبل التمكن) منه بان لم يدخل وقته أو دخل ولم يمض منه ما يسعه وقيل لا يجوز لعدم استقرار التكليف قلنا يكفى للنسخ وجود أصل التكليف فينقطع به وقد وقع النسخ قبل التمكن فى قصة الذبيح

ممنوعة بل هى غير صحيحة لان حصول التعلق التنجيزى انما هو أصل التكليف لا استقراره لما تقدم فى المقدمات ان التكليف الزام مافيه كلفة أو طلبه ولا الزام ولا طلب قبل الوقت بل لا يتحقق ان الا بعد دخول الوقت كما تقدم أيضا ثم ان الامر يتعلق بالفعل قبل المباشرة بعد دخول وقته الزاما وقبله اعلاما ومعلوم ان التعلق الاعلامى ليس تكليفا ولهذا صرح الفقهاء بجواز النوم قبل الوقت وان علم انه يستغرق الوقت وتفوت الصلاة وعللوه بعدم تكليفه حينئذ والصواب تفسير الاستقرار بدخول الوقت ومضى زمن يسع الفعل كما فسره بذلك الكمال فى حاشيته وهو ظاهر لان معنى استقرار التكليف الامن من سقوطه بما يعرض من نحو جنون أو اغماء وذلك متوقف على مضى الزمن المذكور اذ بعد مضيه تلزم العبادة وان عرض ماذكر قبل فعلها واستغرق الوقت بخلاف ماقبل مضيه فان عروض ماذكر يسقطها اذا استغرق الوقت وان تحقق التعلق التنجيزى ولهذا صرح الفقهاء فيمن عرض له بعد دخول الوقت مانع كجنون واغماء واستمر بانه ان أدرك قبل عروض ذلك قدر الفرض لزم والا فلا فظهر سقوط البحث المذكور وان بناءه على غير أساس وان الدليل يشمل المدعى بشقيه ولهذا سلمه الشارح ثم أجاب عنه بقوله قلنا يكفى للنسخ وجود أصل التكليف نعم يتوجه على هذا الجواب انه غير شامل لما قبل الوقت اذ قبل الوقت لا يتحقق أصل التكليف كما علم مما تقرر والعجب من المحشيين حيث لم ينبها على ذلك اللهم الا أن يريدوا بأصل التكليف مايشمل التعلق الاعلامى ويرادبا صالته له سبقه عليه وكونه كالمقدمة له فان قلت أو يريدوا به التعلق التنجيزى السابق فى وقت آخر كما فى نسخ وجوب الظهر يوم الخميس قبل الزوال اذا سبق تعلق الوجوب تنجيزا يوم الاربعاء قلت هذا أيضا لا يشمل النسخ قبل سبق تعلق تنجيزى كما لو نسخ وجوب أول صلاة لاقته بعد البلوغ قبل دخول وقتها واعلم ان قوله قلنا يكفى للنسخ وجود أصل التكليف فقوله أصل التكليف قال شيخنا اضافته بيانية انتهى وعندى ان ذلك غير متعين لان التكليف يشمل أصله أى أوله ويشمل استقراره فالاضافة مخصصة للاحتراز عن الثانى فليتأمل (قوله فان الخليل أمر بذبح ابنه) قال الاسنوى وهذا الولد قال فى المحصول انه اسمعيل وقال جماعة انه اسحق وصححه القرافى انتهى وفى أسرار التنزيل للبيضاوى والاظهر ان المخاطب بيابنى انى أرى فى المنام انى أذبحك اسمعيل لانه الذى وهب له اثر الهجرة أى هجرته مع لوط وسارة الى أرض الشام وقيل الى حران ولان البشارة باسحق معطوفة على البشارة بهذا الغلام ولقوله عليه الصلاة والسلام أنا ابن الذبيحين فاحدهما جده اسمعيل والآخر أبوه عبد الله فقداه أبوه بمائة من الابل ولذلك سنت الدية مائة ولان ذلك كان بمكة وكان قرنا الكبش معلقين بالكعبة حتى احترقا معها فى أيام ابن الزبير لم يكن اسحق ثمة ولان البشارة باسحق كانت مقرونة بولادة يعقوب منه فلا يناسبها الامر بذبحه مراهقا وفى تفسير القرطبى وهو قول أبى هريرة وأبى الطفيل عامر بن واثلة وروى عن ابن عمر وابن عباس وسعيد بن المسيب والشعبى ويوسف بن مهران ومجاهد وقيل المخاطب به اسحق وهو قول الاكثرين وممن قال بذلك العباس وعمر وجابر فى أربعة آخرين من الصحابة وجماعة من التابعين وهو قول أهل الكتابين قال سعيد بن جبير سار به مسيرة شهر فى غداة واحدة حتى أتى به المنحر بمنى فلما صرف الله عنه الذبح سار به مسيرة

فان الخليل أمر بذبح ابنه عليهما الصلاة والسلام

شهر

شهر في غداة واحدة وفي الهدى لابن قيم الجوزية واسمعيل هو الذبيح على القول الصواب عند علماء الصحابة والتابعين بعدهم وأما القول بانه اسحق فمردود باكثر من عشرين وجها كذا في الشمني على الشفاء (قوله لقوله تعالى حكاية عنه يابني اني أرى في المنام اني أذبحك) أي ومنام الانبياء فيما يتعلق بالاوامر والنواهي وحي معمول به قال في الاحكام وأكثر وحي الانبياء كان بطريق المنام وقد روي عن النبي عليه الصلاة والسلام ان وحيه كان ستة أشهر بالمنام ولهذا قال عليه الصلاة والسلام الرؤيا الصالحة جزء من ستة وأربعين جزأ من النبوة فكانت نسبة الستة أشهر من ثلاث وعشرين سنة من نبوته كذلك ويدل عليه قوله عليه الصلاة والسلام ما احتلم نبي قط يعني ما تشكل له الشيطان في المنام على الوجه الذي يتشكل لاهل المنام انتهى وفي هذا الاستدلال مباحث كثيرة مبسوطة بما يتعلق بها في المحصول والاحكام وما يتعلق بهما من الفروع والشروح وغيرها فليطالعها من أراد وقوله اني أذبحك أي أومر بذبحك بدليل قال يا أبت افعل ما تؤمر ولهذا قال الشارح فان الخليل أمر بذبح ابنه عليهما الصلاة والسلام لقوله تعالى حكاية عنه الخ وقوله ثم نسخ ذبحه أي نسخ الامر به (قوله والنسخ بالقرآن لقرآن وسنة) قال الكوراني بعد كلام مهده وقد عرفت من هذا التقرير ان عطف المصنف هذه المسئلة على ما قبلها ليس بمرضي لانه يفهم منه ان نسخ القرآن بالقرآن مختلف فيه وليس كذلك انتهى وقال شيخ الاسلام سكت يعني الشارح عن حكاية قول بمنع نسخ القرآن به اذ لم يقل به أحد ممن جوز نسخ بعضه وحكمه عند من لم يجوزه علم من قوله قبل ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن الخ انتهى (وأقول) اما أولا فلا نسلم قوله وليس كذلك وان وافقه شيخ الاسلام فيه اذ هو مجرد دعوى لم يستدل عليها فكيف ترد على ظاهر كلام المصنف مع احتمال انه اطلع على خلاف في ذلك بل قول الصفي الهندي ما نصه القائلون بجواز نسخ القرآن اتفق أكثرهم على انه يجوز نسخ القرآن بالقرآن لتساويهما في افادة العلم ووجوب العمل به وقد وقع ذلك كما تقدم ذكره انتهى مصرح بثبوت الخلاف ألا ترى قوله اتفق أكثرهم ولو لم يطلع المصنف الا على مثل هذه العبارة لكان عذرا له قويا في الاتيان بهذه العبارة المحتملة لثبوت الخلاف في كل من الامرين وللشارح في السكوت لان ذلك هو الاحتياط كما لا يخفى واما ثانيا فلو ثبت أن لا خلاف في نسخ القرآن بالقرآن كان المقصود حكاية الخلاف في مجموع الامرين اختصارا في التعبير وحكاية الخلاف في مجموع أمرين أو أمور معهودة (قوله لانهما من عند الله) قال شيخنا العلامة لا يدفع الدليل اذ حاصل الدليل لزوم الدور انتهى (وأقول) ما بني عليه هذا الاعتراض من الجزم بان حاصل الدليل لزوم الدور ممنوع بل اختلفوا فيه فجعله بعضهم ذلك كالاسنوي في شرح المنهاج فانه قال وأما العكس أي امتناع نسخ السنة بالكتاب فلانه تقرر ان السنة مبينة للكتاب فلو جاز نسخها بالكتاب لكان مبينا لها لان النسخ بيان الحكم وذلك دور انتهى قال فأجاب يعني البيضاوي بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا أي مبينا لكل شئ فانه يقتضي أن يكون الكتاب بيانا للسنة كما ان قوله تعالى لتبين للناس يقتضي أن تكون السنة مبينة للكتاب فلما تعارضا سقط الاستدلال بهما انتهى وستسمع ما يمنع احتمال الدور من أصله فضلا عن لزومه ومنهم من جعله غير ذلك وتنوعوا فيه فقال العضد كابن الحاجب وغيره

اني أذبحك الى آخره ثم نسخ ذبحه قبل التمكن منه بقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم واحتمال أن يكون النسخ فيه بعد التمكن خلاف الظاهر من حال الانبياء في امتثال الامر من مبادرتهم الى فعل المأمور به وان كان موسعا (و) يجوز على الصحيح (النسخ بالقرآن لقرآن وسنة) وقيل لا يجوز نسخ السنة بالقرآن لقوله تعالى وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم جعله مبينا للقرآن فلا يكون القرآن مبينا للسنة قلنا لا مانع من ذلك لانهما من عند الله قال تعالى وما ينطق عن الهوى ويدل على الجواز قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ وان خص من عمومه ما نسخ بغير القرآن (و) يجوز على الصحيح النسخ (بالسنة) متواترة أو آحادا (للقرآن) وقيل لا يجوز لقوله تعالى قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي والنسخ بالسنة تبديل منه قلنا ليس تبديلا من تلقاء نفسه وما ينطق عن الهوى ويدل على الجواز قوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم (وقيل يمتنع) نسخ القرآن (بالآحاد) لان القرآن مقطوع والآحاد مظنون

قالوا أولا قال تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم دل على ان الرسول عليه الصلاة والسلام مبين للاحكام وهو الغرض من بعثته فلو نسخ ما جاء به لكان رافعا لا مبينا لان نسخ الحكم رفع له ورفع الشئ لا يكون بيانا الجواب ان المعنى بالبيان فى الآية تبليغه عليه الصلاة والسلام اليهم لانه اظهار ولو سلم فكونه مبينا لا ينفى كونه ناسخا أيضا لانه قد يكون مبينا لما ثبت من الاحكام ناسخا لما ارتفع منها ولا منافاة بينهما انتهى وقال صاحب القواطع واستدل من تعلق بالقول الاول أى عدم جواز نسخ السنة بالقرآن بقوله تعالى وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فلما جعل السنة مبينة للكتاب فلا يكون الكتاب مبينا للسنة لان الشئ الواحد لا يكون مبينا ومبينا ولانه نسخ الشئ بغير جنسه فلم يجز ثم قال وأما تعلقهم بقوله تعالى وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم فليس فيه دليل على انه لا يتكلم الا بالبيان كما انك اذا قلت دخلت الدار ولا سلم على زيد ليس فيه انك لا تفعل فعلا آخر على انه ليس فى كون كلامه بيانا للكتاب ما يمنع من نسخه بالكتاب اذا قام الدليل عليه كما لا يمنع ذلك من نسخ قوله بقوله وكما لا يمنع أن ينسخ الكتاب بالكتاب وان كان بعضه بيانا للبعض وأما قولهم انه ينبغى أن يكون نسخ الشئ بجنسه فدعوى لا دليل عليه فسقط انتهى وحينئذ فلا نسلم ان حاصل الدليل عند الشارح لزوم الدور ووجهه ان هذا اللزوم فى غاية الضعف للقطع بان المراد بيان أحدهما بالآخر بيان بعض أحدهما ببعض الآخر لا كل بعض من كل منهما ببعض من الآخر ضرورة ان فى كل منهما ما لم يبين بشئ من الآخر بل ما لا يمكن بيانه بشئ من الآخر ولا خفاء فى ان بيان بعض كل منهما ببعض الآخر بأن يبين من كل منهما ما يحتاج للبيان بما يصلح لتبيينه من الآخر مما لا يتوهم فيه احتمال دور فضلا عن لزومه بل يجوز أن يكون حاصل الدليل عنده التمسك بمفهوم الآية لانه لما جعله مبينا للقرآن دل على ان القرآن لا يكون مبينا لسنته فاجاب بانه لا مانع من كون القرآن مبينا لسنته لانهما معا من عند الله فيجوز أن يكون كل منهما مبينا للآخر بمعنى أن يبين ما يحتاج للبيان من كل منهما بما يصلح لبيانه من الآخر كما تقدم اما بناء على شمول الذكر وما نزل للسنة فتكون الآية شاملة لبيانه السنة بالقرآن واما بناء على انه كما جاز بيان الكتاب بالسنة لانها من عند الله فصح ان تبين كلامه فليجز بيان السنة بالكتاب لانهما من عند الله فبينهما كلام الله فليتأمل فان الشيخ كثيرا ما يستروح لعظمته فيتلقى كلام الائمة بغير اعتناء وامعان ثم رأيت شيخنا الشهاب بعد ان تبع الشيخ فى الاعتراض بان الجواب لا يدفع الدور قال ما نصه قوله لانهما من عند الله اى فيشملهما قوله تعالى ما نزل اليهم وكذا قوله الذكر وأيضا فالتبيين مسند اليه عليه الصلاة والسلام فيجوز أن يبين كلا منهما بالآخر فلا دور انتهى (قوله قلنا محل النسخ الحكم ودلالة القرآن عليه ظنية) فان قيل يؤخذ منه أن يمتنع نسخ التلاوة بالآحاد لان نسخها يتضمن اسقاط قرآنيتها وهى ثابتة بالقطع فلا ينسخ بالآحاد قلت هذا ممنوع لان الثابت بالقطع هو أصل قرآنيتها لا دوامها والذى ينسخ بالآحاد على تقدير القول به هو الثانى دون الاول فليتامل (قوله والحق لم يقع الا بالمتواترة) قال الكورانى اشارة الى ان الحق جواز نسخ المتواتر بالآحاد عقلا غايته انه لم يقع وهذا ضعيف ومخالف للجمهور لانهم لم يجوزوه فان قلت ما الفرق بين التخصيص والنسخ حيث جوزوا تخصيص القطعى بالآحاد ولم

قلنا محل النسخ الحكم ودلالة القرآن عليه ظنية (والحق) انه (لم يقع) نسخ القرآن (الا بالمتواترة) وقيل وقع بالآحاد كحديث الترمذى وغيره لا وصية لوارث فانه ناسخ لقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين قلنا لا نسلم عدم تواتر ذلك ونحوه للمجتهدين الحاكمين بالنسخ لقربهم من زمان النبى صلى الله عليه وسلم

يجوز وانسخه به قلت الفرق ان التخصيص بيان ان المخرج لم يكن داخلا في مراد المتكلم فهو
في الحقيقة دفع كما تقدم في بابه والنسخ رفع وابطال لما كان ثابتا والوجدان حاكم بان المبطل
لا بد وأن يكون أقوى أو مساويا بخلاف الدفع فانه يحصل بادنى مانع انتهى (وأقول) أما قوله
وهذا ضعيف فلا التفات اليه لانه مجرد دعوى فان كان سنده عليه الفرق الذي ذكره فسيعلم
ما فيه مما يتبين به عدم صلاحيته للسندية وأما قوله ومخالف للجمهور فانهم لم يجوزوه فهو ممنوع
فقد قال الاسنوي في شرح المنهاج نسخ المتواتر بالآحاد جائز قطعا واختلفوا في وقوعه على
مذهبين كذا صرح به الآمدي في الاحكام ومنتهى السؤل وعبر بقوله اتفقوا وفي المحصول
ومختصراته نحوه أيضا فانهم جزموا بالجواز وترددوا في الوقوع وعبارة المصنف وابن الحاجب
توهم ان الخلاف في الجواز انتهى وقال المصنف في شرح المنهاج نسخ المتواتر بالآحاد جائز
في العقل ونقل قوم الاتفاق على ذلك وليس بجيد فقد حكى القاضي في مختصر التقريب عن
بعضهم انه ذهب الى منع ذلك عقلا ثم قال واذا عرفت وقوع الاختلاف في الجواز فاعلم ان
الجماهير وان قالوا بالجواز الا انهم اختلفوا في الوقوع فذهب الاكثرون الى انه غير واقع وذهب
جماعة من أهل الظاهر الى وقوعه وفصل القاضي في مختصر التقريب والغزالي بين زمان
الرسول وما بعده فقالا بوقوعه في زمانه عليه الصلاة والسلام دون ما بعده ونقل القاضي اجماع
الامة على منعه بعد الرسول صلى الله عليه وسلم قال وانما اختلفوا في زمانه وكذا امام الحرمين
قال أجمع العلماء على ان الثابت قطعا لا ينسخه مظنون ولم يتعرض لزمان الرسول صلى الله عليه
وسلم واعلم ان المراد بالمتواترة في هذه المسئلة القرآن والسنة المتواترة انتهى فانظر كيف
صرح صاحب الاحكام ذلك الامام بنقل الاتفاق على الجواز وكيف جزم به امام المسلمين الامام
فخر الدين وتبعه عليه اتباعه ومختصروا كلامه وأقرهم الاسنوي مع سعة اطلاعه وكثرة
استدراكه وكيف صدر المصنف المجمع على سعة اطلاعه ومزيد حفظه وكثرة تتبعه واستدراكه
على غيره كلامه بان الجماهير قالوا بالجواز فمع ذلك كيف يصح لمثل الكوراني مع قصور اطلاعه
وضعفه في الفن الاعتراض عليه بان الجمهور لم يجوزوه بل هذا اشبه شيء بالهوس فان قلت هو
ناقل أيضا قلت من الضروري الواضح ان نقل مثله بمجرده مما لا يلتفت اليه مع نقل هؤلاء
الاعلام وخصوصا مع كونه ليس من أهل نقد النقل وتمييز صوابه من غيره عند اضطرابه ولو
سلمنا فمجرد مخالفة الجمهور لا يقتضي التضعيف وانما يثبت التضعيف بقوة دليل المخالف
وضعف دليل غيره ولم يبين شيأ من ذلك بل لم يزد على مجرد الدعوى وأما الفرق الذي ذكره فقد
اعتمد فيه على ان الوجدان حاكم بان المبطل لا بد أن يكون أقوى أو مساويا فان أراد قوة المعنى
لم يفد لظنية المعنى في كل من المتواتر والآحاد فليس المتواتر من حيث المعنى أقوى من الآحاد
وان أراد قوة اللفظ فلا نسلم ان الوجدان حاكم بذلك وعلى تقدير أن وجدانه حكم له بذلك
لا يفيده شيأ لانه ليس حجة على غيره خصوصا مثل هؤلاء الاعلام على ان الاستدلال بما قاله من
ان المبطل لا بد أن يكون أقوى أو مساويا قد ضعف من أوجه ذكرها المصنف في شرح المنهاج
منها ما ذكره القاضي في مختصر التقريب من انا نقول وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع فما
يضرنا التردد في أصل الحديث مع انا نعلم قطعا وجوب العمل به فكان صاحب الشريعة قال

اذا نقل من ظاهره العدالة فاقطعوا بان حكم الله تعالى عليكم العمل بظاهره وصدق الناقل ومنها انا لا نسلم ان المقطوع لا يدفع بالمظنون ألا ترى ان انتفاء الاحكام قبل ورود الشرع مقطوع به عندنا وثبوت الحظر أو الاباحة مقطوع به عند آخرين ثم اذا نقل خبر عن الرسول صلى الله عليه وسلم آحادا يثبت العمل به ويرتفع ما تقرر قبل ورود الشرع ذكره القاضي أيضا ومنها انا منعنا جواز نسخ النص بخبر الواحد فلا نسلم مع ورود خبر الواحد كون النص مقطوعا به فانا لو قلنا ذلك لزمنا أن نقطع بكذب الراوي وهذا ما لا سبيل اليه ذكره القاضي أيضا قال المصنف كغيره ومراده ان المقطوع به انما هو أصل الحكم لا دوامه والنسخ لم يرد على أصل الحكم وانما قطع دوامه انتهى (قوله قال الشافعي وحيث وقع بالسنة فمعها قرآن الخ) وأقول هذا من محاسن المصنف النفائس وان بالغ الكوراني بالتغيير في وجوهها الحسان بالتخيلات الفاسدة والوساوس حيث قال في شرح هذا الكلام ما نصه المنقول عن الشافعي في جواز نسخ القرآن بالسنة وبالعكس قولان المنع والجواز وأطبق المتأخرون من أصحابه على الجواز وهو المختار لما نقل في أول لفصل من الادلة ثم قال المصنف قول الشافعي في المسئلتين مقيد بقيد غفل عنه الناقلون وهو ان السنة اذا نسخت القرآن فمع تلك السنة قرآن يعضده وكذا مع القرآن الناسخ سنة عاضدة تبين توافق الكتاب والسنة وما اختاره ليس مختار الشافعي بل استنبط من كلامه وليس هذا الاستنباط بشئ اما أولا فلان الكتاب نسخه الكتاب وحده عند الشافعي وجميع من قال بجواز النسخ فاذا وجد مع السنة الناسخة آية تصلح أن تكون ناسخا فالنسخ مسند اليها لا الى السنة وما الفائدة في أن يقال السنة ناسخة والقرآن يعضدها فلم لا يكون القرآن ناسخا ابتداء وكذلك القرآن الناسخ للسنة ينسخها ابتداء اذ هو أقوى لانه وحي متلو معجز والسنة وان تواترت لا تبلغ رتبته اتفاقا واما ثانيا فلان كلام الشافعي في الرسالة على ما نقلوه ليس الا ان قال فان قال يريد الخصم هل تنسخ السنة بالقرآن قيل لو نسخت السنة بالقرآن لكان للنبي سنة تبين ان سنته الاولى منسوخة بسنته الاخيرة حتى تقوم الحجة على الناس بان الشئ ينسخ بمثله هذا آخر كلام الشافعي وليس في هذا انه قوله المختار لانه يصلح أن يكون تعليلا لقوله الذي لم يوافق عليه أصحابه بل يجب حمله على هذا القول لان قوله حتى تقوم الحجة على الناس فان الشئ ينسخ بمثله غير مستقيم لان نسخ الشئ بمثله في نسخ السنة بالسنة مثل قوله كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها وقوله كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي ألا فادخروها وكذلك نسخ التقاء الختانين لحديث الماء من الماء كثير فالحجة في ذلك قائمة قال الغزالي في المستصفى بعد نقل كلام الشافعي قلنا هذا ان كان في جوازه فلا يخفى انه يفهم من القرآن وجوب التحول الى الكعبة وان كان التوجه ثابتا الى بيت المقدس بالسنة وكذلك عكسه ممكن وان قال لم يقع فقد نقلنا وقوعه ولا حاجة الى تقدير سنة خافية مندرسة اذ لا ضرورة في هذا التقدير وانما نقلنا كلام الغزالي لان بعض الشراح يتبجح بان المصنف فهم من كلام الشافعي ما لم يفهمه أحد قبله

فكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

انتهت هذيانانه وعقت ترهاته مع ما ترى من سماجة الكلمات وركاكة التراكيب ولما كانت

(قال الشافعي وحيث وقع نسخ القرآن (بالسنة فمعها قرآن) عاضد لها يبين توافق الكتاب والسنة (أو) نسخ السنة (بالقرآن فمعه سنة عاضدة له تبين توافق الكتاب والسنة) هذا فهمه المصنف من قول الشافعي رضي الله عنه في الرسالة لا ينسخ كتاب الله الا كتابه ثم قال وهكذا سنة رسول الله لا ينسخها الا سنته ولو أحدث الله في أمر غير ما سن فيه رسوله لسن رسوله ما أحدث الله حتى يبين للناس ان له سنة ناسخة لسنته

واضحة الفساد نسجت عليها عناكب الهجران والكساد فلم يعبأ بها عاقل ولم يقم لها وزنا بصحة
نقلها أو تقريرها فاضل (وأقول) أما قوله المنقول عن الشافعي في جواز نسخ القرآن بالسنة الخ
وقوله ثم قال المصنف قول الشافعي في المسئلتين مقيد الخ فهو أدل دليل وأعدل شاهد على انه
لا يتصور ما يقول وذلك لان ما نقله عن الشافعي هو الجواز كما صرح به لا الوقوع والمصنف
انما قيد الوقوع كما هو صريح عبارته في جمع الجوامع حيث ذكر الجواز بقوله والنسخ بالقرآن
لقرآن وسنة الخ ثم الوقوع بقوله والحق لم يقع الا بالمتواترة قال الشافعي وحيث وقع بالسنة
فمعها قرآن الخ وفي غير جمع الجوامع أيضا كشرح المنهاج حيث قال فيه وأما نسخ الكتاب
بالسنة والسنة بالكتاب فالجمهور على جوازه ووقوعه وذهب قوم الى امتناعهما ونقل عن
الشافعي رضي الله تعالى عنه وقد استنكر جماعة من العلماء ذلك من الشافعي حتى قال الكيا
الهراسي هفوات الكبار على اقدارهم ومن عد خطؤه عظم قدره قال وقد كان عبد الجبار
ابن احمد كثيرا ما ينصر مذهب الشافعي في الاصول والفروع فلما وصل الى هذا الموضع قال
هذا الرجل كبير لكن الحق أكبر منه قال والمغالون في حب الشافعي لما رأوا هذا القول
لا يليق بعلو قدره كيف وهو الذي مهد هذا الفن ورتبه وأول من أخرجه قالوا لا بد أن يكون
لهذا القول من هذا العظيم محمل فتعمقوا في محامل ذكروها واورد الكيا بعضها واعلم انهم
صعبوا أمرا سهلا وبالغوا في غير عظيم وهذا ان صح عن الشافعي فهو غير مستنكر وان جبن
جماعة من الاصحاب عن نصرة هذا المذهب فذلك لا يوجب ضعفه ثم ذكر ان جماعة من أكابر
الاصحاب صنفوا في نصرة هذا المذهب ثم بعد نقله قول الرسالة لا ينسخ كتاب الله الا كتابه الخ
قال ومن صدر هذا الكلام أخذ من نقل عن الشافعي ان السنة لا تنسخ الكتاب وليس بجيد
وانما مراد الشافعي رحمه الله تعالى ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا سن سنة ثم أنزل الله في كتابه
ما ينسخ ذلك الحكم فلا بد أن يسن النبي صلى الله عليه وسلم سنة أخرى موافقة للكتاب تنسخ
سنته الاولى الى ان قال فهذا هو معنى القول المنسوب الى الشافعي أعني انه لا بد أن يسن
النبي صلى الله عليه وسلم سنة أخرى وأكثر الاصوليين الذين تكلموا في ذلك لم يفهموا مراد
الشافعي وليس مراده الا ما ذكرناه انتهى والحاصل كما ترى ان المصنف في جمع الجوامع ذكر
مسئلتي الجواز أولا من غير عزو لاحد ثم ذكر مسئلتي الوقوع ثانيا وذكر عن الشافعي تقييدهما
بذلك القيد وفي غيره كشرح المنهاج ذكر ان منهم من نقل عن الشافعي الامتناع ومنهم من نقل
عنه قولين ثم حمل القول بالامتناع على ان المراد انه لم يقع نسخ أحدهما بالآخر الا ومع الآخر
عاضد من جنس المنسوخ فكيف مع ذلك يسوغ لعاقل أن يذكر ان المنقول عن الشافعي
في جواز نسخ القرآن بالسنة وبالعكس قولان المنع والجواز ثم يدعي ان المصنف قال قول
الشافعي في المسئلتين مقيد بقيد غفل عنه الناقلون الخ ما هذا الا خلط قبيح وجزاف صريح
فانه ان أراد ان هذا التقييد واقع في جمع الجوامع فهو باطل قطعا للماعات ان المصنف ذكر فيه
مسئلتي الجواز من غير عزو لاحد ثم ذكر الوقوع ونقل عن الشافعي تقييده بذلك فلم يتعرض
لتقييد مسئلتي الجواز بوجه وانما قيد مسئلتي الوقوع وان أراد انه واقع في غيره كشرح
المنهاج فهو أيضا باطل قطعا للماعات أيضا انه لم يقيد فيه واحدة من المسئلتين بهذا القيد وانما

حمل المنع المنقول عن الشافعي على عدم الوقوع الا بذلك القيد وحاصله انه قال انه حيث وقع لم يقع الا بهذا القيد كما تقرر وان كان وقوعه بدونه أمراً ممكناً على انه لا يتصور تقييد قول الشافعي في المسئلتين على الوجه الذي صورهما به بذلك القيد لانه ان أراد بالقول الذي ادّعى ان المصنف قيده بذلك القيد قول المنع فهو غير معقول لانّ المراد بالمنع عدم الامكان لانه مقابل الجواز الذي هو الامكان ولا معنى لتقييد عدم الامكان بما اذا كان مع الناسخ عاضد من جنس المنسوخ كما هو في غاية الجلاء اذ حاصله انه اذا كان مع الناسخ عاضد لم يكن النسخ ممكناً ولا يخفى ظهور فساده وان أراد قول الجواز فهو غير معقول أيضاً لان المراد بالجواز الامكان ولا معنى لتقييد الامكان بما اذا كان مع الناسخ العاضد المذكور لان حاصله تقييد الامكان بالوقوع وهو ظاهر الفساد للقطع بثبوت الامكان بالمعنى المراد هنا وان لم يوجد الناسخ فضلاً عن أن يعتبر مع وجوده وجود عاضده وحينئذ فلا ينبغي نسبة هذا التقييد الى من له أدنى عقل فضلاً عن مثل المصنف كما لا ينبغي لذي عقل تسليم صحته كما اقتضاه سياق الكوراني حيث استند في ردّه الى ما ذكره أولاً وثانياً والافكان الواجب في ردّه بيان فساده وعدم امكانه نعم يمكن أن يتمحل ويلفق له ما لا تقبله عبارته وهو انه أراد بقول الشافعي المنع أو الجواز وتقييده بذلك القيد حمله على مضمون ذلك القيد بان حمل الجواز على الوقوع بذلك القيد أو المنع على عدم الوقوع الا بذلك القيد فليتامل وأما قوله غفل عنه الناقلون فان أراد ان المصنف نسبهم الى الغفلة في جمع الجوامع فهو باطل اذ لم يتعرض لذلك فيه كما ترى وان أراد في غيره فان أراد بذلك الاعتراض على المصنف فهو من حماقته اذ لا يستعظم مثل ذلك على المصنف الا من جهل جلالته خصوصاً في هذا الفن أو من أعماه داء الحسد ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور وأما قوله وما اختاره ليس مختار الشافعي بل استنبط من كلامه فلا يخفى انه كلام بارد متهافت لان نفي كونه مختار الشافعي لا يقابله انه مستنبط من كلامه اذ مختار الانسان أعم من أن يصرح به أو يدل عليه كلامه كما هنا فان أراد نفي كونه مختاره صريحاً مع الاعتراف بدلالة الاستنباط على اختياره له فلا معنى لذلك اذ ليس النزاع في انه صرّح باختياره أولا بل في مطلق اختياره وأما قوله وليس هذا الاستنباط بشئ فهو من تهوره وغفلته عما سيظهر من فساد شبهته قوله اما أولاً فلان الكتاب نسخه الكتاب وحده عند الشافعي وجميع من قال بجواز النسخ قلنا هذا أدل دليل على عدم تصوره المقام حق تصوره لان قوله نسخه الكتاب وحده عند الشافعي ان أراد باعتبار الجواز فليس الكلام فيه كما علمته بما لا مزيد عليه وان أراد باعتبار الوقوع فهو أوّل المسئلة فالعجب له حيث يدعى فساد استنباط المصنف ثم يستدل على فساده بمحل النزاع وكأنه نسي ما اشتهر في المقدمات من فساد الاستدلال بمحل النزاع وقوله وجميع من قال الخ قلنا هذا مما لا محل له هنا لان الكلام في حق الشافعي دون غيره وقوله فاذا وجد مع السنة الناسخة آية تصلح ان تكون ناسخاً فالنسخ مسند اليها لا الى السنة قلنا ان أردت انه لا يصح اسناده الى السنة فغير صحيح اذ لا مانع من اسناده اليها أيضاً لان غاية الامر تعدد الناسخ وتعدده جائز كتعدد المنسوخ مع اتحاد الناسخ وان أردت انه لا ضرورة الى اسناده اليها لامكان اسناده الى الآية فهذا ساقط لا نا لم

ندع الضرورة وان اردت انه لافائدة فيه فهذا مع كونه لايبطل الاستنباط ولا ينافي صحة المستنبط لان عدم ظهور فائدته له لايدل على انتفاء الفائدة في الواقع سيظهر بطلانه ببيان الفائدة وقوله وما الفائدة في ان يقال السنة ناسخة والقرآن يعضده الخ قلنا لذلك فوائد كقيام الحجة على الناس بهما جميعا فانه أبلغ من قيامها باحدهما والاشارة الى شدة ارتباط أحدهما بالآخر وتوافقهما فلا ينفرد أحدهما عن الآخر وذلك أبلغ في الدلالة على انهما جميعا من عند الله وفي الحمل على اتباعهما وكاظهار تعظيم النبي صلى الله عليه وسلم حيث لم ينفرد الكتاب بنسخ الكتاب بل عوضد بسنة ولا بنسخ سنته بل عوضد بسنته وكتكثير أجره صلى الله عليه وسلم فان له أجر السن وأجر من عمل به ثم رأيت الزركشي ذكر بعض هذه الفوائد وغيره وقوله فلم لا يكون القرآن ناسخا ابتداء قلنا هذا الاستفهام مما لا وجه له ولا منشأ له الا الذهول الفاحش فانا لم نمنع ذلك وانما قلنا يجوز اسناد النسخ الى كل منهما وكون الآخر عاضداله وقوله واما ثانيا فلان كلام الشافعي في الرسالة على مانقلوه قلنا قولك على مانقلوه من الوجوه التي يظهر بها تميز المصنف حيث اطلع على الرسالة وشروحها بلا واسطة اطلاع خبرة واحاطة وامعن النظر فيها حتى وقف على مقاصدها وأحاط بمتفرقها واما أنت فلم تزد على تقليد من نقل عنها بعض العبارات المتعلقة بهذا المقام وهذا مما يوهن ما أطلت به فيه وقوله ليس الا ان قال فان قيل الى قوله هذا آخر كلام الشافعي قلنا هذا الحصر الذي ادعيته باطل قطعا بل للشافعي في الرسالة كلام آخر كما نقله الائمة أولو الخبرة بها ومنهم المصنف فانه قال في باب ابتداء الناسخ والمنسوخ مانصه لاينسخ كتاب الله الا كتابه كما كان المبتدى بفرضه فهو المزيل المثبت لما يشاء منه جل ثناؤه ولا يكون ذلك لاحد من خلقه انتهى ثم قال مانصه وهكذا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينسخها الا سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو أحدث الله لرسوله في أمر سن فيه غير ماسن فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لسن فيما أحدث الله اليه حتى يبين للناس ان له سنة ناسخة للتي قبلها مما يخالفها انتهى ثم قال بعد ذلك فان قال هل تنسخ السنة بالقرآن الخ وغاية مايعتذر به عن هذا الرجل انه لم يطلع على الرسالة على مادل عليه قوله السابق على مانقلوه فاقتصر على نقل مارآه في كلام غيره ظانا انه الذي في الرسالة وبفرض انه اطلع عليها فهو قطعا لم يحط بما فيها ولا أمعن النظر فيها الا ان ذلك لايسوغ له دعوى الحصر المذكورة خصوصا في مقام منازعة من له بها غاية الخبرة والاحاطة أعني المصنف رحمه الله تعالى وقوله وليس في هذا انه قوله المختار الخ قلنا ان أردت ان كلامه هذا يحتمل احتمالا ضعيفا بعيدا أنه لا يكون مختاره فليس ذلك محل هذا النزاع وان أردت انه ليس ظاهرا ظهورا بينا في انه قوله المختار فهذه مكابرة باردة لا التفات اليها ولا يعول ذو عقل عليها اذ لا يرتاب ذو مسكة في ان هذا الكلام ظاهر في انه أراد بيان قوله المختار له والمرضي عنده وخصوصا مع جزمه بمضمونه قبل ذلك كما تبين وخصوصا مع عدم ماينافيه في كلامه والكلام يجب حمله على ظاهره ويمتنع صرفه عنه الا الدليل يمنع عنه ولا دليل هنا من كلام الشافعي ومخالفة بعض أصحابه بل كلهم من غير سندلهم من كلامه راجح لا يصح ان يكون دليلا على صرفه عن ظاهره خصوصا في مسئلة ما حملهم على المخالفة فيها الا اشكالها عليهم خصوصا وقد تبين عدم اشكالها وقوله بل يجب حمله على هذا الى قوله غير مستقيم قلنا كل

من دعوى الوجوب ودعوى عدم الاستقامة ممنوع بل لا استقامة له كما سيتميز قوله لان نسخ الشيء بمثله الى قوله كثير محقق فالحجة فى ذلك قائمة قلنا هذا مبنى على ان مراد الشافعى بقوله حتى تقوم الحجة الخ حتى يحتج على الناس فى اثبات ان الشيء ينسخ بمثله وهو ممنوع وان أوهمته العبارة بل مراده حتى يحتج على الناس فى الحكم الثانى بالسنة الناسخة أيضا حتى لا يتضايف الكتاب والسنة فالباء فى قوله بان الشيء للسببية وكأنه قال حتى تقوم الحجة على الناس بسنته الناسخة بسبب ان الشيء ينسخ بمثله يؤيد ان هذا مراده ماذكره فى الرسالة بعد ما تقدم أيضا كما نقله المصنف كغيره أيضا فانه لما تكلم على صلاة ذات الرقاع قال ما نصه وفى هذا دلالة على ما وصفت قبل فى هذا الكتاب من ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا سن سنة فاحدث الله فى تلك السنة نسخا أو مخرجا الى سعة منها سن رسول الله صلى الله عليه وسلم سنة تقوم الحجة على الناس بها حتى يكون انما صاروا من سنته الى سنته التى بعدها انتهى فانظر قوله تقوم الحجة الخ حيث تضمن التصريح بان المحتج عليه ليس ان الشيء ينسخ بمثله بل الحكم الثابت بالسنة الناسخة وحيث جعله المراد من تعليله فى كلامه السابق كما دل عليه قوله وفى هذا دلالة على ما وصفت قبل فى هذا الكتاب من ان رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ ولو سلم فغاية الامر ان هذا تعليل قاصر وله تعليل آخر شامل لكل موضع وهو ماذكره فى هذا المحل الاخير والحكم المعلل بعلتين لا ينتفى بانتفاء احداهما مع بقاء الاخرى واما قوله قال الغزالى رحمه الله فى المستصفى بعد نقل كلام الشافعى قلنا هذا ان كان فى جوازه الخ فقد قصد به أمرين أحدهما تاييد ما زخرفه وغيّه من رد ما قاله الشافعى واختاره المصنف لاشتمال كلام الغزالى المذكور على رده والثانى الرد على الشارح المحقق فيما نسبه اليه من انه تبجح بان المصنف فهم من كلام الشافعى ما لم يفهمه أحد قبله فان الغزالى قبل المصنف وقد فهم من كلام الشافعى ذلك لكنه رده فاما الامر الاول فنقول فى رده وبيان زيفه نختار الشق الثانى فى كلام الغزالى وهو ان كلامه فى الوقوع كما سبق بيانه بما لا مزيد عليه قوله فى رد ذلك فقد نقلنا وقوعه أى حيث قال انه لا يخفى انه يفهم من القرآن وجوب التحول الى الكعبة وان كان التوجه ثابتا الى بيت المقدس بالسنة قلنا مجرد هذا لا يكفى فى رد ما قاله الشافعى لان هذا لا يمنع وجود سنة ناسخة أيضا قوله رد الهذا ولا حاجة الى تقدير سنة خافية مندرسة اذ لا ضرورة فى هذا التقدير قلنا اما أولا فلا نسلم انتفاء الحاجة فان الفائدة التى تقدم بيانها حاجة أى حاجة الى ذلك التقدير وأما ثانيا فنحن فى غنية عن التقدير لتحقق السنة الفعلية الناسخة هنا وهى استقباله صلى الله عليه وسلم الكعبة فانه لا يخفى ان السنة تكون فعلا كما تكون غيره والناسخ يكون فعلا كما اعترف به الكورانى فيما سبق واورده على تعريف المصنف النسخ بالخطاب وأجاب عنه حيث قال يخرج عنه فعله صلى الله عليه وسلم مع كونه ناسخا وربما يجاب بانه يعلم منه بالطريق الاولى لان دلالة الفعل على النسخ أقوى انتهى وصرح المولى التفتازانى بكون الفعل ناسخا حيث قال فى التلويح وذكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا انتهى ولو سلم ان الفعل نفسه لا ينسخ وانما يدل على نسخ سابق كما قيل بذلك فيجوز ان يكون مراد الشافعى بالسنة الناسخة أعم مما يكون ناسخا حقيقة أو دالا على الناسخ أخذا من احتجاجه المذكور لان مقصوده حاصل مع ذلك أيضا كما لا يخفى واما

الامر

الامر الثانى فيما نسبه فيه للشارح المحقق من تبجحه بما ذكر فان أراد بالتبجح معنى مذموما فهو من الافتراء القبيح والباطل الصريح اما أولا فلان الشارح لم يصدر منه تبجح بوجه بهذا المعنى وهذه عبارته مكشوفة فاى شئ فيها يدل عن التبجح المذكور فانه انما قال بعد سوق المتن هذا فهمه المصنف من قول الشافعى كذا و بينه ثم قال وما فهمه عنه المصنف دافع لمحل الاستعظام وهذا لا يدل على التبجح المذكور عند من له أدنى عقل بل أدنى تمييز ولكنهم قوم لا يعقلون واما ثانيا فلانه لم يدع انه لم يفهمه أحد قبل المصنف فاى شئ من عبارته يدل على ذلك ولعله توهم ذلك من قول الشارح ولم يبال المصنف فى هذا الذى فهمه وحكاه عنه بكونه خلاف ماحكاه غيره من الاصحاب عنه لكن هذا التوهم مبنى على عموم غير فى قوله غيره من الاصحاب وكون من فيه للبيان وكلاهما غير لازم لجواز حمل غير على غير العموم وان كان مضافا لانقسام المضاف انقسام اللام كما صرحوا به وحمل من على التبعيض ونصب موضعها على الحال خصوصا والغالب فى المحاورات العرفية عدم ارادة العموم من امثال ذلك وان أراد بالتبجح معناه اللغوى وهو الفرح فاى محذور فى فرح الشارح بفهم المصنف كلام امام الائمة على وجه صحيح دافع للاعتراض والاشكال فان ذلك من النعم العظام والمسرات الجسام بل لو أريد بالتبجح نحو معنى الافتخار فلا محذور وأيضا لو وقع من الشارح افتخاره بهذا المصنف الجليل وفهمه من كلام هذا الامام الذى هو من اعلام الدين مالم يفهمه جميع الناس أو غالبهم من الافتخار المحبوب المؤكد المطلوب على ان مانقله عن الغزالى لا يصح الرد به على الشارح وذلك لان الغزالى انما ذكر ماذكره على سبيل الاحتمال والفرض توطئة لرده ولم يأت بما يؤيد ارادة ذلك من كلام الشافعى ومثل ذلك لا يقال فيه انه فهمه عن الشافعى بخلاف المصنف فانه جزم بان ذلك مراد الشافعى وأيده ببقية كلامه ورتب عليه دفع الاشكال عن كلام الشافعى وهذا القدر لم يصدر عن الغزالى فنسبته الى المصنف دون الغزالى مما لاغبار عليه وان فرض ان غير الغزالى شاركه فى هذا القدر كما قد يفهم من قوله السابق فى شرح المنهاج وأكثر الاصوليين الذين تكلموا فى ذلك لم يفهموا مراد الشافعى وليس مراده الا ماذكرناه ومع ذلك فهذا لا ينافى ان فهم المصنف كلام الشافعى وتقريره على الوجه المذكور منقبة للمصنف أى منقبة يليق الفرح والافتخار بها اذ المنقبة لا يلزم ان تخص كما هو معلوم بل ما أحسب ان أحدا شارك المصنف فيما قرره من جميع جهاته وبذلك تقوى المنقبة واذا اتقنت جميع ماقررناه فى هذا المقام مع المحافظة على مراعاة قواعد البحث علمت ان الكورانى لم يزد فى هذا المقام على التهويل بالاغلاط والاوهام وانه الحقيق بقوله

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

(قوله أى موافقة للكتاب الناسخ لها) أقول الظاهر انه تفسير لقوله ناسخة لسنته من قوله حتى يبين للناس ان له سنة ناسخة لسنته وفيه اشارة الى انه ليس المراد بان له سنة ناسخة لسنته كونها ناسخة حقيقة قصدا لانه اذا فرض سبق الكتاب ونسخه السنة كان الانسب اسناد النسخ اليه لتحققه به قبل مجىء السنة وجعل السنة الواردة بعده على وفقه عاضدة له مبينة لتوافق الكتاب والسنة (قوله اذ لا شك فى موافقته له) قال شيخ الاسلام أى موافقة الرسول لله أو موافقة

أى موافقة للكتاب الناسخ لها اذ لا شك فى موافقته له كما فى نسخ التوجه فى الصلاة الى بيت المقدس الثابت بفعله صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وقد فعله صلى الله عليه وسلم

وهذا القسم ظاهر في الفهم والوجود والاول محمول عليه في الفهم محتاج الى بيان وجوده ويكون المراد من صدر كلام
الشافعي انه لم يقع نسخ الكتاب الا بالكتاب وان كان ثم سنة ناسخة له ولا نسخ السنة الا بالسنة وان كان ثم كتاب ناسخ لها

ماسنه الرسول للكتاب انتهى وقال شيخنا الشهاب قوله له يحتمل عوده الى الله ويحتمل عوده الى الكتاب الناسخ الذي أحدثه الله سبحانه انتهى (قوله وهذا القسم) أي نسخ السنة بالقرآن ظاهر في الفهم أي فهمه من كلام الشافعي أي كلام الشافعي ظاهر فيه أي دال عليه دلالة ظاهرة ففهمه منه أمر ظاهر والوجود أي الوقوع أي وقع نسخ السنة بالقرآن مع العاضد من السنة كما في نسخ استقبال بيت المقدس وقوله محمول عليه قال شيخنا الشهاب أي مقيس عليه انتهى وكان المراد يحمل الاول على هذا القسم في الفهم انه ينبغي ان يحمل كلام الشافعي على ما يشمل الاول أيضا وان يفهم منه حكم الاول أيضا بان يفهم منه انه أراد ان القرآن لا ينسخ بالسنة الا ومعها عاضد من القرآن بدليل ان المعنى الذي لاجله قال ما قال في هذا القسم جار في الاول أيضا (قوله انه لم يقع نسخ الكتاب الا بالكتاب) أي وقع نسخ الكتاب بالكتاب ولا بد فالمقصود من الحصر بيان الابدية لانفي الوقوع بغيره بدليل قوله عقبه وان كان ثم سنة ناسخة له فلا منافاة بين هذا الحصر وما عقبه به والمراد بكون الكتاب ناسخا للكتاب كونه عاضدا لناسخه بدليل تفسيره لهذا الكلام بقوله أي لم يقع النسخ لكل منهما بالآخر الا ومعه مثل المنسوخ عاضد له وكذا الكلام في قوله ولا نسخ السنة الا بالسنة وان كان ثم كتاب ناسخ لها فلا منافاة بين كلام الشارح هنا وكلام المتن حيث صرح الشارح أولا بان المجانس ناسخ وقد ذكر المتن انه عاضد مع انه لا مانع من اطلاق كونه ناسخا اذ الناسخ هو الدال على الرفع وهذا دال عليه وان سبقه دال آخر فليتامل ثم رأيت شيخنا الشهاب شرح هذا الكلام بوجه آخر فقال وقوله الا بالكتاب ثم قوله الا بالسنة الباء فيهما للمعية بدليل قوله الآتي أي لم يقع النسخ لكل منهما بالآخر وقوله الا ومعه مثل المنسوخ أي عاضد من جنس المنسوخ انتهى (قوله هل ذلك) قال شيخ الاسلام أي عدم جواز نسخ السنة بالكتاب وعكسه انتهى وهو أوجه مما رأيته لشيخنا الشهاب وقوله فلم يقع قال شيخنا الشهاب أي وان جاز انتهى وقال شيخ الاسلام أي ولم يجز شرعا انتهى فان حمل كلام شيخنا على الجواز العقلي فلا منافاة (قوله دافع لمحل الاستعظام) قال شيخنا الشهاب هو أي محل الاستعظام القول بعدم نسخ كل منهما للآخر انتهى وانما قال لمحل الاستعظام ولم يقل دافع للاستعظام لئلا يتوهم بقاء القول المذكور ودفع استعظامه بطريق آخر يدفع الاشكال عنه (قوله من نسخ القرآن بالقرآن) قال شيخنا الشهاب قد يقال ترك هذا اي قوله بالقرآن أولى انتهى وكان وجه الاولوية التي جوزها شمول العبارة حينئذ لنسخ القرآن بكل من القرآن ومن السنة والمطلوب حاصل على التقديرين فلا حاجة اذن للتقييد وقد يجاب بأن حصول العلم مع التقييد أبلغ لئلا يتوهم عند الاطلاق ارادة النسخ بغير القرآن ويتوهم امتناع نسخ الشئ بمثله (قوله يعجل عن امرأته) قال شيخ الاسلام هو بضم الياء أي يجامع ويعزل وضمنه معنى العزل فعداه بعن وان أغنى عنه ولم يمن انتهى وقال شيخنا الشهاب قوله يعجل عن امرأته أي قام عنها عجلا أي سبق قيامه الانزال ومنه أعجلتم أمر ربكم أي سبقتم انتهى (قوله ويجوز على الصحيح النسخ للنص بالقياس) أقول فيه أمران الاول انه انما قيد بقوله للنص مع ان القياس الموجود في زمنه صلى الله عليه وسلم كذلك كما يؤخذ مما سيأتي في قوله ويجوز على الصحيح نسخ القياس الموجود في زمنه صلى الله عليه وسلم

أي لم يقع النسخ لكل منهما بالآخر الا ومعه مثل المنسوخ عاضد له ولم يبال المصنف في هذا الذي فهمه وحكاه عنه بكونه خلاف ما حكاه غيره من الاصحاب عنه من انه لا تنسخ السنة بالكتاب في احد القولين ولا الكتاب بالسنة قيل جزما وقيل في احد قولين ثم اختلفوا هل ذلك بالسمع فلم يقع أو بالعقل فلم يجز وقال بكل منهما بعض وبعض استعظم ذلك منه لوقوع نسخ كل منهما بالآخر كما تقدم وما فهمه المصنف عنه دافع لمحل الاستعظام وسكت عن نسخ السنة بالسنة للعلم به من نسخ القرآن بالقرآن فيجوز نسخ المتواترة بمثلها والآحاد بمثلها وبالمتواترة وكذلك المتواترة بالآحاد على الصحيح كما تقدم في نسخ القرآن بالآحاد ومن نسخ السنة بالسنة نسخ حديث مسلم انه صلى الله عليه وسلم قيل له الرجل يعجل عن امرأته ولم يمن ماذا يجب عليه فقال انما الماء من الماء بحديث الصحيحين اذا جلس بين شعبها الاربع ثم جهدها فقد وجب الغسل زاد مسلم في رواية وان لم ينزل لتأخر هذا عن الاول لما روى
أبو داود وغيره عن ابي بن كعب رضي الله عنه ان الفتيا التي كانوا يقولون الماء من الماء رخصة رخصها بنص
رسول الله صلى الله عليه وسلم في أول الاسلام ثم أمر بالغسل بعدها ومن نسخ القرآن بالقرآن ما تقدم من نسخ قوله تعالى متاعا

بنص أو قياس للعلم به من هذا الآتى وانما لم يحمل المنسوخ هنا على الاعم من النص والقياس ويخص الناسخ فيما يأتى بالنص مع ان ذلك مساو فى المعنى لما سلكه لقول المصنف وشرط ناسخه ان كان قياسا فانه دل على التعميم هنالك فلو عمم هنا أيضا لزم التكرار * والثانى ان شرط الجواز كما هو ظاهر ومستفاد من قول الشارح الآتى ويجوز ان يقول الآمدى تأخر نصه مرجح الخ ان يتأخر نص القياس عن النص المنسوخ (قوله لاستناده الى النص فكأنه الناسخ) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب لك ان تقول هلا قيل بمثله فى الاجماع انتهى واقول بينهما فرق فى غاية الظهور وعجب كيف خفى على الشيخ وذلك لان مستند الاجماع دال على نقيض حكم النص ورافع له مع قطع النظر عن ملاحظة الاجماع بل وقبل تحقق الاجماع لان ذلك المستند صدر من الشارع قبل تحقق اتفاق المجتهدين ولا سيما والاجماع لا ينعقد فى حياته عليه الصلاة والسلام على ما فيه وبمجرد صدوره عن الشارع تحقق النسخ وان تأخر اطلاعنا عليه فلذا قلنا بان الاجماع لا ينسخ وان الناسخ مستنده وهذا بخلاف القياس فان مستنده الذى هو دليل أصله فى حد ذاته لم يدل على نقيض حكم النص المنسوخ ولا رفعه وانما الدال على ذلك الحاق ذلك الفرع الذى هو محل الحكم المنسوخ بذلك الاصل فى حكمه فمع قطع النظر عن هذا الالحاق الذى هو القياس لا يثبت نقيض حكم النص المنسوخ ولا يتحقق رفعه فلهذا قلنا بأن نفس القياس ناسخ فان قلت هل يرد على هذا قولهم ان القياس مظهر لحكم الفرع لا مثبت له قلت لا لان ظهوره الذى به يتحقق النسخ والرفع متوقف عليه وعلى ملاحظته حتى انه مع قطع النظر عن تلك الملاحظة لا تحقق معارضة البتة هذا كله ان كان مستند الاجماع نصا فان كان قياسا فملاحظته كافية فى تحقق نسخ الحكم ورفعه بدون ملاحظة الاجماع بل وبدون تحققه فى نفسه فليتأمل * والثانى قال الكمال ينبغى حمل النص هنا أى فى قوله لاستناده الى النص على النص الدال على علية العلة مع حكم الاصل لا على النص الدال على حكم الاصل فقط لان النص الدال على حكم الاصل قد تكون علته مستنبطة فيكون النص على الحكم المدعى نسخه معارضا لها فلا يصح الالحاق بسببها كما يؤخذ من اشتراط المصنف كغيره فى باب القياس ولما أورد على المصنف ان اطلاقه القياس هنا لتناوله ما علته مستنبطة ينافى ما شرطه فى باب القياس كما ذكرناه آنفا أجاب بما حاصله ان اطلاقه القياس هنا يقيد بما علته منصوصة كما دل عليه كلامه فى باب القياس انتهى وتبعه شيخ الاسلام فى مضمون ذلك وزاد ان العراقى رد هذا الجواب بان اطلاقه هنا أو لا ثم تفصيله فى القول الرابع بين ان تكون علته منصوصة أو لا يدل على اختياره النسخ بالقياس ولو كانت علته مستنبطة انتهى كلام شيخ الاسلام ويمكن ان يجاب عن رد العراقى بان مقابلة الرابع للاول باعتبار مجموع ما ذكر فيه من كونه فى زمنه عليه الصلاة والسلام وكون علته منصوصة لا باعتبار كل واحد من هذين الكونين فلا ينافى توافقهما فى الكون الثانى ولا ينافى ذلك قول الشارح بخلاف ما علته مستنبطة لان ذكر هذه المخالفة على هذا القول لا ينافى ثبوتها على الاول ايضا حيث لم تنحصر المقابلة فى الاول هذا وقد يمنع منافاة اطلاقه هنا لما شرطه فى باب القياس لان عبارته ثم وان لا تكون المستنبطة معارضة بمعارض مناف موجود فى الاصل انتهى وقد يفرق انسان بين المعارض الذى فى

الى الحول بقوله تعالى أربعة أشهر وعشرا (و) يجوز على الصحيح النسخ للنص (بالقياس) لاستناده الى النص فكأنه الناسخ وقيل لا يجوز حذرا من تقديم القياس على النص الذى هو أصل له فى الجملة

(وثالثها) يجوز (ان كان) القياس (جليا) بخلاف الخفي لضعفه (والرابع) يجوز (ان كان) القياس (في زمنه عليه الصلاة والسلام والعلة منصوصة) بخلاف ما علته مستنبطة لضعفه وما وجد بعد زمن النبي صلى الله عليه وسلم لانتفاء النسخ حينئذ قلنا يتبين به ان مخالفه كان منسوخا (و) يجوز على الصحيح (نسخ القياس) الموجود (في زمنه عليه الصلاة والسلام) بنص أو قياس وقيل لا يجوز نسخه لانه مستند الى نص فيدوم بدوامه قلنا لا نسلم لزوم دوامه كما لا يلزم دوام حكم النص بان ينسخ (وشرط ناسخه ان كان قياسا ان يكون أجلى) منه (وفاقا للامام) الرازي (وخلافا للآمدي) في اكتفائه بالمساوي فلا يكفي الادون جزما لانتفاء المقاومة ولا المساوي لانتفاء المرجح ويجوز ان يقول الآمدي تأخر نصه مرجح اذ لا بد من تأخر نص القياس الناسخ عن نص القياس المنسوخ به وعن النص المنسوخ به كما لا يخفى

الاصل والمعارض المنفصل عنه كنص الحكم المنسوخ لان وجود مناف العلة المستنبطة في الاصل مناف لكونها العلة بخلاف المنافي المنفصل فانه غير مناف ذلك بل غايته معارضة لمقتضاها وذلك لا يمنع اعتبار مقتضاها والنسخ به لتأخره فان صح هذا أمكن ان يكون سببا لسكوت الشارح عن هذا التقييد فلينظر (قوله وقيل لا يجوز) أورد عليه الكمال انه ان أريد بالجواز الذي هو مورد النفي والاثبات في القولين الجواز العقلي فهو قليل الجدوى وان أريد انه لا مانع شرعيا من وقوعه في الشرع وهو الذي يلائمه الاستدلال المذكور في الشرح فما جعله مرجوحا هو الذي عليه جمهور أصحابنا فانهم قالوا ان القياس لا ينسخ به نص ولا اجماع الى آخر ما أطال به (وأقول) ان سلم له المصنف ما نسبه لجمهور أصحابنا وانه الصحيح أمكن حمل الجواز على العقلي ومنع قوله وهو الذي يلائمه الخ فليتأمل (قوله ان كان القياس جليا) قال شيخنا الشهاب كان المراد به ما يشمل المساوي انتهى ويوافقه قول شيخ الاسلام في قوله بخلاف الخفي لضعفه انما لم يقل والمساوي لان المساوي جلي اه (قوله ونسخ القياس في زمنه عليه الصلاة والسلام) ان قيل لم قيد بزمنه صلى الله عليه وسلم قلت لانه انما يتصور رفعه لانه زمان ورود الوحي فيتصور رفعه بتحقق القياس ثم ورود نص رافع له بخلاف ما بعد زمنه فانه اذا تحقق فيه قياس لا يتصور ان يرد بعده ما يرفعه اذ لا يتصور وحي بعد زمانه وعلى تقدير وجود نص مناف له يتعين ان يكون سابقا عليه في الورود فلا يتصور ان يكون ناسخا لان شرط الناسخ التأخر بل يتبين حينئذ عدم انعقاد القياس لمخالفته النص نعم لو تبين تأخر هذا النص الذي وجد في الورود عن نص الاصل المقيس عليه فهل يتحقق نسخ حينئذ لقياس حكمي اقتضاء حكم الاصل وان لم يصدر من أحد اعتبارا بالفعل أولا فيه نظر (قوله وشرط ناسخه ان كان قياسا) فيه اشارة الى ان ناسخه لا ينحصر في القياس فقد يكون نصا كما صرح به الشارح وهو ظاهر وقد يكون اجماعا كما صرح به في المحصول خلافا لما ذكره المصنف وغيره كما تقدم ما فيه (قوله ان يكون أجلى) قد يستشكل هذا الشرط بما تقدم من ان القياس ينسخ النص الاقوى من القياس كما هو ظاهر ولا يصح تقييد القياس ثم بالجلي لضعف هذا التفصيل عند المصنف كما تقدم فكيف يعتبر الجلاء في نسخ الاضعف ولا يعتبر في نسخ الاقوى اللهم الا أن يشترط هنا كون العلة مستنبطة وثم كونها منصوصة فتكون منصوصيتها ثم مقابلا للجلاء هنا فليتأمل (قوله وفاقا للامام وخلافا للآمدي) قال الكوراني والحق ما ذهب اليه الآمدي اذ الناسخ في الحقيقة هو النص الذي استند اليه القياس والنص ينسخ المساوي اذا تأخر عنه انتهى (وأقول) والنص ينسخ الاعلى اذا تأخر عنه أيضا مع عدم نسخ القياس الادون جزما كما صرح به الشارح المحقق فارجع به قول الآمدي غير تام (قوله فلا يكفي الادون جزما) أقول عدم كفاية الادون سواء كان مجزوما به أولا مشكل لان القياس بمنزلة النص ولذا صح نسخه به والنص يجوز ان ينسخ نصا آخر وان كان النص الناسخ دون النص المنسوخ متنا ودلالة كأن يكون المنسوخ قطعي المتن واضح الدلالة والناسخ ظني المتن خفي الدلالة فكذا ما هو بمنزلته ويجاب بأنه ليس بمنزلته من كل وجه لان النص مطلقا دال على الحكم بخلاف القياس لا دلالة له على الحكم الا بواسطة العلة وهي تحتمل الخطأ بفوات شئ من معتبراتها احتمالا قريبا وهذا الاحتمال أقوى جدا

٢ قوله وعلى ولنا كذا بخطه اه من هامش واعل على زائدة فى خطه اه

(ويجوز نسخ الفحوى) أى مفهوم الموافقة بقسميه الاولى والمساوى (دون أصله) أى المنطوق (كعكسه) أى نسخ أصل الفحوى دونه (على الصحيح) فيهما لان الفحوى واصله مدلولان متغايران فجاز نسخ كل منهما وحده كنسخ تحريم ضرب الوالدين دون تحريم التافيف والعكس وقيل لا فيهما لان الفحوى لازم لاصله فلا ينسخ واحد منهما بدون الآخر لمنافاة ذلك اللزوم بينهما وقيل واختاره ابن الحاجب يمتنع الاول لامتناع بقاء الملزوم مع نفى اللازم بخلاف الثانى لجواز بقاء اللازم مع نفى الملزوم ولقوة جواز الثانى أتى فيه المصنف بكاف التشبيه دون واو العطف لكن يؤخذ مما سيأتى حكاية قول بعكس الثالث أما نسخ الفحوى مع أصله فيجوز اتفاقا (و) يجوز (النسخ به) أى بالفحوى قال الامام الرازى والآمدى اتفاقا وحكى الشيخ أبو اسحق الشيرازى كما قال المصنف المنع به بناء على انه قياس وان القياس لا يكون ناسخا (والاكثر ان نسخ أحدهما) اى الفحوى وأصله ايا كان (يستلزم الآخر) أى نسخه لان الفحوى لازم لاصله وتابع له ورفع اللازم يستلزم رفع الملزوم ورفع المتبوع يستلزم رفع التابع وقيل لا يستلزم واحد منهما الآخر لان رفع التابع لا يستلزم رفع المتبوع ورفع الملزوم لا يستلزم رفع اللازم وقيل نسخ الفحوى لا يستلزم نظرا الى انه تابع بخلاف نسخ الاصل وقيل نسخ الاصل

فى الادون فلا يقوى على نسخ الاعلى ومن هنا يظهر وجه المنع فى المساوى أيضا فانه لا مرجح حينئذ لاحد القياسين على الآخر مع احتمال الخطا فيه احتمالا قريبا بخلاف الاجلى لوجود المزية مع ضعف احتمال الخطا أو عدمه وبهذا يندفع ما تقدم عن الكورانى ولا ينفعه ما قاله من ان الناسخ فى الحقيقة هو النص لانه ليس ناسخا الا بمعونة ملاحظة العلة والخطا فيها محتمل احتمالا قريبا كما تقرر وقد فسر الزركشى الاجلى بان تكون الامارة الدالة على علية المشترك بين هذا الاصل والفرع راجحة على الامارة الدالة على علية المشترك بين ذلك الاصل والفرع واعلم انه قد تحصل من هذا المقام جواز نسخ القياس بنص أو قياس وجواز نسخ النص بالقياس وقد تقدم جواز التخصيص بالقياس من غير تعرض لتخصيصه هو فليتأمل (قوله ويجوز نسخ الفحوى) أى ولو بالفحوى أخذا من قوله الآتى ويجوز النسخ به دون أصله كعكسه على الصحيح والنسخ به والاكثر ان نسخ أحدهما يستلزم الآخر قال الكورانى فى قوله ونسخ الفحوى دون أصله كعكسه ما نصه ٢ وعلى ولنا على جواز نسخ الاصل مع بقاء الفحوى مثل انتفاء تحريم التافيف مع بقاء حرمة الضرب ان الاصل ملزوم والفحوى لازم ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء لازمه وعلى عكسه وهو نسخ الفحوى بدون الاصل ان الفحوى والاصل معنيان متغايران فيجوز رفع كل منهما بدون الآخر وفيه نظر لان أحد المتغايرين اذا كان لازما للآخر لا يمكن رفعه بدون الآخر لامتناع بقاء الملزوم بدون لازمه بخلاف عكسه فان بقاء اللازم بدون ملزومه واقع انتهى ثم قال واعلم ان قول المصنف الاكثر ان نسخ أحدهما يستلزم الآخر كلام باطل لانك تحققت ان الفحوى لازم والاصل ملزوم ورفع الملزوم لا يستلزم رفع اللازم على ما حققناه اه ثم قال ولبعض الشراح هنا كلام عجيب وهو انه لما نقل عن بعضهم ان نسخ الاصل يستلزم نسخ الفحوى لانها تابعة له دون العكس فلا يتضمن نسخ الفحوى نسخ الاصل قال واعلم ان هذا التعليل يشكل بقولهم اذا نسخ الوجوب بقى الجواز وكأنه توهم ان الجواز تابع للوجوب وقد حققنا فى بحث الاحكام ان الوجوب والجواز بمعنى الاباحة المأخوذة من خطاب الشارع ضدان لا يجتمعان وبمعنى البراءة الاصلية ليس حكما شرعيا فلا اشكال اه (وأقول) أما اعتراضه الاول وهو التنظير فى الدليل فيجاب عنه بانه ان اراد باللزوم هنا اللزوم العقلى فهو ممنوع اذ لا ارتباط عقلا بين حكمين من هذه الاحكام بحيث يمتنع انفكاك أحدهما عن الآخر ولله تعالى ان يحكم بما يشاء فله ان يحرم التأفيف ويحلل الضرب والمذهب الحق عندنا بطلان التحسين والتقبيح العقليين وان أراد اللزوم بمعنى التبعية فى الدلالة والانتقال من أحد الحكمين الى الآخر فى الجملة لمناسبة بينهما تقتضى ذلك فهو مسلم لكنه لا يقتضى امتناع بقاء الملزوم بهذا المعنى بدون اللازم وهذا فى غاية الظهور واما ما أفهمه قوله أعنى الكورانى فى شرح قول المصنف الآتى لا الاصل دونها ما نصه وقيل يجوز أى نسخ الاصل دونها لان رفع الملزوم لا يقتضى رفع اللازم الجواب ان اللزوم ليس عقليا كما فى الفحوى ولهذا لم يقل به كثير من العلماء انتهى من ان اللزوم فى الفحوى عقلى بناء على تعلق قوله كما فى الفحوى بالمنفى لا بالنفى فهو ممنوع منعا فى غاية الظهور ثم رأيت المولى سعد الدين قال وقد يعترض فى هذا المقام بان المعتبر فى الدلالة الالتزامية اللزوم فى الجملة بمعنى الانتقال وهو لا يوجب اللزوم فى الحكم ولو سلم

فعند الاطلاق دون التنصيص كما اذا قيل اقتله ولا تستخف به اهـ * واما اعتراضه الثاني فان
أراد به الاعتراض على المصنف في اختياره هذا القول فلا نسلم ان المصنف اختاره وانما قصد
حكايته لمقابلته ما اختاره من جواز نسخ كل بدون الآخر اذ ليس في كلامه ما ينافي ذلك
بل مقابلته بما سبق مع ظهور منافاته له قرينة واضحة على ارادة ذلك وبهذا يندفع اعتراض
الشارح المحقق عليه ثم رأيت شيخنا الشهاب دفع اعتراضه بنحو ذلك حيث قال في قوله وكأنه
سرى الى ذهن المصنف الخ قد يقال المصنف فهم كلام الآمدي على ما أراد لكنه اختار خلاف
ما عليه الاكثر وبين ما عليه الاكثر انتهى وان أراد اعتراض هذا القول في نفسه مع الاعتراف
ببراءة المصنف من الدخول في عهدته بغير مجرد حكايته فالامر هين لكنه خالف الادب الواجب
على مثله في التعبير حيث أخبر بالبطلان عن قول المصنف وكان الصواب في التعبير ان يعبر
بنحو قوله وما حكاه المصنف عن الاكثر أو والقول الذي حكاه عن الاكثر باطل بل التعبير بذلك
أيضا مخالف للادب الواجب على مثله فان اعتراض قول أكثر أهل الاصول بانه باطل انما يسوغ
لائمة الفن وأهله كالقاضي الباقلاني وامام الحرمين دون غيرهم ممن غايتهم التعلق بنقل بعض
كلماتهم والتشبث ببعض آثار اذيالهم وان سبقهم غيرهم الى نحو ذلك ممن فيهم أهلية ذلك
لان التشبه في أمثال ذلك مما لا يليق على ان لقائل ان يمنع ما استند اليه في بطلانه بان اللزوم هنا
بمعنى التبعية كما تقدم ورفع المتبوع يستلزم رفع التابع فان قيل انما يستلزم رفعه من حيث انه
تابع لا مطلقا قلنا لما انحصر طريق ثبوت هذا التابع في التبعية اذ الفرض انه لم يثبت بطريق
آخر كان ارتفاعه موجبا الارتفاعه مطلقا لانه اذا ارتفع من حيث التبعية فلا طريق آخر
لاثباته فجزمه بالبطلان ليس في محله * وأما اعتراضه الثالث فهو عجيب لانه قد سبق في المتن
أن الجواز الباقي بمعنى عدم الحرج لا بمعنى الاباحة والجواز بمعنى عدم الحرج حكم شرعي يجامع
الوجوب ويصح كونه تابعا فكان الكوراني نسي ما تقدم في المتن وتوهم ان الجواز الباقي هو
الاباحة وهي لا تجامع الوجوب فاجاب بما لا يصح الجواب به والحق ان هذا المنقول عن بعض
الشراح مما لا بأس به وان ما توهمه الكوراني لا يدفعه وقد ظهر مما قررناه ما يتوجه على
توجيهات الاقوال المذكورة الا ترى ان قوله لمنافاة ذلك اللزوم بينهما يتوجه عليه انا لا نسلم ان
هناك لزوما حقيقيا فلا ارتباط بينهما عقلا حتى يمتنع رفع أحدهما دون الآخر ولو سلم فالمنافي
للزوم انما هو نسخ اللازم دون الملزوم لتضمنه وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال بخلاف
العكس اذ لا يمتنع وجود اللازم بدون الملزوم ولهذا قال شيخنا الشهاب في قوله لان الفحوى لازم
لاصله يجاب عنه بانه لازم في الدلالة لا في الوجود اهـ (قوله بناء على أنه قياس) أي لحمل الفحوى
على محل المنطوق وتقدم ذلك في بحث المفهوم (قوله وقيل لا يستلزم واحد منهما الآخر) هذا
ما صححه المصنف وقوله وقيل نسخ الفحوى لا يستلزم الخ هذا على القول الرابع الذي قال
انه يؤخذ مما سيأتي وقوله وقيل نسخ الاصل لا يستلزم الخ هذا على ما اختاره ابن الحاجب وقوله
وقد اقتصر ابن الحاجب الخ قال شيخنا الشهاب ظاهر هذا ان ابن الحاجب لم يحك الثالث وان
اختاره انتهى وقوله الجواز من الاول أي من جملة الاول وقوله المفيد نعت لمأخذ الاول (قوله
لا الاصل دونها) أقول لا يخفى اشكال هذا على ما ذكره قبل من جواز نسخ الاصل دون الفحوى

لايستلزم نظرا الى انه ملزوم بخلاف نسخ الفحوى واعلم ان استلزام نسخ كل منهما للآخر ينافي ما صححه أولا من جواز نسخ كل منهما دون الآخر فان الامتناع مبني على الاستلزام والجواز مبني على عدمه وقد اقتصر ابن الحاجب على الجواز مع مقابله والبيضاوي على الاستلزام وجمع المصنف بينهما كأنه مأخوذ من قول الآمدي اختلفوا في جواز نسخ الاصل دون الفحوى والفحوى دون الاصل غير ان الاكثر على ان نسخ الاصل يفيد نسخ الفحوى الى آخره المشتمل على العكس أيضا وكانه سرى الى ذهن المصنف من غير تامل ان الخلاف الثاني مفرع على الجواز من الاول وليس كذلك بل هو بيان المأخذ الاول المفيد ان الاكثر على الامتناع فليتأمل (و) يجوز (نسخ المخالفة وان تجردت عن أصلها) أي يجوز نسخها مع أصلها او بدونه (لا) نسخ (الاصل دونها في الاظهر) اى فلا يجوز كما قاله الصفي الهندي من احتمالين له لانها تابعة له فترتفع بارتفاعه ولا يرتفع هو بارتفاعها وقيل يجوز وتبعيتها له من حيث دلالة اللفظ عليها معه لا من حيث ذاته مثال نسخها دونه ما تقدم من نسخ حديث انما الماء من الماء فان المنسوخ مفهومه وهو ان لا غسل عند عدم الانزال ومثال نسخهما معا أن ينسخ وجوب الزكاة في السائمة ونفيه في المعلوفة الدال عليهما الحديث السابق في المفهوم

ويحتاج

ويرجع الامر في المعلوفة الى ما كان قبل مما دل عليه الدليل العام بعد الشرع من تحريم للفعل ان كان مضرة أو اباحة له ان
كان منفعة كما يرجع في السائمة الى ما تقدم في مسئلة اذا نسخ الوجوب بقي الجواز الخ (ولا) يجوز
(النسخ بها) أي بالمخالفة كما قاله ابن السمعاني اضعفها عن مقاومة النص وقال الشيخ أبو اسحق الشيرازي الصحيح الجواز لانها في معنى النطق (و) يجوز (نسخ الانشاء ولو كان بلفظ القضاء) وخالف بعضهم فيه لقوله ان القضاء انما يستعمل فيما لا يتغير نحو وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه أي أمر (أو) بلفظ (الخبر) نحو والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء أي ليتربصن وخالف الدقاق نظرا الى اللفظ (أو قيد بالتأبيد وغيره مثل صوموا أبدا صوموا حتما) وقيل لا لمنافاة النسخ للتأبيد والتحتيم قلنا لا نسلم ذلك ويتبين بورود الناسخ ان المراد افعلوا الى وجوده كما يقال لازم غريمك أبدا أي الى أن يعطى الحق وأشار المصنف بلو الى الخلاف الذي ذكرناه (وكذا الصوم واجب مستمر أبدا اذا قاله انشاء) فانه يجوز نسخه (خلافا لابن الحاجب) في منعه نسخه دون ما قبله من صوموا أبدا والفرق بان التأبيد فيما قبله قيد للفعل وفيه قيد للوجوب والاستمرار لا أثر له ولم يصرح غيره بما قاله وكأنه فهم من كلامهم انه ليس من محل
الخلاف وتقييد المصنف له بالانشاء هو مراده وان لم يصرح به لذكره منع نسخ الخبر بعد ذلك

ويحتاج الى التسوية بينهما في الجواز أو الامتناع أو الى ابداء فرق واضح بينهما وأما ما وجه به عدم الجواز هنا من ان المخالفة تابعة في الثبوت لاصلها فترتفع بارتفاعه ولا يرتفع هو بارتفاعها ففيه نظر اما أولا فلانا نمنع انها تابعة للاصل في الثبوت بل في الدلالة فقط والدلالة باقية قطعا فانّ دلالة اللفظ لا تزول بنسخ حكمه ولو سلم زوال الدلالة فلا يلزم من زوالها زوال المدلول وخصوصا بعد فهمه من الدال وثبوته وأما ثانيا فالفحوى أيضا تابعة لاصلها في الثبوت بمثل الطريق الذي ينتم به تبعية المخالفة لاصلها بأن نقول جهة الدلالة على الموافقة ثبوت الوصف الذي رتب عليه الحكم المنطوق الى آخر ما بينه الكمال في تقرير ذلك الطريق وأمّا ما أجاب به أعني الكمال عن قول مقابل الاظهر وتبعيتها له من حيث دلالة اللفظ عليها معه أي ودلالة اللفظ على حكم المنطوق لم ترتفع وان ارتفع الحكم لدليل منفصل من انه اذا ارتفع تعلق حكم المنطوق سقط اعتبار دلالة اللفظ عليه فسقط ما يترتب على اعتبارها من فهم الحكم فيرد عليه انا لا نسلم سقوط اعتبار الدلالة بل يجوز أن تكون معتبرة وفائدة اعتبارها افادة حكم المفهوم سلمنا سقوط اعتبارها لكن ذلك لا يضرنا لان الذي قلناه هو التبعية في الدلالة لا في اعتبارها ولا يلزم من سقوط اعتبار الدلالة سقوط نفسها وفهم الحكم مترتب على نفسها لا على اعتبارها فليتامل وغاية ما يظهر الآن التمحل به في دفع الاشكال الفرق بان الفحوى أقوى لانا ان قلنا انها منطوق وهو أحد القولين فظاهر لانها حينئذ مدلول مطابقي ولا تبعية لها لشيء وان قلنا انها قياسية وهو القول الآخر فلانه يكفي في الدلالة على الاقوية انه قيل بانها منطوق دون المخالفة ولانها مفهومة من العلة لا من مجرد الاصل فلها من الاستقلال ما ليس للمخالفة فجاز نسخ الاصل دونها وان لم يجز نسخ أصل المخالفة دونها ومع ذلك فالاوجه التسوية بين الفحوى والمخالفة كما ان الاوجه جواز النسخ بالمخالفة وفاقا لما صححه الشيخ أبو اسحق فليتأمل ثم رأيت شيخنا الشهاب لم يزد هنا على قوله انظر ما الفرق بينها وبين ما تقدم في الموافقة (قوله ويرجع الامر) أي بعد نسخ الدليل الخاص (قوله للفعل) والفعل هنا اخراج الزكاة (قوله ويتبين بورود الناسخ ان المراد افعلوا الى وجوده) ان قلت يرد عليه ان حمل صوموا أبدا مثلا على ان معناه صوموا الى ورود الناسخ خلاف الظاهر فلا بد له من قرينة فلا يفيد ذلك شيأ في دفع المنافاة قلنا بل يفيد اذ احتماله لهذا المعنى يمنع المنافاة والقرينة ظهور ان التكليف الى مشيئة الشارع وان له رفعه متى أراد حيث ثبت امكان رفعه على انه لا حاجة هنا الى قرينة لان المكلف مطالب بالمكلف به مطلقا الى أن يعلم سقوطه عنه (قوله واجب مستمر) قال شيخنا الشهاب قضية التعليل الآتي عدم اشتراط الجمع بينهما انتهى أي فتأتي مخالفة ابن الحاجب مع أحدهما فقط (قوله اذا قاله انشاء) احترازا عما اذا قاله اخبارا لما سيأتي في نسخ الخبر (قوله والفرق بان التأبيد فيما قبله قيد للفعل) ان قلت بل هو قيد للوجوب كما ادعاه من خالف الجمهور ووجهه بعضهم بان الايجاب معنى زائد في الكلام فيجب رجوع القيد له فيتأبد الوجوب ويتبعه تأبد الفعل وحينئذ يمتنع النسخ للتناقض قلت لا نسلم لزوم رجوع القيد للمعنى الزائد بل قد يرجع للاصل كما هو مقرر في محله وحينئذ فلا يلزم تأبد الوجوب ولا كون الكلام نصا فيه بل محتملا أو ظاهرا فلا يمتنع النسخ لعدم التناقض (قوله لا أثر له) قال شيخنا الشهاب قد ينازع

(و) يجوز نسخ (ايجاب الاخبار) بشئ (بايجاب الاخبار بنقيضه) كان يوجب الاخبار بقيام زيد ثم بعدم قيامه قبل الاخبار بقيامه لجواز أن يتغير حاله من القيام الى عدمه فان كان الخبر به مما لا يتغير كحدوث العالم فمنعت المعتزلة ما ذكر فيه لانه تكليف بالكذب فينزه البارى عنه قلنا قد يدعو الى الكذب غرض صحيح فلا يكون التكليف به نقصا وقد ذكر الفقهاء أماكن يجب فيها الكذب منها اذا طالبه ظالم بالوديعة أو بمظلوم خبأه وجب عليه انكار ذلك وجاز له الحلف عليه واذا أكره على الكذب وجب (لا) نسخ (الخبر) أى مدلوله فلا يجوز وان كان مما يتغير لانه يوهم الكذب أى يوقعه فى الوهم أى الذهن حيث يخبر بالشئ ثم بنقيضه وذلك محال على الله تعالى (وقيل) فى المتغير (يجوز ان كان عن مستقبل) لجواز المحو لله تعالى فيما يقدره قال الله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت والاخبار يتبعه بخلاف الخبر عن ماض وعلى هذا القول البيضاوى وقيل يجوز عن الماضى أيضا لجواز أن يقول الله لبث نوح فى قومه ألف سنة ثم يقول لبث ألف سنة الا خمسين عاما وعلى هذا القول الامام الرازى والآمدى وكأنه سقط من مبيضة المصنف لفظة وقيل بعد يجوز المفيد ما قبلها حينئذ حكايته (ويجوز النسخ ببدل أثقل) وقال بعض المعتزلة لا اذ لا مصلحة فى الانتقال من سهل الى عسر قلنا لا نسلم ذلك بعد تسليم رعاية المصلحة وقد وقع كنسخ التخيير بين صوم رمضان والفدية بتعين الصوم قال تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية الى آخره (و) يجوز النسخ (بلا بدل) وقال بعض المعتزلة لا اذ لا

يقع

فى ذلك ابن الحاجب انتهى وهو عجيب فانه كلام خال عن الفائدة للقطع بان ابن الحاجب ينازع فى ذلك كيف وهو رد لدليله ولكن لا يضر نازاعه لانه مع كونه قيد اللوجوب والاستمرار لا ينافيه النسخ لما تقدم فى المسئلة الاولى (قوله بايجاب الاخبار بنقيضه) خرج مجرد نسخه من غير ايجاب الاخبار بنقيضه كالوقال أخبروا عن العالم بانه حادث ثم قال لا تخبروا عنه بشئ البتة فلا خلاف فى جوازه فتقييد المصنف بما ذكر لمكان الخلاف (قوله لانه تكليف بالكذب فينزه البارى عنه) عبارة غيره لانه أى الاخبار المذكور كذب والتكليف بالكذب قبيح وهو مبنى على قاعدة التحسين والتقبيح ووجوب رعاية المصالح فى أفعاله تعالى وجميع ذلك باطل عندنا (قوله غرض صحيح) قال شيخنا الشهاب أى للمكلف انتهى (قوله وقد ذكر الفقهاء أماكن) كأنه اراد بالاماكن ما يشمل الاوقات لقوله منها اذا طالبه الخ (قوله لا نسخ الخبر أى مدلوله) أقول انما قال أى مدلوله لان نفس الخبر الذى هو اللفظ يجوز نسخه وقد تقدم فى نحو قوله ويجوز على الصحيح نسخ بعض القرآن تلاوة وحكما أو أحدهما ولان الخبر يطلق بمعنى الاخبار وقد تقدم جواز نسخه فى قوله ونسخ الاخبار بايجاب الاخبار بنقيضه ولهذا قال الآمدى والنسخ اما أن يكون لنفس الخبر أو لمدلوله وثمرته فان كان الاول فاما أن تنسخ تلاوته أو تكليفنا به بان يكون قد كلفنا أن نخبر بشئ فينسخ عنا التكليف بذلك الاخبار ثم قال وأما ان كان النسخ لمدلول الخبر وفائدته الخ اه (قوله لانه يوهم الكذب الخ) فيه أمران * الاول انه اعترض بان نسخ الامر أيضا يوهم البداء أى الظهور بعد الخفاء وهو محال على الله تعالى أيضا فلو كان مجرد الايهام مانعا لامتنع النسخ هنا أيضا فان قالوا النهى الذى ينسخ الامر دال على ان الامر لم يتناول ذلك الوقت قلنا الناسخ أيضا دال على ان الخبر المنسوخ لم يتناول تلك الصورة * والثانى ان شيخنا الشهاب ناقش فى التعبير بالايهام حيث قال قوله لانه يوهم الكذب بل يحققه ولعل الشارح أشار الى الجواب بقوله أى يوقعه الخ انتهى أى فليس المراد بالايهام مقابل التحقق بل الايقاع فى الوهم أى الذهن فيصدق بالتحقق وعلى هذا يخرج الجواب عن الاعتراض الاول لحصول الفرق بين نسخ الامر ونسخ الخبر اذ الذى فى الاول هو الايهام المقابل للتحقق والذى فى الثانى هو الايهام الجامع للتحقق (قوله وذلك محال على الله تعالى) قال شيخنا الشهاب فوهمه كذلك انتهى وفيه بحثان * الاول ان هذا لا يوافق قوله السابق بل يحققه الخ * والثانى ان ما ادعاه من استحالة الوهم مما قد يمنع (قوله فيما يقدره) قال شيخنا الشهاب تقديرا معنويا لا تنجيزيا والتقدير تعلق القدرة بالمقدور تارة فى الازل وتارة فيما لا يزال اه (قوله ثم يقول لبث ألف سنة الا خمسين عاما) قال شيخنا الشهاب هذا القول مخصص (قوله ويجوز النسخ ببدل) قال شيخنا الشهاب يعنى الى أو الملابسة (قوله من سهل) قال شيخنا الشهاب هذا لا ينافى ما اقتضاه المتن من الوصف بالثقل أى لان الثقيل سهل بالنسبة للاثقل (قوله قلنا لا نسلم ذلك) قال شيخنا الشهاب أى لان من فوائده كثرة الثواب (قوله قلنا لا نسلم ذلك) قال شيخنا الشهاب أى لحصول الراحة من التكليف اه أى والكلام بعد تسليم رعاية المصلحة كما علم مما قبله (قوله وقيل وقع كنسخ وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبى صلى الله عليه وسلم اذا ناجيتم الرسول الخ) اذ لا بدل لوجوبه (أقول) فيه أمران الاول انه ظاهر أو صريح فى ان البدل الذى لم

يقع النسخ الابه وفاقا للشافعي لايكفي فيه ماهو مقتضى الدليل العام ألاترى الى قوله في تتمة هذا القيل فيرجع الامر الخ ثم قوله قلنا الخ فانه صريح في اعتراف هذا القائل مع قوله بوقوعه بلا بدل بان الامر يرجع الى مقتضى الدليل العام وان ذلك المقتضى ليس من البدل المراد هنا والا كان مناقضا لقوله بالوقوع وفي اعتراف القول الاول بان هذا ليس من البدل ولهذا لم يجب الشارح عن احتجاج ذلك القيل بالآية المذكورة بان مقتضى الدليل العام بدل بل عدل الى الجواب بمنع انه لابدل للوجوب بل بدله الجواز الصادق بما ذكر وحاصله انه لابد في البدل الذي قلنا لايقع النسخ بدونه من كونه مستفادا من النسخ نصا أو اقتضاء والآية من قبيل الثاني فان قضية رفع الوجوب بقاء الجواز كما تقدم بيانه أوائل الكتاب في مسئلة اذا نسخ الوجوب بقي الجواز بمعنى عدم الحرج بخلاف مادل عليه الدليل العام اذ ليس مفادا من النسخ لانصا ولا اقتضاء بل هو أمر منفصل عنه رأسا ووجه تقييد البدل بما ذكر ظاهر فانه لايفهم من عدم وقوع النسخ الا ببدل الا انه لايقع الا ومعه ثبات بدل ولو اقتضاء بخلاف ما اذا خلا عن ذلك رأسا فانه لايقال ان النسخ ببدل وان ثبت حكم بمقتضى الدليل العام فتامل ذلك فانه قد يلتبس مراد الشارح لعدم احسان التأمل ثم ان هذا الذي أخذناه من كلام الشارح لاينافي تقرير الزركشي لهذه المسئلة مع التامل الصحيح وان كان يتوهم منافاته له ببادئ النظر فعليك بالتامل * والثاني ان قضية هذا الذي قررناه ان النسخ لولم يفد البدل نصا أو اقتضا كما تقرر يكون محل الخلاف حتى يكون ممتنعا عند المخالف وهو ذلك البعض من المعتزلة وان ثبت حكم آخر بمقتضى الدليل العام لكن مانقله المصنف في شرح المنهاج عن القاضي حيث قال واستدل القاضي في مختصر التقريب على تجويز نسخ الشئ لا الى بدل بانا نجوز ارتفاع التكليف عن المخاطبين جملة فلان يجوز ارتفاع عبارة بعينها لا الى بدل أولى قال والمخالفون في ذلك وهم المعتزلة لايجوزون ارتفاع التكليف فلهذا خالفونا في هذه المسئلة فهذا هو مثار الخلاف في هذه المسئلة انتهى قد يقتضي خلاف ذلك لانه حيث ثبت حكم بمقتضى الدليل العام لم يلزم ارتفاع التكليف فليتامل (قوله اذا ناجيتم الرسول) أي الثابت بقوله تعالى اذا ناجيتم الخ كذا قاله شيخنا الشهاب ولعله بيان للمعنى دون تقدير الاعراب (قوله الصادق هنا بالاباحة والاستحباب) قال شيخنا الشهاب أي وأما غيرهما فقد يصدق بالوجوب اه (أقول) لايخفى ان الجواز الذي هو بدل الوجوب لايتصور أن يصدق بالوجوب فكان مراد الشيخ ان الجواز الذي لايكون بدل الوجوب قد يصدق بالوجوب فليتامل ومن فوائده هنا مع قطع النظر عن ذلك ان الجواز الذي بدل الوجوب قد ينحصر في احد الامرين لقيام مانع من الآخر فليتأمل (قوله واقع عند كل المسلمين) لايخفى ان وقوعه في الجملة قد علم مما سبق كقوله والحق لم يقع الا بالمتواترة لكن الغرض هنا بيان كون وقوعه عند كل المسلمين ومخالفة غيرهم فيه والدليل على وقوعه علم من مواضع تقدمت في الشرح (قوله وخالفت اليهود الخ) اعلم ان النسخ غير البداء لان النسخ كما تقدم هو رفع الحكم على وجه مخصوص والبداء هو الظهور بعد الخفاء ومنه بدا لنا الامر الفلاني وبدا الناسور البلد أي ظهر لنا بعد خفائه وغير مستلزم له لانه يجوز أن يكون فعل المامور به مصلحة في وقت ومفسدة في وقت آخر فيحسن الامر به في وقت والنهي عنه في

مصلحة في ذلك قلنا لانسلم ذلك (لكن لم يقع وفاقا للشافعي) رضي الله عنه وقيل وقع كنسخ وجوب تقديم الصدقة على مناجاة النبي صلى الله عليه وسلم اذا ناجيتم الرسول الى آخره اذ لابدل لوجوبه فيرجع الامر الى ما كان قبله مما دل عليه الدليل العام من تحريم للفعل ان كان مضرة أو اباحة له ان كان منفعة قلنا لانسلم انه لابدل للوجوب بل بدله الجواز الصادق هنا بالاباحة والاستحباب (مسئلة النسخ واقع عند كل المسلمين) وخالفت اليهود غير العيسوية

وقت آخر ولا يستنكر ذلك فان أكثر الافعال العادية كذلك ألا ترى ان الاكل والشرب حالة
الجوع والعطش مصلحة وحالة عدمهما مفسدة فلا يلزم من نسخ ما كان مطلوبا فعله أن يكون
ذلك لظهور مفسدة فيه كانت خفيت بل قد يحسن الامر بالشئ ثم يحسن النهى عنه قبل التمكن
من فعله لان المصلحة هو الامر به أولا ثم النهى عنه ثانيا ولما توهمت اليهود والروافض استلزام
النسخ للبداء منعت اليهود النسخ لاستلزامه البداء المحال على الله تعالى لاستلزامه الجهل
المحال عليه تعالى وجوزه الروافض لتجويزهم البداء على الله تعالى عما يقول الظالمون علوا
كبيرا قال الهندى فكل من المذهبين وان كان كفرا اذ الاول يقتضى عدم نبوة نبينا عليه الصلاة
والسلام والثانى يقتضى جواز الجهل على الله تعالى وكونه محلا للحوادث لكن الثانى كفر
صريح لا يمكن أن يحمل على وجه لا يلزم منه الكفر بخلاف الاول يمكن حمله على ذلك بان يقال
ليس من ضرورة القول بنبوته عليه الصلاة والسلام صحة النسخ لجواز أن يقال ان شرع من
قبله كان مغيا الى ظهوره عليه الصلاة والسلام (قوله بعضهم فى الجواز وبعضهم فى الوقوع)
قد بسط القوم الاحتجاج عليهم مع بيان حججهم وردها ويكفى فى ذلك ما تقدم من بيان وقوعه
فى القرآن وغيره (قوله فقيل خالف) فان قيل المخالفة فى الوجود لا يدل عليها تسميته تخصيصا
لتضمن التسمية المضافة اليه الاعتراف بالوجود فلا وجه للفا فى عبارة المصنف قلنا يمكن أن
يوجه بان العدول عن تسميته المشهورة الى تسميته باسم موضوع فى الاصطلاح لما يقابله وهو لفظ
التخصيص المشعر ذلك العدول بارادة ذلك المقابل قد يدل على تلك المخالفة ولا ينافى ذلك رجوع
ضمير سماه للنسخ لاحتمال ان المعنى انه سمى ما ندعى نحن انه نسخ تخصيصا بناء على اعتقاده انتفاء
حقيقة النسخ عنه لمانع عنده من ثبوتها كالتصريح بانه مغيا فاشار بالفاء الى ان منشا ذلك
القيل هذا العدول ولعل الشارح قصد الاشارة الى ذلك بقوله حيث لم يذكره باسمه المشهور فان
المتبادر من هذه العبارة بيان منشا دعوى هذا القيل المخالفة فى الوجود كما لا يخفى على ان كون
الفاء للتفريع غير متعين لجواز كونها لمجرد العطف (قوله فالخلف الذى حكاه الآمدى وغيره
عنه من نفيه وقوعه) تفريع على قوله وسماه أبو مسلم تخصيصا الاعلى قوله فقيل خالف (قوله
لفظى) لا يقال الخلف الذى هو نفى الوقوع لا يتصور أن يكون لفظيا للقطع بمباينة نفى الوقوع
للوقوع ومناقضته له لانا نقول المراد ان ما حكى عنه من نفى الوقوع ينبغى أن يصرف عن ظاهره
بحيث يعود لفظيا ليوافق ما ثبت عنه من تسميته تخصيصا المتضمن ذلك الاعتراف بوجوده
فتامله (قوله الذى فهمه المصنف عنه) اشارة الى انه لم يصرح بالتسمية بل ذكر ما تؤخذ منه
(قوله المتضمن لاعترافه به) فيه بحث لان حقيقة التخصيص ليس رفعا والنسخ رفع على الصحيح
فالاعتراف بالاول ليس اعترافا بالثانى الا أن يقال حقيقة التخصيص باعتبار الازمان كما هنا
تجامع الرفع فتضمن تسميته تخصيصا للاعتراف المذكور ومنشؤه ارادة التخصيص باعتبار
الازمان مع ملاحظة عدم اللياقة المذكورة فليتامل والاحسن أن يراد اعترافه بالمعنى العام
وهو انقطاع حكم وتعلق آخر وهذا المعنى يجامع معنى النسخ على قولنا الان انقطاع الحكم صادق
بانقطاعه بطريق رفع الثانى اياه ومعنى النسخ الذى ادعينا اعترافه به وهو أن الحكم المنقطع
كان مغيا بوجود الثانى وانما كان الاحسن ذلك لانه الذى به يلتئم قول الشارح المتضمن

بعضهم فى الجواز وبعضهم
فى الوقوع واعترف بهما
العيسوية وهم أصحاب أبى
عيسى الاصفهانى المعترفون
ببعثة نبينا عليه أفضل
الصلاة والسلام لكن الى
بنى اسمعيل خاصة وهم العرب
(وسماه أبو مسلم) الاصفهانى
من المعتزلة (تخصيصا) لانه
قصر للحكم على بعض الازمان
فهو تخصيص فى الازمان
كالتخصيص فى الاشخاص
(فقيل خالف) فى وجوده
حيث لم يذكره باسمه المشهور
(فالخلف) الذى حكاه
الآمدى وغيره عنه من نفيه
وقوعه (لفظى) لما تقدم
من تسميته تخصيصا الذى
فهمه المصنف عنه المتضمن
لاعترافه به اذ لا يليق به
انكاره كيف وشريعة نبينا
صلى الله عليه وسلم مخالفة فى
كثير لشريعة من قبله

لاعترافه به الخ مع قوله تفريعا على ذلك فهى عنده مغياة الخ ثم قوله وصح انه لم يخالف الخ والا فلو أريد اعترافه بالنسخ على الوجه الذى قلنا به كيف يلتئم ذلك مع قوله فهى عنده مغياة الخ ومن هنا يظهر أن المراد بوقوع النسخ عند كل المسلمين ان المعنى العام الصادق به واقع كذلك فليتامل (قوله فهى عنده مغياة الى مجىء شريعته صلى الله عليه وسلم وكذا كل منسوخ فيها مغيا عنده فى علم الله الخ) فان قلت التقييد بقوله عنده فى الموضعين يقتضى ان ذلك غير مغيا عند غيره فى علم الله الى ماذكر وليس بظاهر لان كون ماذكر مغيا فى علم الله الى ماذكر مما لا ينبغى الاختلاف فيه قلت لعل التقييد فيما ذكر بعنده بالنظر لقوله كالمغيا فى اللفظ فالذى يخصه ان جعل المغيا فى العلم كالمغيا فى اللفظ حتى جعلهما تخصيصا كما أشار الى ذلك شيخ الاسلام (قوله فنشأ من هنا) أى من كون شريعة من قبله مغياة وكذا كل منسوخ فيها مغيا (قوله وصح انه لم يخالف فى وجوده أحد من المسلمين) أى على الراجح من ان ابا مسلم لم يخالف فى وجوده والا فعلى مقابله الذى حكاه المصنف بقوله فقيل خالف لا يصح ذلك الا ان يكون هذا القيل مؤولا (قوله والمختار ان نسخ حكم الاصل لا يبقى معه حكم الفرع) اقول يشكل عليه جواز نسخ الاصل دون الفحوى كما تقدم بناء على انها قياسية كما نقله فى مبحث المفهوم عن الشافعى وغيره ويمكن ان يجاب بان ثبوت الحكم فى الفحوى اقوى من ثبوته هنا بدليل انه قيل انها منطوق ثم رأيتهم تعرضوا لجواب ذلك قال العضد شرحا لكلام ابن الحاجب قالوا اى القائلون بانه يبقى الفرع تابع للدلالة لا لحكم الاصل فلا يلزم من انتفاء الحكم انتفاء الدلالة ولم يحدث شئ الا انتفاء الحكم والدلالة الثابتة باقية فيبقى حكم الفرع وهو بعينه الذى صرتم اليه فى جواز نسخ الاصل دون الفحوى الجواب لا نسلم انه لم يحدث شئ الا انتفاء الحكم بل ثبت انتفاء الحكمة المعتبرة شرعا وهو ملزوم لانتفاء الحكم لاستحالة بقائه بغير حكمة معتبرة فينتفى الحكم ولا كذلك فى المفهوم اذ لا يلزم من انتفاء الحكمة المحرمة للتافيف انتفاء الحكمة المحرمة للضرب اذ لا يلزم من ارتفاع الاقوى ارتفاع الاضعف قال المولى التفتازانى قوله اذ لا يلزم من ارتفاع الاقوى كالحكمة المحرمة للتافيف ارتفاع الاضعف كالحكمة المحرمة للضرب وذلك ان ما يكون حكمة باعثة على تحريم التافيف كان غاية فى ايجاب التعظيم والمنع عن الايذاء حتى يستتبع تحريم الضرب والشتم وسائر انواع الايذاء بخلاف حكمة الضرب فانه لا يكون فى تلك الغاية وحاصله ان العناية والرعاية فى تحريم التأفيف فوقها فى تحريم الضرب واخص منها وانتفاء الاعلى والاخص لا يوجب انتفاء الادنى والاعم وبهذا يظهر فساد ما يقال ان التافيف اضعف من الضرب فالمناسب ان يقال لا يلزم من ارتفاع الاضعف ارتفاع الاقوى انتهى (واقول) لقائل ان يقول هذا الفرق لا يجرى على القول بقياسية الفحوى كما تقدم اوائل الكتاب نقله عن الشافعى وغيره اذ هو على هذا من جملة الاقيسة فما يقال فى بقية الاقيسة يقال فيه اذ لا فرق بين قياس وقياس فى ذلك كما لا يخفى ولا فيما اذا كان مساويا لان المصنف اراد به مفهوم الموافقة بقسميه الاولى والمساوى كما فسره به الشارح المحقق وذلك لان واحدا من المنطوق والمفهوم حينئذ ليس اولى من الآخر فلا اضعف واقوى ثم ولا فيما اذا كان الفرع فى القياس اولى من الاصل بالحكم اذ يجرى حينئذ

فهى عنده مغياة الى مجىء شريعته صلى الله عليه وسلم وكذا كل منسوخ فيها مغيا عنده فى علم الله الى ورود ناسخه كالمغيا فى اللفظ فنشا من هنا تسمية النسخ تخصيصا وصح انه لم يخالف فى وجوده أحد من المسلمين (والمختار ان نسخ حكم الاصل لا يبقى معه حكم الفرع)

فيه ماقالوه فى الفحوى ولايرد الاولان على ابن الحاجب وشراحه لان الفحوى عندهم غير
قياسية كما قرروه فى مبحث المفهوم وارادوا بها هنا الاولى فقط كما هو ظاهر من كلامهم للواقف
عليه المتامل فيه بخلاف المصنف كما علمت ولما لم يتفطن الكورانى لذلك قلدهم فى هذا
الفرق فى تقرير كلام المصنف فتامل (قوله لانتفاء العلة) أى من حيث اعتبارها (قوله لان
القياس مظهر له لامثبت) يمكن ان يجاب بانه كما انه مظهر لحكم الفرع مظهر لاعتبار معنى العلة
فيه اذ لولا الارتباط بينهما ما كان القياس مظهرا لحكم الفرع ولا دالا عليه (قوله من التسمح)
قال شيخنا الشهاب وذلك لان مورد النسخ حكم الاصل ثم يترتب انتفاء حكم الفرع ولك ان
تقول بل تسلط الناسخ على الحكمين معا ورفعهما معا فلا تسمح انتهى (قوله فيجوز نسخ كل
الاحكام) فيه امور * الاول انه خرج بنسخ كل الاحكام رفع كل الاحكام بغير نسخ بل باعدام
العقل الذى هو مناط التكليف فهو جائز بلا خلاف كما ان النهى عن معرفته تعالى ممتنع بلا
خلاف الا على من يجوز التكليف بالمحال وذلك لان امتثال النهى متوقف على العلم به المستدعى
معرفة الناهى فامتثاله يستدعى ما ينافى الامتثال * والثانى انه قد يقال جواز نسخ كل
الاحكام لا يستفاد من قول المصنف وان كل شرعى يقبل النسخ لان كل المضاف لنكرة للعموم
ودلالة العام كلية كما تقدم أى الحكم فيه على كل فرد منه ولا يلزم من جواز نسخ كل فرد فى نفسه
جواز نسخ جملة الافراد لجواز ان يجوز نسخ كل فرد فى نفسه لكن يمتنع اذا انضم اليه نسخ
البقية ويجاب بان استفادته من كلامه بقرينة المقابلة بقوله ومنع الغزالى الخ لظهوره فى انه
اراد بكل شرعى اعم من كل فرد ومن جملة الافراد بل جملة الافراد فرد من افراد كل شرعى أيضا
وفيه نظر لان المقابلة المذكورة غاية ما تفيد ارادة جميع الاحكام التكليفية لتقييد الغزالى
بالتكاليف والاحكام فى كلام الشارح أعم من التكاليف الا أن يقال يكفى كونها قرينة
على ان المصنف لم يرد كل شرعى بشرط انفراده مع شمول الشرعى لغير التكليفى أيضا فليتامل
ففيه دقة * والثالث انه قد يدخل فى نسخ كل الاحكام نسخ جميع القرآن تلاوة لما تقدم من
رجوع نسخ التلاوة الى نسخ الحكم ولا ينافى ذلك ما تقدم من الاجماع على امتناع نسخ كل
القران لانه كما تقدم امتناع شرعى فلا ينافى الجواز العقلى المراد هنا كما هو المتبادر ويدخل فيه
أيضا احكام غير التكليف كالندب والاباحة (قوله جميع التكاليف) اقول يجوز ان يريد
جميع الاحكام ويكون التعبير بالتكاليف للتغليب ويجوز أن يبقى على ظاهره اذ يكفى فى المنع
عنده دخول المعرفة فى التكاليف فان ذلك هو منشا المحذور عنده (قوله على معرفة النسخ
والناسخ) لا يخفى ان معرفة الاول تصورى (قوله وهى) أى المعرفة أى وجوبها من التكاليف
نظر السعد رحمه الله فى وجوب هذه المعرفة قال فان وقوع النسخ وامكان معرفته ومعرفة
الناسخ اعنى الشارع لا تستلزم وجوب المعرفة ليلزم التكليف أى لانه يكفى فى ذلك حصول
المعرفة وان لم تجب ليحصل التكليف بها قال اللهم الا ان يقال النسخ لا يكون الا بدليل شرعى
وهو خطاب يجب فهمه ومعرفته اه (قوله لكن بحصولها ينتهى التكليف بها) بهذا يندفع
ما يتوهم من وجوب معرفة نسخ وجوب معرفة الناسخ والمنسوخ وهلم جرا (قوله وهى القصد
بنسخ جميع التكاليف) لا يخفى انه لم يحصل بما ذكر نسخ جميع التكاليف بل ارتفاع للبعض

لانتفاء العلة التى ثبت بها
بانتفاء حكم الاصل وقالت
الحنفية يبقى لان القياس
مظهر له لامثبت وسلم فى قوله
لا يبقى من التسمح فى قول
بعضهم نسخ حكم الفرع
(و) المختار (ان كل حكم
شرعى يقبل النسخ) فيجوز
نسخ كل الاحكام وبعضها
أى بعض كان (ومنع
الغزالى) كالمعتزلة (نسخ
جميع التكاليف) لتوقف
العلم بذلك المقصود منه
بتقدير وقوعه على معرفة
النسخ والناسخ وهى من
التكاليف ولا يتاتى نسخها
قلنا مسلم ذلك لكن بحصولها
ينتهى التكليف بها فيصدق
انه لم يبق تكليف وهو القصد
بنسخ جميع التكاليف

بطريق

بطريق النسخ وانقطاع للبعض بطريق الاتيان بالمأمور به قال السعد رحمه الله (فان قيل) يصح ان جميع التكاليف الموجودة قد نسخت (قلنا) ممنوع فان تكليف المعرفتين أى معرفة النسخ ومعرفة الناسخ قد وجد ولم ينسخ (فان قيل) يجوز ان يخبر الشارع بانه ليس مكلفا بشئ أصلا (قلنا) يستلزم وجوب معرفة ذلك ويعود الكلام اه (قوله فلا نزاع فى المعنى) وذلك لان حاصل الذى ادعاه الجمهور جواز ارتفاع جميع التكاليف بعضها بطريق النسخ وبعضها بطريق الاتيان بالمامور به والغزالى لا يخالف فى ذلك والذى ادعاه الغزالى انه لا يمكن رفع جميعها بطريق النسخ والجمهور لا يخالفون فى ذلك (قوله ومنعت المعتزلة نسخ وجوب المعرفة) أى معرفة الله قال شيخنا الشهاب يعنى العلم بوجوده ووحدانيته واتصافه بصفاته اه وعبارة ابن الحاجب المختار جواز نسخ وجوب معرفته وتحريم الكفر وغيره أى كالظلم والكذب خلافا للمعتزلة وهى فرع التحسين والتقبيح انتهى (قوله لانها عندهم حسنة لذاتها) قال شيخنا الشهاب والحسن لذاته عندهم لا يتغير بخلاف الحسن لوصفه انتهى والتقييد بقوله عندهم فيه شئ لانا لو وافقناهم فى الحسن الذاتى وافقناهم فى عدم التغير لكنا نخالفهم فيه كما قال الشارح قلنا الحسن الذاتى باطل فتامله (قوله لا يتغير بتغير الزمان) قال شيخنا الشهاب أى لا يتغير حسنها أى وجوبها هذا مرادهم فيما يظهر اه (واقول) لا حاجة لتفسير الحسن بالوجوب فان الوجوب عندهم غيره لكنه قد يتبعه ويترتب عليه كما هو ظاهر (قوله والمختار ان الناسخ قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم الامة لا يثبت فى حقهم) فيه امران * الاول قال شيخ الاسلام قوله قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم أى للناسخ وبعد بلوغه لجبريل فيصدق ذلك بما قبل بلوغ الناسخ له صلى الله عليه وسلم وبما بعد بلوغه له وقبل نزوله الى الارض كما فى ليلة الاسراء من رفع فرضية خمسين صلاة بخمس صلوات وبما بعد نزوله الى الارض وقبل تبليغه للامة فيجرى الخلاف فى الجميع وماقيل من ان الخمس فى ليلة الاسراء ناسخة للخمسين هو احد الوجهين مع انه ليس مما نحن فيه لان ذلك نسخ فى حق النبى لبلوغه له وكلامنا فى النسخ فى حق الامة اه (وأقول) فيه امور * منها ان ماذكره من جريان الخلاف فيما قبل بلوغ الناسخ له صلى الله عليه وسلم وبعد بلوغه لجبريل يخالفه قول الصفى الهندى فى نهايته وهذا الخلاف انما هو بعد وصول الناسخ الى النبى فاماقبله فلا وان وصل الى جبريل عليه السلام اه وقول الاحكام لا نعرف خلافا بين الامة فى ان الناسخ اذا كان مع جبريل لم ينزل به الى النبى صلى الله عليه وسلم لم يثبت له حكم فى حق المكلفين بل هم فى التكليف بالحكم الاول على ما كانوا عليه قبل القاء الناسخ الى جبريل وانما الخلاف فيما اذا ورد النسخ الى النبى صلى الله عليه وسلم ولم يبلغ الامة اه وقول [illegible] استدلالا على المختار أيضا لو ثبت حكمه قبل تبليغ الرسول لثبت قبل تبليغ جبريل عليه السلام واللازم باطل بالاتفاق بيان الملازمة انهما سواء فى وجود الناسخ وعدم علم المكلف بوجوده مقتض لحكمه وعدم علم المكلف لا يصلح مانعا فثبت حكمه عملا بالمقتضى السالم عن المعارض انتهى وقول الجوهر الفريد عن المصنف والخلاف اذا بلغ جبريل عليه الصلاة والسلام والقاه الى النبى صلى الله عليه وسلم وهو فى الارض ولم يتمكن احد من المكلفين من العلم به الى آخر ما طال به مما يتعين الوقوف عليه ولا يوافق هو اطلاق المقابل

فلا نزاع فى المعنى (و) منعت المعتزلة نسخ وجوب المعرفة أى معرفة الله تعالى لانها عندهم حسنة لذاتها لا تتغير بتغير الزمان فلا يقبل حكمها النسخ قلنا الحسن الذاتى باطل (والاجماع على عدم الوقوع) لما ذكر من نسخ جميع التكاليف ووجوب المعرفة (والمختار ان الناسخ قبل تبليغه صلى الله عليه وسلم الامة لا يثبت فى حقهم) لعدم علمهم به

الآتى اذ لا يسع احدا دعوى الاستقرار فى الذمة قبل بلوغ الناسخ له صلى الله عليه وسلم * ومنها
ان ما ذكره فى قضية الخمسين ليلة الاسراء فقد تردد فيه المصنف فى الجوهر الفريد فى كلام حكاه
عنه والثالثة أى الصورة الثالثة ان يبلغ جنس المكلفين ولكن فى غير دار التكليف كالسماء
ثم يرفع كفرض خمسين صلاة ليلة المعراج فانه بلغ النبى صلى الله عليه وسلم ثم رفع فهل يكون
ناسخا فيه نظر يحتمل أن لا يثبت حكمه اذ لم يتعلق به تكليف قبل ولم يستقر ويحتمل على بعد ان
يقال بثبوته لانه بلغ خير البشر صلى الله عليه وسلم وعليه يدل كلام ابن السمعانى اذ قال فرض
الله خمسين صلاة ليلة المعراج ثم نسخه قبل أن تعلم به الامة قال ولكن كان الرسول صلى الله
عليه وسلم قد علم به واعتقد وجوبه فلم يقع النسخ الا بعد علمه واعتقاده فانظر كيف سماه نسخا
ولو لم يثبت لم يسم منسوخا انتهى وظاهر هذا السياق ان هذا بالنسبة الى الامة وكلام الكمال
صريح فى حمله على ذلك ويؤخذ من قول المصنف ويحتمل على بعد ان الارجح عنده الاحتمال
الاول وهو قضية المتن وعلى كل حال فتردده فى هذه المسئلة يدل على امكان النسخ قبل بلوغ
المنسوخ الى المكلفين اذ لو لم يكن ممكنا ما امكن هذا التردد * ومنها ان ما ذكره من ثبوت النسخ
فى حقه صلى الله عليه وسلم لبلوغ الناسخ له هل هو من قبيل النسخ قبل التمكن لان كونه من
النسخ بعده خلاف الظاهر من حال الانبياء خصوصا أجلهم صلى الله عليه وسلم فى امتثال الامر
من مبادرتهم الى فعل المأمور به وان كان موسعا والامتثال ممكن فى السماء والظاهر انه قبل
التمكن لان الظاهر أن تحيز تكليفه مشروط بدار التكليف وهى الارض وأيضا فلعل
الوجوب كان مشروطا ببيان الكيفية ولم تبين له فى السماء وبهذا يجاب عن عدم فعله عشاء
تلك الليلة وصبح يومها مع ادراكه وقتهما فى دار التكليف وهى الارض وذلك لان وجوبهما
كان مشروطا ببيان الكيفية ولم تبين فى وقتهما فلم يجبا أصلا على انه يحتمل ان الوجوب لم يتعلق
بهما مطلقا ولا معلقا على بيان الكيفية بان أوجبت الخمس عليه على ان أولها الظهر ومن هنا
يظهر سقوط ما يتوهم من ان تاخير البيان عن وقتى العشاء والصبح تاخير له عن وقت الحاجة
وهو لا يجوز وذلك لانهما لم يجبا قبل البيان اما الاول فلانهما لم يجبا مطلقا أو لان وجوبهما كان
مشروطا بالبيان ولم يوجد فلا تاخير عن وقت الحاجة اذ لا حاجة مع عدم الوجوب ولا يرد على
ذلك ان من ترك الصلاة من المكلفين مع الجهل بكيفيتها يلزمه القضاء وذلك لتمكنه من تعلم
الكيفية باستقرار الشرع فهو مقصر وأيضا فالوجوب فى حقه غير مشروط ببيان الكيفية
بخلاف ما نحن فيه * ومنها ان ما ذكره كغيره من نسخ الخمسين الى الخمس يحتمل وهو المتبادر ان
يكون معناه رفع التعلق بالجملة مع اثبات التعلق ببعضها فيكون المنسوخ فى الحقيقة ما عدا
الخمس من الخمسين ويحتمل على بعد أن يكون معناه رفع التعلق بجميع الخمسين واثبات تعلق
جديد بالخمس وهل كانت الخمسون هذه الخمس مكررة عشر مرات او كان ما عدا الخمس من
الخمسين صلوات أخر مغايرة للخمس فيه نظر ولم يحضرنى الآن فيه شئ فليراجع * والامر
الثانى انهم استدلوا على المختار المذكور بادلة منها انه لو ثبت حكم الناسخ فى حقهم لادى الى
وجوب وتحريم شئ واحد بعينه فى وقت معين فى حق شخص واحد وهو محال بيان ذلك
ان الشارع اذا اوجب على مكلف فعلا معينا فى وقت معين ثم حرمه عليه فى ذلك الوقت

(وقيل يثبت بمعنى الاستقرار في الذمة لا) بمعنى (الامتثال)

بعينه ولم يبلغه ذلك التحريم فالمكلف حيث لم يعلم بالتحريم يجب عليه الاتيان بالفعل الذى اوجبه الشارع عليه حتى لو تركه أثم اجماعا فلو كان حكم الناسخ ثابتا فى حقه حرم عليه الاتيان بذلك الفعل فى ذلك الوقت فيكون الاتيان به فى ذلك الوقت واجبا وحراما فيجتمع الوجوب والتحريم فى فعل واحد من شخص واحد فى وقت واحد وذلك محال (فان قلت) هل يجرى هذا الدليل فى النسخ قبل الوقت والتمكن (قلت) يمكن جريانه فى الجملة فان قبل الوقت خطابا فى الجملة فيلزم تعلق خطاب الفعل وخطاب الترك معا حينئذ وقد منع بعضهم ما تقدم انه لو تركه اثم كالو وطئ زوجته يظنها أجنبية فانه لا يأثم على الوطء بل على الجراءة عليه انتهى أى فالاثم هنا على الجراءة على ترك الواجب لا على ترك الواجب ويجاب بان ذلك لا يضر فى المطلوب لان الاثم على تلك الجراءة ليس الا من آثار وجوب الفعل (وههنا بحثان) * الاول ان اجتماع الوجوب والتحريم كما أفاده هذا الدليل حاصله طلب المحال لذاته وهو الجمع بين النقيضين وهما فعل الشئ وتركه فى وقت واحد وقد قدم المصنف جواز التكليف بالمحال مطلقا ولو لذاته فاختيار المصنف المنع هنا يخالف ذلك الا أن يجاب بمنع ان ذلك من التكليف بالمحال الذى أجازه المصنف بل هو من التكليف المحال الذى منعه بعض من أجاز التكليف بالمحال وفرق ابن التلمسانى وغيره بينهما بان التكليف بالمحال هو أن يكون الخلل راجعا الى المأمور به والتكليف المحال هو أن يكون راجعا الى المأمور كتكليف الغافل وقد صوب المصنف امتناع تكليف الغافل كما تقدم فليتأمل * والبحث الثانى انا لا نسلم ما ذكر فى هذا الدليل من انه لو ثبت حكم الناسخ فى حقهم لادى الى ما تقرر وانما يلزم ذلك لو لزم ثبوته بمعنى الامتثال وهو ممنوع لجواز أن يكون بمعنى الاستقرار كما قاله مقابل المختار فليتأمل (قوله وقيل يثبت بمعنى الاستقرار فى الذمة لا بمعنى الامتثال) فيه أمور * الاول ان قوله لا بمعنى الامتثال قال شيخنا الشهاب أى طلب الامتثال * والثانى ان السيوطى عبر بقوله الجمهور على انه لا يثبت فى حقه لا بمعنى التأثيم ولا بمعنى القضاء لعدم علمه به وقيل يثبت بمعنى القضاء كالنائم وهذه العبارة لابن دقيق العيد وهى بمعنى قول جمع الجوامع الامتثال والاستقرار فى الذمة والاولى أوضح وأخصر انتهى * والثالث ان ظاهره ان القضاء ثابت بالناسخ وهو خلاف قولهم فى القضاء حيث وجب انه بأمر جديد الا أن يؤول على معنى انه متعلق به على وجه يصلح لان يجب معه القضاء بامر جديد * والرابع انه ينبغى أن يستثنى على هذا القول ما قبل بلوغ الناسخ له صلى الله عليه وسلم وان صح ارادة هذا على المختار اذ لا يسع أحدا القول بالاستقرار فى الذمة حينئذ كما تقدم * والخامس ان المتبادر من التعبير بالاستقرار فى الذمة تصوير المسئلة بما اذا اقتضى الناسخ الوجوب لكن ينبغى أن يكون هذا على وجه التمثيل حتى يجرى المختار ومقابله فيما اذا اقتضى الناسخ غير الوجوب أيضا كالتحريم بعد الاباحة فيثبت أثر التحريم فى الذمة كالضمان حيث اقتضاه التحريم وان لم يثبت الاثم لعدم العلم وكالاباحة بعد التحريم فيسقط الضمان حيث كان المنسوخ تحريم الاتلاف والتضمين به وعلى هذا القياس * والسادس انه ينبغى جريان المختار ومقابله فى غير النسخ كالتخصيص حتى لو نفى الوجوب مثلا عن كل واحد من جماعة وأريد تخصيصهم بغير زيد لم يثبت التخصيص قبل بلوغ المخصص على المختار ويثبت على مقابله بمعنى الاستقرار فى الذمة

فيجب القضاء فليتأمل (قوله كما في النائم) قال شيخنا الشهاب فيه نظر لانه غير مخاطب ووجوب القضاء بامر جديد انتهى (وأقول) أما أولا فيجوز ان يكون التنظير بالنائم من حيث الاستقرار في الجملة وان اختلفا من وجه اخر واما ثانيا فاين في كلام المصنف تحقق المخاطبة هنا على مقابل المختار وقد جوزنا أن يكون القضاء هنا بامر جديد كما تقدم (قوله ومن لم يبلغه ممن تمكن من علمه) فان قلت يلزم على هذا تحقق المحذور السابق في دليل المسئلة فيما اذا انسخ الوجوب الى التحريم لانه يلزمه الاتيان بالفعل ويأثم بتركه لعدم علمه بارتفاع الوجوب لجهله بالناسخ ويحرم الفعل لثبوت النسخ في حقه فيكون الفعل واجبا حراما في وقت واحد في حق شخص واحد فيجتمع وجوب الشئ الواحد وحرمته في وقت واحد بالنسبة لشخص واحد وهو محال قلت لانسلم حرمة الفعل مع جهله بالناسخ وان قصر في معرفته غاية الامر انه يأثم بالتقصير فلا يوصف الفعل في حقه الا بالوجوب وان أثم بتقصيره فليتأمل (قوله اما الزيادة على النص) أي على المنصوص عليه أو على مدلول النص فليست بنسخ أي رفع للحكم المزيد عليه وفيه أمران * الاول قال الكوراني ثم التحقيق في هذا المقام ان العلة لكونه نسخا لما كان رفع الحكم الشرعي فالحكم بان الزيادة مطلقا عند الشافعية ليست بنسخ غير مستقيم لان الشافعي لما قال ان مفهوم المخالفة حجة ونفي الزكاة عن المعلوفة فلو جاء نص بوجوب الزكاة على المعلوفة كان ناسخا لذلك الوجوب قطعا والزيادة على الركعتين في صلاة الفجر لما كانت محرمة فلو جاء نص بزيادة ركعة أخرى فيها كانت نسخا لتلك الحرمة وهي حكم شرعي قطعا هذا حكم الزيادة وأما النقص في العبادة فمثل اسقاط ركعة من الفجر حكم المصنف بان الخلاف فيه كالخلاف في الزيادة يريد أن الصحيح انه ليس بنسخ وقد علمت الحق هناك وهنا أيضا لذلك الا أن في النقصان لم يرتفع حكم شرعي ليكون نسخا (فان قلت) اذا نسخ الركعتان من الظهر مثلا يحرم فعلهما فقد ارتفع الوجوب الى الحرمة فيكون نسخا (قلت) نسخ ولكن للجزء وهما الركعتان اللتان نقصتا لا الباقيتان فان وجوبهما هو الوجوب الثابت بالدليل الاول انتهى (وأقول) ينبغي أن يعلم ان محل النزاع ان الزيادة هل هي ناسخة للمزيد عليه وان النقص هل هو ناسخ للمنقوص منه لا في ان واحدا منهما هل هو ناسخ على الاطلاق أولا ولهذا قيد الشارح المحقق قول المصنف فليست بنسخ بقوله للمزيد عليه وقال في شرح قوله وكذا الخلاف في نقص جزء العبادة أو شرطها هل هو نسخ لها فقيد بقوله لها ثم قال والجمهور من الشافعية لا والنسخ للجزء أو الشرط فقط وقال المصنف في شرح المختصر كما في الجوهر الفريد عنه بعد ان قرر كلام ابن الحاجب ما نصه ولي وراء هذا التقرير كلام آخر فاقول وبالله التوفيق قولنا الزيادة هل هي نسخ ليس معناه الا أنها هل هي نسخ للمزيد عليه نفسه فلا يتجه حينئذ قول من يقول ان رفعت حكما شرعيا كانت نسخا أي كما اختاره ابن الحاجب وغيره لانه ليس كلامنا في انها هل هي نسخ من حيث هي أولا انما كلامنا في نسخ خاص فهل هي نسخ للمزيد عليه أم لا والمزيد عليه حكم شرعي بلا نظر فهل الزيادة رافعة له فيكون منسوخا أولا هذا حرف المسئلة ولكنهم توسعوا في الكلام فذكروا ما اذا رفعت المزيد عليه وما اذا رفعت غيره فاعرف ذلك انتهى ثم قال صاحب الجوهر في تقرير كلام ابن الحاجب ولو زيد ركعة في الصبح فنسخ لتحريم الزيادة على

كما في النائم وقت الصلاة وبعد التبليغ يثبت في حق من بلغه ومن لم يبلغه ممن تمكن من علمه فان لم يتمكن فعلى الخلاف (أما الزيادة على النص) كزيادة ركعة أو ركوع أو صفة في رقبة الكفارة كالايمان أو جلدات في حد (فليست بنسخ) للمزيد عليه (خلافا للحنفية) في قولهم انه نسخ (ومثاره) أي المحل الذي ثار منه الخلاف ما يقال (هل رفعت) أي الزيادة حكما شرعيا فعندنا لا فليست بنسخ

الركعتين ثم وجوبها وذلك التحريم حكم شرعى وقد ارتفع بالوجوب وخالف أبو الحسين البصرى فى ذلك ورد الآمدى رحمه الله هذا الدليل بانه انما يصح لو كان الامر بالركعتين مقتضيا للنهى عن الزيادة عليهما وليس كذلك بل أمكن أن يكون مستفادا من دليل آخر فزيادة ركعة لاتكون ناسخا قلت وهو صحيح فان الكلام فى ان الزيادة هل هى نسخ للمزيد لافى كونها نسخا لامر آخر كما نبهنا عليه فيما مضى انتهى ثم قال والتغريب اذا زيد على الحد كذلك فعند المصنف انه نسخ لتحريمه لانه ثبت تحريمه بدليل شرعى فيكون الايجاب رافعا الثابت بدليل شرعى وهو النسخ انتهى وقال عقبه ولقائل أن يقول ليس كلامنا الا انه هل هو نسخ للمزيد عليه الذى هو الجلدات لاغيره ثم لانسلم ان التغريب كان حراما بالشرع انتهى لكن قوله لانسلم ان التغريب كان حراما بالشرع يرد عليه ما بينه الكمال وغيره من ان عمومات تحريم الاذى نحو لاضرر ولاضرار تثبت حرمته ونحوه بالشرع واذا علمت ذلك علمت سقوط اعتراض الكورانى بقوله ثم التحقيق فى هذا المقام ان العلة لكونه نسخا لما كان رفع الحكم الشرعى الى قوله وهى حكم شرعى قطعا وانه لامنشأ له الا عدم تحرير محل الخلاف مع الاغترار باطلاق بعضهم ووجه سقوطه اما الثانى فلما تقدم عن صاحب الجوهر فى هذا المثال بعينه وأما الاول فلان النص بوجوب الزكاة فى المعلوفة لاحاجة بل لاوجه لجعله من قبيل الزيادة على النص بل هو من قبيل مايعارض النص وينافيه لان عدم وجوب الزكاة فى المعلوفة أفاده النص الاول وان كان بطريق المفهوم فاذا جاء نص بوجوب الزكاة فيها كان منافيا ورافعا له وليس زائدا عليه ولو كان هذا من قبيل الزيادة على النص كان قول المصنف هنا انها ليست بنسخ مناقضا لما قدمه من جواز نسخ المخالفة مع انه ليس كذلك قطعا وكأنه اغتر بما اقتضاه كلام نحو ابن الحاجب من ان هذا أيضا من محل الخلاف بين الشافعية والحنفية وأما قوله الا ان فى النقصان لم يرتفع حكم شرعى فيرد عليه انه ممنوع بل رفع فيه حكم شرعى وهو حرمة الاقتصار على البعض نظير ما اعترف به فى جانب الزيادة فلم يسلم له الفرق بينهما وبهذا يظهر ان ماذكره من السؤال والجواب لايجديه شيأ لانه فرضه فى الساقط ويبقى الكلام فى الباقى فانه كان يحرم الاقتصار عليه وقد صار جائز الاقتصار عليه فتفرقته بين الزيادة والنقصان غير تام فليتامل (فان قلت) مابينت انه محل النزاع يخالفه قول الشارح فى تقرير قول الحنفية وعندهم نعم نظرا الى ان الامر بما دونها اقتضى تركها فهى رافعة لذلك المقتضى فانه صريح فى ان المرفوع ترك الزيادة فالمنسوخ ترك الزيادة لا المزيد عليه كما ادعيت انه محل النزاع ويقوى ذلك قول الشارح عقب قول المصنف للحنفية فى قولهم انها نسخ ولم يقل انها نسخ للمزيد عليه (قلت) لاتلازم المخالفة لانه يجوز أن يكون المراد بيان رفعها للمزيد عليه ببيان رفعها لترك الزيادة لانها اذا رفعت ذلك الترك رفعت المزيد عليه مثلا وجوب ركعتين معناه عندهم وجوب ركعتين فقط فاذا وجب ثلاث كان وجوب الثالثة رافعا لتركها فيكون رافعا لوجوب ركعتين فقط والامر الثانى ان الكمال قال تضمن كلام المختصر ان الزيادة التى ترفع مفهوم المخالفة تنسخ عند الحنفية وهو غلط لان الحنفية ينفون مفهوم المخالفة فلا يتصور منهم القول بان رفعه نسخ لان النسخ فرع ثبوت المنسوخ ولذا حذفه المصنف فى المتن واعتذار التلويح والحواشى بان

سكوت المختصر عن استثناء ذلك لظهوره ايثارا للاختصار اعتذارا ظاهرا انتهى وقد صرح بالاستثناء صدر الشريعة فى تنقيحه فقال وذكروا انها أى الزيادة على النص اما بزيادة جزء كزيادة ركعة مثلا على ركعتين أو شرط كالايمان فى الكفارة أوما رفع مفهوم المخالفة كما لو قال فى المعلوفة زكاة بعد قوله فى السائمة زكاة وهى نسخ عندنا ويجب استثناء الثابت اذ لانقول بالمفهوم انتهى وعبارة التلويح وأنت خبير بأنه لامؤاخذة فى ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته فى الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو فى حكم المستثنى انتهى ولايخفى ان الاعتذار عن هذا الامام بماذكر ان صح أولى من تغليطه لكن يرد هذا الاعتذار من أصله ان عبارة المختصر وهى مانصه وأما زيادة جزء مشترط أو زيادة شرط أو زيادة برفع مفهوم المخالفة فالشافعية والحنابلة ليس بنسخ والحنفية نسخ انتهى صريحة كماترى فى ان الزيادة الرافعة لمفهوم المخالفة من محل خلاف الشافعية والحنفية مع عدم صحة ذكرها على واحد من المذهبين لان الشافعية يجوزون نسخ مفهوم المخالفة كما تقدم قريبا فى كلام المصنف والحنفية لايثبتون مفهوم المخالفة فما معنى الاعتذار بالاستثناء وذكرها بالنظر للاقوال التى حكاها بعد ذلك لايلتئم مع هذا الصنيع (قوله نظرا الى ان الامر بما دونها اقتضى تركها فهى رافعة لذلك المقتضى) قال شيخنا الشهاب انظر هل فى ذلك أى كون الامر بما دونها اقتضى تركها قول الحنفية بمفهوم المخالفة فيخالف مامر من انكارهم له ثم اسناد الاقتضاء الى الامر مجاز وقوله فهى رافعة أى النص المثبت لها رافع وقوله لذلك المقتضى أى لحكمه انتهى (وأقول) الظاهر ان دلالة الامر بما دونها على تركها عندهم من قبيل دلالة الالتزام وانهم يدعون ان الامر بركعتين مثلا يستلزم الامر بترك الثالثة وعبارة التوضيح لصدر الشريعة فى تقرير دليلهم مانصه وتقريره ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط اما زيادة الجزء فانها تكون بثلاثة أمور * الاول بالتخيير فى اثنين بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد * والثانى بالتخيير فى ثلاثة بعدما كان الواجب أحد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك أحد هذين الاثنين * والثالث بايجاب شئ زائد فالزيادة هنا ترفع اجزاء الاصل وأما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل والكل حكم شرعى مستفاد من النص انتهى والظاهر ان مرادهم استفادته من النص بطريق اللزوم فوجوب الشئ الواحد يستلزم حرمة تركه ووجوب أحد الامرين يستلزم ترك أحدهما لكن لعل المراد هنا الاحد المطلق الشامل لكل منهما لظهور ان وجوب أحد الامرين انما يمنع تركهما جميعا لاترك أحدهما ووجوب الشئ يستلزم اجزاءه وقد أشار فى التلويح الى جواب هذا الدليل حيث قال فى قول التنقيح فترفع اجزاء الاصل مانصه قيل معنى الاجزاء امتثال الامر أو الخروج عن العهدة ورفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعى ولوسلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شئ آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلى فالاولى أن يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وأيضا قيل ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب أحدهما لابعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع هو عدم قيام غيرهما مقامهما وهو ثابت بحكم النفى الاصلى فلا يكون رفعه نسخا انتهى وقوله

وعندهم نعم نظرا الى ان الامر بما دونها اقتضى تركها فهى رافعة لذلك المقتضى قلنا لانسلم اقتضاءه تركها والمقتضى للترك غيره وبنوا على ذلك انه لايعمل باخبار الآحاد

فالاولى

فالاولى أن يقال انه نسخ لتحريم الزيادة يجاب عنه بما تقدم من قول الجوهر ورد الآمدى هذا الدليل بأنه انما يصح لو كان الامر بالركعتين مقتضيا النهى عن الزيادة عليهما وليس كذلك الى قوله قلت وهو صحيح الخ وأما قول شيخنا ان اسناد الاقتضاء الى الامر مجاز فهو مسلم لو كان الاقتضاء على ظاهره لكن الظاهر انه هنا بمعنى الدلالة فلا يجوز فى الاسناد (قوله فى زيادتها على القرآن) قال شيخنا الشهاب الظاهر انهم يقولون ان القرآن قطعى الدلالة كالمتن انتهى (اقول) قاعدتهم ان كل ما انتفى عنه الاحتمال الناشئ عن دليل يكون قطعيا بخلاف ما قام فيه ذلك الاحتمال كما تقدم الكلام على ذلك فى مباحث التخصيص (قوله على الرجلين والرجل والمرأتين) قال صدر الشريعة فى تنقيحه وقوله فرجل وامرأتان أى فالواجب هذا فيكون الشاهد واليمين ناسخا اه قال فى التلويح فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رافعا لذلك الوجوب وفيه بحث لان أصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان أو فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد فى النوعين لا ينفى صحة الحكم بالشاهد واليمين انتهى وفى الحواشى الخسروية جوابه انا سلمنا ان أصل الاستشهاد ليس بواجب لكن المدعى اذا أراد أن يستشهد يجب عليه أن يستشهد رجلين أو رجلا وامرأتين ولا يجوز له أن يستشهد رجلا ويريد ان يحلف مكان رجل وامرأتين كما ان أصل النكاح ليس بواجب لكنه اذا أراد النكاح يجب أن يكون عند الشهود انتهى وللقائل أن يقول فرق بين مسئلة النكاح وما نحن فيه فانه انما وجب أن يكون عند الشهود اذا أريد وان لم يكن أصله واجبا لثبوت شرطية الشهادة فيه فلا بد منها وأما انحصار اثبات الحق فى النوعين المذكورين فى الآية فلم يثبت وقد عارض ظاهرها صحة حديث الشاهد واليمين وأمكن الجمع بحمل ما فى الآية على الاثبات ببعض الشهادة فينحصر فى النوعين حتى لا يكفى نحو أربع نسوة ولا رجل وامرأة وما فى الحديث على خلاف ذلك والجمع بين الادلة واجب بقدر الامكان وقد أمكن هنا من غير لزوم النسخ فليتأمل وذكر الكمال جوابا عن المختصر بان الآية والحديث لم يتواردا على محل واحد اذ الآية تتضمن الارشاد الى الاحتياط فى الاستشهاد والحديث فى الحكم بالشاهد واليمين والاستشهاد غير الحكم انتهى وفى العضد سؤالا وجوابا ما شرحه فى الحواشى بقوله تقريره أى السؤال هب ان مجرد استشهدوا شهيدين لم يثبت عدم جواز الحكم بشاهد ويمين لكن مفهوم النص أثبته حيث حصر البينة فى النوعين رجلين أو رجل وامرأتين وأوجب انه اذا لم يكن رجلان لزم رجل وامرأتان فدل على انه لا بينة فى شاهد ويمين والا لما كان اللازم عند عدم الرجلين رجلا وامرأتين وتقرير الجواب ان المحصر طالب الاستشهاد بمعنى ان اللازم رجلان على تقدير الامكان ورجل وامرأتان على تقدير التعذر فان منع المفهوم كما هو رأى الحنفية فلا نسخ وان سلم المفهوم فليس لمفهوم قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان سوى ان غير هذا الاستشهاد ليس بمطلوب بمعنى ان طلب الاستشهاد لم يتعلق الا بهذين النوعين واما انه لا يصح الحكم بغير النوعين فلا دلالة عليه للنص لا بالمنطوق ولا بالمفهوم انتهى (وأقول) كان يمكن ابدال اللازم فى قوله فى تقرير الجواب بمعنى ان

فى زيادتها على القرآن كزيادة التغريب على الجلد الثابتة بحديث الصحيحين البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام وزيادة اعتبار الشاهد واليمين على الرجلين والرجل والمرأتين الثابتة بحديث مسلم وأبى داود وغيره انه صلى الله عليه وسلم قضى بالشاهد واليمين بناء على ان المتواتر لا ينسخ بالآحاد

(عود الاقوال المفصلة والفروع المبينة) أى التى بينها العلماء حاكين ان الزيادة فيها نسخ أولا منها ما تقدم من زيادة التغريب والشاهد واليمين ومن الاقوال المفصلة ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث لو اقتصر عليه وجب استئنافه كزيادة ركعة فى المغرب مثلا فهى نسخ والا كزيادة التغريب فى جلد الزنا فلا ومنها ان الزيادة ان اتصلت بالمزيد عليه اتصال اتحاد كزيادة ركعتين فى الصبح فهى نسخ والا كزيادة عشرين جلدة فى حد القذف فلا (وكذا الخلاف فى) نقص (جزء العبادة أو شرطها) كنقص ركعة أو نقص الوضوء هل هو نسخ لها فقيل نعم الى ذلك الناقص بجوازه أو وجوبه بعد تحريمه وقال الجمهور من الشافعية لا والنسخ للجزء أو الشرط فقط لانه الذى يترك وقيل نقص الجزء نسخ بخلاف نقص الشرط ولا فرق بين متصله ومنفصله كالاستقبال والوضوء وقيل نقص المنفصل ليس بنسخ اتفاقا *(خاتمة) للنسخ* (يتعين الناسخ) للشئ (بتأخره) عنه

اللازم بالمطلوب فيقال يعنى ان المطلوب ومما يضعف تمسكهم بالآية ان ماهو ظاهرها من الترتيب غير مراد كما بينه الفقهاء وقرروا كفاية الرجل والمرأتين فى المال مع القدرة على الرجلين فليتأمل (قوله والى المأخذ المذكور) أى المشار اليه بقوله ومثاره هل رفعت وهذا الظرف متعلق بمثله خبرا عن عود أو متعلق بعود والخبر محذوف أى ثابت وقوله المفصلة بصيغة اسم الفاعل وقوله المبينة بصيغة اسم المفعول من البيان كما دل عليه قول الشارح التى بينها العلماء (قوله وكذا الخلاف) أى ومثل الخلاف فى الزيادة الخلاف فى النقص والكاف حرف والجار والمجرور خبر مقدم أو اسم مضاف لاسم الاشارة فى محل رفع على الخبرية وفى نقص متعلق بالمبتدا وهو الخلاف (قوله نعم الى ذلك الناقص) أى نعم هو نسخ لها الى ذلك الناقص فالظرف متعلق بنسخ لتضمنه معنى العدول ويمكن تعلقه بنعم لتضمنه معنى المحذوف لقيامه مقامه (قوله وقيل نقص الجزء الخ) شروع فى نظير الاقوال المفصلة فى مسئلة الزيادة *(خاتمة للنسخ)* (قوله أى أن يذكر الشئ على خلاف ما ذكره فيه أولا) فيه أمور الاول ان المراد بالخلاف هنا خلاف يقتضى المنافاة حتى يصح النسخ كأن يقول فى شئ انه مباح ثم يقول فيه انه حرام والا فمطلق الخلاف لا يقتضى المنافاة المصححة للنسخ فانه يشمل مالو قال فى شئ انه جائز ثم قال فيه انه واجب مثلا فان الوجوب خلاف الجواز مع انه لا نسخ لامكان الجمع بينهما لان الجواز يصدق بالوجوب * والثانى ان وجه كون النص على الخلاف طريقا للعلم ان وصفه فى الزمن الثانى بخلاف ما وصف به فى الزمن الاول يستلزم تأخر مشروعية الوصف الثانى عن مشروعية الوصف الاول والا لم يصح وصفه به فى الزمن الثانى * والثالث ان المراد النص على خلاف الاول من غير تعرض فى هذا النص للاول فيغاير ماقبله من قوله أو قوله كنت نهيتكم عن كذا فافعلوه والا فهو مشتمل على النص على خلاف الاول ويجوز جعله شاملا له ولا يرد ان شرط عطف العام على الخاص الواو لان عطف هذا ليس على ماقبله بل على قوله الاجماع * والرابع ان تقدير المتن أو النص على حكم للشئ خلاف الحكم الاول له أى الذى وصفه به قبل ذلك (قوله أو قول الراوى هذا سابق) قد يفرق بين قبول ذلك وعدم قبول قوله هذا ناسخ كما سيأتى بان هذا أقرب الى التحقيق لان العادة ان دعوى السبق لا تكون عادة الا عن طريق صحيح بخلاف دعوى النسخ يكثر كونها عن اجتهاد واعتماد قرائن قد تخطئ وقد لا يقول بها غير الراوى (قوله قلنا لا يلزم ذلك) قد يجاب بأنه يكفى ان ذلك هو الظاهر والنسخ يكفى فيه الظاهر بدليل النسخ بخبر الواحد الا أن يمنع ان ذلك هو الظاهر (قوله بعد الاخرى) ان قلت من أين يستفاد هذا التقدير قلت من قرينة الحال لان ثبوت احدى الآيتين فى المصحف أمر معلوم بل هو أمر لازم لكل آية فلا فائدة فى مجرد الاخبار بذلك فيعلم قطعا ان المراد ثبوتها على وجه خاص وهو كونها بعد الاخرى (قوله لما علم انه منسوخ) قد يقال حيث كان الغرض العلم بأنه منسوخ ينبغى أن يكون قوله هذا ناسخ لكذا بالتنكير كذلك فليتأمل

(الكتاب الثانى فى السنة)

(قوله وهى أقوال محمد صلى الله عليه وسلم وأفعاله) فيه أمران * الاول ان ظاهره ان مسمى السنة المجموع المتناول لسائر الاقوال والافعال وغيرهما مما قرروه وهذا نظير ما قدمه من جعل

مسمى القرآن المجموع الشامل لسائر أجزائه وظاهر انها ايضا كالقرآن تطلق على المفهوم الكلى الصادق بكل قول أو فعل أو غيره وعبارة التلويح الآتية ظاهرة فى هذا ويترجح الاول بكونه ظاهر العبارة وموافقته لما تقدم فى الكتاب وان أمكن الحمل على الثانى بجعل الاضافة فى أقواله وأفعاله للجنس * والثانى انه سواء جعلنا مسماها المجموع أو المفهوم الكلى فهو أحد معانيها اصطلاحا ولها معنى آخر يعلم مما تقدم فى المقدمات فى تقسيم الحكم وقد صرح به المصنف وغيره هنا قال فى شرح المنهاج ما نصه السنة فى اللغة الطريقة والسيرة وفى الاصطلاح ما ترجح جانب وجوده على جانب عدمه ترجحا ليس معه المنع من النقيض وتطلق السنة على ما صدر عن النبى صلى الله عليه وسلم غير القرآن من قول ويسمى الحديث او فعل أو تقرير اه واستثناؤه القرآن يقوم مقامه اضافة المتن الاقوال والافعال وأورد الزركشى انه كان ينبغى زيادة همه عليه الصلاة والسلام وأجاب شيخ الاسلام بدخوله فى الافعال أى لانه فعل قلبى وهذا يقتضى دخول الافعال القلبية كالقصود وأما الاعتقادات والعلوم فليست أفعالا حقيقة ولكنها قد تعدّ أفعالا وأجاب العراقى بأن الهمّ خفى فلا يطلع عليه الا بقول أو بفعل فيكون الاستدلال باحدهما فلا يحتاج الى زيادته انتهى وفيه نظر اما أولا فلا نسلم الحصر فى قوله فلا يطلع عليه الا بقول أو فعل بل يمكن الاطلاع عليه بقرائن حالية والاستدلال حينئذ انما هو به واما ثانيا فالاطلاع عليه باحدهما والاستدلال باحدهما لا يمنع كونه من افراد السنة وصحة الاستدلال به نفسه فينبغى زيادته وأدخل شيخ الاسلام أيضا فى الافعال صفاته وفى صدق الافعال بها كالسنة نظر وزاد بعضهم الاشارة وهى من جملة الافعال فلا ترد فان قلت كان يمكن الاقتصار على الافعال لشمولها الاقوال لانها أفعال اللسان كما ان الهمّ فعل القلب قلت انما ذكرها لئلا يتوهم خروجها لعدم تبادرها عرفا من الافعال (فان قلت) نحو الهم لا يتبادر أيضا من الافعال (قلت) قد تجعل مقابلة الافعال للاقوال قرينة على ان المراد بها ما عدا الاقوال فتتناول نحو الهم (قوله الانبياء معصومون) قال فى المواقف وهى أى العصمة عندنا أى على ما يقتضيه أصلنا من استناد الاشياء كلها الى الفاعل المختار ابتداء أن لا يخلق الله فيهم ذنبا وعند الحكماء أى بناء على ما ذهبوا اليه من الاقوال بالايجاب واعتبار استعداد القوابل ملكة تمنع الفجور الى ان قال وقال قوم تكون أى العصمة خاصة فى نفس الشخص أو فى بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب عنه ثم أبطل هذا القول بامور منها ان امتناع صدور الذنب ينافى التكليف بتركه اذ لا تكليف بما يمتنع لانه ليس مقدورا داخلا تحت الاختيار مع انعقاد الاجماع عليه وبذلك يظهر اشكال قول شيخ الاسلام وأحسن ما قيل انها أى العصمة ملكة نفسانية تمنع صاحبها عن الفجور وذلك لان هذا قول الحكماء المخالف لقولنا لبنائه على أصولهم لكن جزم به صاحب الطوالع من غير عزوله الى أحد وله أن يجيب بمنع ان هذا انما ينبنى على أصلهم من الايجاب والاستعداد لجواز أن يقال انها ملكة بمحض خلق الله تعالى تمنع بطريق جرى العادة الفجور بحيث يمتنع عادة وقوع الفجور معها ويوافق ذلك ما سيأتى فى العدالة من انها ملكة تمنع عن اقتراف الكبائر وصغائر الخسة والرذائل المباحة لكن ينشأ من هنا اشكال وذلك لاتفاقهم على ثبوت العدالة لآحاد الامة وانها لا تختص بالانبياء وحينئذ يلزم ثبوت العصمة

(وطريق العلم بتأخره الاجماع) بان يجمعوا على انه متأخر لما قام عندهم على تأخره (أو قوله صلى الله عليه وسلم هذا ناسخ) لذلك (أو) هذا (بعد ذلك أو كنت نهيت عن كذا فافعلوه) كحديث مسلم كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها (أو النص على خلاف الاول) أى أن يذكر الشئ على خلاف ما ذكره فيه أولا (أو قول الراوى هذا سابق) على ذلك فيكون ذلك متأخرا (ولا أثر لموافقة أحد النصين للاصل) أى البراءة الاصلية فى أن يكون متأخرا عن المخالف لها خلافا لمن زعم ذلك نظرا الى ان الاصل مخالفة الشرع لها فيكون المخالف هو السابق على الموافق قلنا لا يلزم ذلك لجواز العكس (وثبوت احدى الآيتين فى المصحف) بعد الاخرى أى لا أثر له فى تأخر نزولها خلافا لمن زعمه نظرا الى أن الاصل موافقة الوضع للنزول قلنا لكنه غير لازم لجواز المخالفة كما تقدم فى آيتى عدة الوفاة (وتأخر اسلام الراوى) اى لا أثر له فى تأخر مرويه عما رواه متقدم الاسلام عليه خلافا لمن زعم ذلك

لآحاد الامة عن الكبائر وصغائر الخسة والرذائل المباحة فاما أن يبطل تعريف العدالة بما سباتى أو تخصيص العصمة بالانبياء اللهم الا أن يراد بالملكة هنا ما يمنع أبدا بخلافه فى العدالة اذ قد يحصل فى وقت دون آخر كما يفهم من كلامهم وقد يدعى ان العصمة كذلك بدليل اختلافهم فى حصولها قبل النبوة الا أن يجاب بارادة ما يمنع أبدا بعد حصوله وقد يرد عليه قضية الملكين الا أن يراد انها تمنع أبدا ما دامت حاصلة وما صدر عن الملكين انما صدر بعد سلبها اذ لا مانع من ان الله تعالى يخلق تلك الملكة ثم يسلبها لا يقال اذا جاز سلبها ارتفعت الثقة بصاحبها من نبى أو ملك لانا نقول يجوز أن تجرى عادته بأنه لا يسلبها الامع الاعلام بذلك فالم يحصل الاعلام لا يحتمل عادة سلبها اوفى مسايرة الكمال بن الهمام والعصمة تخصيص القدرة بالطاعة فلا يخلق له قدرة المعصية انتهى وفى تحريره وهى أى العصمة عدم قدرة المعصية أو خلق مانع منها غير ملجئ أى بل يبقى معه الاختيار انتهى وقول الماتريدى العصمة لا تزيل المحنة قال صاحب الهداية معناه انها لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية بل هى لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقا للابتلاء انتهى وقد ذكر القرافى فى شرح المحصول التعريف الاول مع بسط استشكاله والجواب عنه حيث قال فان قلتم ان معناها أى العصمة انهم لا يصدر منهم المعصية فيشكل بكثير من الصبيان الذين بلغوا وماتوا قرب بلوغهم من غير أن يعصوا فقد صدق معنى العصمة الذى ذكرتموه فى حقهم مع انهم ليسوا معصومين وكذلك الصحابة رضوان الله عليهم وكثير لم يصدر منهم الكفر ولا الكبائر وليسوا بمعصومين فلا يكفى فى العصمة ان معناها عدم صدور المعصية بل لا بد من تحرير فى هذا المقام وهو انا نقول قاعدة النقائص مستحيلة على الله تعالى والمعاصى مستحيلة على الملائكة والانبياء عليهم الصلاة والسلام وعلى الامة المحمدية يعنى مجموعها وافراد الامة كل واحد منهم قد استحال منه صدور المعاصى التى لم تقدر عليه فاشترك الجميع فى امتناع صدور النقائص عنهم ويقول أهل العرف من العصمة أن لا تجد وكل واحد من هذه المواطن له ضابط * اما تقديس الله تعالى وامتناع النقائص عنه فاجتمع فيه أمور * أحدها انه لذاته تعالى وجب ذلك له غير معلل بشئ * وثانيها انه لما كان كذلك علم الله ذلك فوجب ذلك لاجل العلم ولما علمه أخبر عنه فصار واجبا لاجل الخبر * وأما عصمة الملائكة والانبياء عليهم الصلاة والسلام ومجموع الامة فالاستحالة فى حقهم والعصمة من باب واحد وهو ان معناها اخبار الله تعالى النفسانى واللسانى عن جعلهم كذلك واجتمع مع ذلك علم الله تعالى بذلك وارادته فتكون العصمة واستحالة المعصية عليهم نشأت عن أربعة أمور العلم والخبر النفسانى واللسانى والارادة وفى حق الله تعالى عن أربعة أمور غير ان الارادة يستحيل دخولها فيما يتعلق بالمستحيل على الله تعالى لانه مستحيل لذاته والارادة لا تدخل الا فى الممكنات ودخلت الارادة فى عصمة الملائكة والانبياء ومجموع الامة لانه من باب الممكنات عقلا وليس ذلك لذواتهم كما فى حق الله تعالى الى ان قال قال المازرى فى شرح البرهان الانبياء كالبشر يجوز عليهم ما يجوز على البشر الا ما دلت المعجزة على نفيه أو قالوا هم ان هذا لا يجوز علينا فيمتنع حينئذ وأما عصمة الصحابة وآحاد الامة الذين لم يصدر عنهم معاص خاصة وقولهم من العصمة أن لا تجد فهو يتعلق بثلاثة أمور فقط

نظرا الى انه الظاهر قلنا لكنه على تقدير تسليمه غير لازم لجواز العكس (وقوله) أى الراوى (هذا ناسخ) أى لا أثر لقوله فى ثبوت النسخ به خلافا لمن زعمه نظرا الى انه لعدالته لا يقول ذلك الا اذا ثبت عنده قلنا ثبوته عنده يجوز أن يكون باجتهاد لا يوافق عليه (لا الناسخ) أى لا قول الراوى هذا الناسخ لما علم أنه منسوخ ولم نعلم ناسخه فان له أثرا فى تعيين الناسخ (خلافا لزاعميهما) أى زاعمى الآثار لما عدا الاخير وقد تقدم بيان ذلك كله والله الموفق للصواب

(الكتاب الثانى فى السنة)

وهى أقوال محمد صلى الله عليه وسلم وأفعاله) ومنها تقريره لانه كف عن الانكار والكف فعل كما تقدم وقد تقدم مباحث الاقوال التى تشترك السنة فيها الكتاب من الامر والنهى وغيرهما والكلام هنا فى غير ذلك ولتوقف حجية السنة على عصمة النبى صلى الله عليه وسلم بدأ بها ذاكرا جميع الانبياء لزيادة الفائدة فقال (الانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون)

العلم والارادة والخبر النفسانى لانه من لوازم العلم وهو معنى قول العلماء كل عالم مخبر عن معلومه وليس فى حقهم خبر لسانى أى لم ينزل نص من الله تعالى فى ان فلانا لا يصدر عنه كذا من المعاصى فبهذا القدر الذى هو الكلام اللسانى امتازت الملائكة والانبياء عليهم الصلاة والسلام ومجموع الامة واما أصل الامتناع فمشترك بل ما من أحد الا وقد عصمه الله من معصية وليس أحد من خلق الله جمع بين جميع المعاصى بحيث لا تبقى معصية متصورة الا وقد وقع فيها فيحصل له فى عصمته الامور الثلاثة المتقدم ذكرها فيمتاز الامتناع فى حق الله تعالى بانه لذاته وتعذر الارادة فيه وتمتاز عصمة الانبياء والملائكة عليهم الصلاة والسلام ومجموع الامة بالخبر اللسانى ويبقى الخبر النفسانى والعلم والارادة مشترك بين عصمة الملائكة والانبياء وآحاد الناس ويكون العلم والخبر النفسانى مشتركا بين المواطن كلها فى الاستحالة على الله تعالى وعلى غيره فهذا تلخيص هذه العصم والاستحالات وما اشتركت فيه وما امتازت به فتى قلنا الانبياء معصومون نريد الخبر اللسانى بالنصوص السمعية ومتى قلنا ان فلانا عصم من كذا نريد به معنى آخر وهى الامور الثلاثة المتقدم ذكرها فهذا تلخيص محل النزاع والنزاع حينئذ انما هو هل ورد فى الشرائع ما يقتضى ذلك الامتناع عليهم أم لا والاستقراء يحقق ذلك هذا ما ذكره القرافى بحروفه ولا يخفى ما فيه فان الفرق بين عصمة الانبياء وعصمة غيرهم من البشر بعد اشتراك الفريقين فى عدم صدور الذنب بمجرد ورود الخبر اللسانى فى الانبياء وعدم وروده فى غيرهم كما هو حاصل كلامه فى غاية البعد والضعف ولما نقل الاصفهانى فى شرح المحصول حاصله عن بعضهم قال ومساق هذا الكلام ظاهر بان النصوص دالة على العصمة ومعنى العصمة ظاهر ويستحيل ان يكون المعنى بالعصمة النصوص كذ فى النسخة الواقعة لى منه وقد يشكل على هذا التعريف اعتبار المصنف الملكة فى العدالة مع القطع بان العصمة أعلى فكيف تعتبر الملكة فى الادنى ولا تعتبر فى الاعلى فليتأمل (قوله لا يصدر عنهم ذنب ولو صغيرة سهوا الخ) فيه أمران الاول قال فى المواقف وشرحه اجمع أهل الملل والشرائع كلها على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب فيما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله تعالى الى الخلائق وفى جواز صدوره أى صدور الكذب عنهم فيما ذكر على سبيل السهو والنسيان خلاف فمنعه الاستاذ أبو اسحق وكثير من الائمة الاعلام وجوزه القاضي أبو بكر واما سائر الذنوب يعنى به ما سوى الكذب فى التبليغ فهو اما كفر او غيره من المعاصى اما الكفر فاجمعت الامة على عصمتهم عنه قبل النبوّة وبعدها ولا خلاف لاحد منهم فى ذلك غير ان الازارقة من الخوارج جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر فلزمهم تجويز الكفر بل يحكى عنهم انهم قالوا بجواز بعثة نبى علم الله انه يكفر بعد نبوته وجوز الشيعة اظهاره أى اظهار الكفر تقية عند خوف الهلاك واما غير الكفر فاما كبائر أو صغائر وكل منهما اما ان يصدر عمدا واما ان يصدر سهوا اما الكبائر عمدا فمنعه الجمهور الا الحشوية والاكثرون من المانعين على امتناعه سمعا وقالت المعتزلة بناء على أصولهم عقلا واما سهوا أو على سبيل التأويل الخطئ فجوزه الاكثرون والمختار خلافه واما الصغائر عمدا فجوزه الجمهور الا الجبائى واما سهوا فهو جائز اتفاقا بين أكثر أصحابنا وأكثر المعتزلة الا الصغائر الخسة وهى ما يلحق فاعلها بالارازل والسفل

لا يصدر عنهم ذنب ولو صغيرة سهوا)

كسرقة لقمة فانه لا يجوز أصلا لا عمدا ولا سهوا والاتفاق المذكور انما هو فيما ليس منها كنظيره
وقال الجاحظ يجوز ان يصدر عنهم صغائر الخسة سهوا بشرط ان ينبهوا فينتهوا عنه وقد تبعه فيه
كثير من المتأخرين من المعتزلة وبه نقول نحن معاشر الاشاعرة وهذا كله بعد الوحى والاتصاف
بالنبوة اما قبله فقال الجمهور أى أكثر أصحابنا وجمع من المعتزلة لا يمتنع ان يصدر عنهم كبيرة وقال
أكثر المعتزلة تمتنع الكبيرة وان تاب منها ومنهم من منع عما ينفر الطباع عن متابعتهم وان لم يكن
ذنبا لهم كعهر الامهات أى كونها زانيات والفجور فى الآباء ودناءتهم واسترذالهم والصغائر
الخسيسة دون غيرها من الصغائر وقالت الروافض لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا
سهوا ولا خطأ فى التأويل انتهى باختصار واسقاط الادلة ثم قال انا على ما هو المختار عندنا وهو
ان الانبياء فى زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقا وعن الصغائر عمدا وجوه الخ ومنه
يتضح محل الخلاف والوفاق وفيه تصريح بان الاكثرين على جواز الكبيرة سهوا والصغيرة
عمدا أيضا خلاف ما دل عليه كلام الشارح فيهما وذلك مما يعكر على قول الكمال انه ينبغى حمل
ما ذكره العضد فى شرح المختصر من اطلاق جواز الصغائر نقلا عن الاكثرين على السهو فان
تصريحه فى المواقف بنقل جواز الصغائر عمدا عن الجمهور صريح فى ارادته الاطلاق بما فى شرح
المختصر نعم ما ذكراه فى الكبائر عمدا من ان الاكثرين من المانعين على الامتناع سمعا وأن المعتزلة
قالوا عقلا يخالفه قول البرهان لامام الحرمين وممن نقله واقره القرافى والاصفهانى فى شرحيهما
على المحصول ما نصه فاما الفواحش الموبقات والافعال المعدودة من الكبائر فالذى ذهب اليه
طبقات الخلق استحالة وقوعها من الانبياء عقلا وصار اليه جماهير أئمتنا وقال القاضى رحمه الله
هى ممتنعة ولكن مدرك امتناعها السمع ومستندها الاجماع المنعقد من حملة الشريعة على
الامن من وقوع الفواحش من الانبياء ولو رددنا الى العقل لم يكن فى العقل ما يحيل ذلك فان
الذى يتميز به النبى مدلول المعجزة ومتعلقها والكبائر ليست مدلولها بحال فلا تعلق للمعجزة بنفيها
واثباتها ثم قال والمختار عندنا ما ذكره القاضى رحمه الله تعالى اه ولم يتعرض صاحب المواقف
وشرحه كما ترى لبيان ان جواز الصغائر عمدا الذى نقلاه عن الجمهور عقلى أو سمعى وقد صرح
فى البرهان بانه عقلى حيث قال والذى صار اليه أئمة الحق انه لا يمتنع صدورها أى الصغائر من
الرسول عليه الصلاة والسلام عقلا وترددوا فى المتلقى من السمع فى ذلك والذى ذهب اليه
الاكثرون انه لا تمتنع انتهى ولا لبيان ان جواز صدور الكذب سهوا عند القاضى فيما دل
المعجز على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله عقلى أو سمعى وقياس جواز ذلك
فيما ذكر جوازه فى غيره بل أولى واللائق كما هو ظاهر ان ينبهوا على الصواب فورا ولا يخفى ان نفى
الصدور الذى عبر به المصنف أقرب الى كون الامتناع سمعيا وكلامه ظاهر فى التعريف الاول
للعصمة وفى كون الامتناع سمعيا فقوله لا يصدر الخ فى موضع التفسير لقوله معصومون (فان
قلت) ما اعتمده المصنف من عصمتهم من الذنب ولو صغيرة سهوا يشكل عليه ما وقع له عليه
الصلاة والسلام من نحو تسليمه سهوا من ركعتين من الرباعية فان التسليم من ركعتين منها
عمدا حرام اذ هو قطع للفرض وقطعه حرام بل اختلاف الائمة فى حرمة قطع النفل وقد وقع منه
ذلك سهوا فقد وقع الذنب سهوا (قلت) يمكن ان يجاب بان محل الكلام حيث لا يترتب على

الوقوع

الوقوع سهوا التشريع اما ما يترتب عليه ذلك فيجوز ثم رأيت شيخ الاسلام فى شرح اللب عقب قوله الانبياء معصومون حتى من صغيرة سهوا قال ما نصه فان قلت يشكل بانه صلى الله عليه وسلم سها فى صلاته حيث نسى فصلى الظهر خمسا وسلم فى الظهر أو العصر من ركعتين وتكلم قلت لا اشكال على قول الاكثرين الآتى ويدل له خبر البخارى انى أنسى كما تنسون فاذا نسيت فذكرونى واما على القول المذكور فيجاب بان المنع من السهو معناه المنع من استدامته لا من ابتدائه وبان محله القول مطلقا وفى الفعل اذا لم يترتب عليه حكم شرعى بدليل الخبر المذكور ولانه صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات ثم رأيت القاضى عياضا ذكر حاصل ذلك ثم قال ان السهو فى الفعل فى حقه صلى الله عليه وسلم غير مضاد للمعجزة ولا قادح فى التصديق انتهى ما ذكره شيخ الاسلام ولقائل ان يقول يرد على قوله وبان محله القول مطلقا ما تقدم من انه عليه الصلاة والسلام سلم من ركعتين وتكلم وذلك لان السلام قول يحرم تعمده قبل فراغ الصلاة لقطعه لها مع وقوعه سهوا منه عليه الصلاة والسلام ولانه لما سلم سهوا لم يخرج من الصلاة فيكون تعمد الكلام بعد السلام سهوا حراما لحرمة تعمد الكلام فى الصلاة مع وقوعه سهوا منه عليه الصلاة والسلام فينبغى ان يجعل القول كالفعل فى جواز وقوعه منه سهوا حيث ترتب عليه تشريع فليتامل * والامر الثانى ان المتبادر من عبارة المصنف والشارح فرض الكلام فيما بعد النبوة والسكوت عما قبلها وقد تقدم بيان حكم ما قبلها فى عبارة المواقف وشرحه بقولهما وهذا كله بعد الوحى والاتصاف بالنبوة اما قبله فقال الجمهور الخ ومن جملة ذلك نقلهما عن الروافض انه لا يجوز عليهم صغيرة ولا كبيرة لا عمدا ولا سهوا ولا خطا فى التأويل وفى الشفاء للقاضى عياض ما نصه فصل وقد اختلف فى عصمتهم من المعاصى قبل النبوة فمنعها قوم وجوزها آخرون والصحيح ان شاء الله تعالى تنزيههم من كل عيب وعصمتهم من كل ما يوجب الريب فكيف والمسئلة تصورها كالممتنع فان المعاصى والنواهى انما تكون بعد تقرر الشرع وقد اختلف الناس فى حال نبينا صلى الله عليه وسلم قبل ان يوحى اليه هل كان متبعا لشرع من قبله أم لا فقال جماعة لم يكن متبعا لشئ وهذا قول الجمهور فالمعاصى على هذا القول غير موجودة ولا معتبرة فى حقه حينئذ اذ الاحكام الشرعية انما تتعلق بالاوامر والنواهى وتقرر الشريعة ثم قال وقالت فرقة انه كان عاملا بشرع من قبله ثم اختلفوا هل يتعين ذلك الشرع أم لا وأطال فى بيان ذلك انتهى فقد صحح عصمتهم قبل النبوة لكنه عبر بالعيب والريب وكانه للاحتياط لتوقف المعصية على تقرر شرع فى حقه ولم يقم دليل واضح عليه ثم أشار الى اشكال تصور المسئلة بان المعصية فرع الشرع اذ ما لم يرد شرع لا تكليف فلا معصية ولا شرع فى حقه عليه الصلاة والسلام قبل النبوة على ما قرره من الخلاف بما فيه لكن تعبيره بقوله والمسئلة تصورها كالممتنع يقتضى امكانها فيحتمل ان التعبير بذلك مراعاة للقول بانه كان مكلفا بشرع من قبله على ما تقرر بما فيه وأطلق تصحيح عصمتهم قبل النبوة ولم يتعرض للفرق بين العمد والسهو ولا لعدمه وتعرض غيره لعدم الفرق وتقدم نقله عن الروافض وعلى الجملة فالقول بعصمتهم عن المعاصى قبل النبوة مبنى على انهم مكلفون بشرع من قبلهم أو معناه ان الله عصمهم مما علم انه يكون معصية فى شرعهم عند بعثتهم كما قاله بعض المشايخ (قوله أحدا) يدخل فيه غير المكلف

أى لا يصدر عنهم ذنب أصلا لا كبيرة ولا صغيرة لا عمدا ولا سهوا (وفاقا للاستاذ) أبى اسحق الاسفراينى (و) أبى الفتح (الشهرستانى و) القاضى (عياض والشيخ الامام) والد المصنف لكرامتهم على الله تعالى عن أن يصدر عنهم ذنب والاكثر على جواز صدور الصغيرة عنهم سهوا الا الدالة على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف بتمرة وينبهون عليها وتفرع على عصمة نبينا منهم ما ذكره بقوله (فاذا لا يقر محمد صلى الله عليه وسلم أحدا

وهو الظاهر لان الباطل قبيح شرعا وان صدر من غير المكلف ولا يجوز تمكين غير المكلف منه وان لم يأثم به ولانه يوهم من جهل حكم ذلك الفعل جوازه بل لا يبعد ان المكروه وخلاف الاولى كذلك (قوله على باطل) أى من فعل أو قول كذا قاله شيخنا الشهاب (وأقول) هو انما يأتى اذا لم يفرق بين ماهنا وما سيأتى فى قول المصنف وكذا المخبر بسمع من النبى صلى الله عليه وسلم ولا حامل على التقرير اما على تقدير الفرق بينهما فيجب تخصيص ماهنا بالفعل ليصح الاطلاق الشامل لما اذا كان الفعل فعل من يغريه الانكار وستقف على مافى ذلك ولا يخفى انه كان ينبغى ان يقول أو اعتقاد وهل يدخل فى الباطل المكروه وخلاف الاولى وقضيته ما يأتى فى قوله دليل الجواز دخولهما لكن قد ينافى ذلك تفسير الشارح الجواز برفع الحرج الا ان يفسر الحرج بما يعم لوم المكروه وخلاف الاولى فليتامل (قوله وسكوته ولو غير مستبشر على الفعل) يشمل فعل غير المكلف وهو الظاهر فسكوته عليه دليل الجواز لغيره وهل هو دليل عدم الكراهة أو خلاف الاولى أيضا محل نظر ولا يبعد انه كذلك (قوله وقيل الا فعل من يغريه الانكار) قال شيخنا الشهاب تضعيف هذا قد يخالف ماسياتى من ان المخبر بسمع من النبى صلى الله عليه وسلم صادق مالم يكن هناك حامل على التقرير انتهى ما قاله شيخنا ومثل الشارح هناك الحامل على التقرير بما اذا كان المخبر ممن يعاند النبى صلى الله عليه وسلم ولا ينفع فيه الانكار قال ولا يدل السكوت على الصدق قولا واحدا اه (وأقول) ستسمع هناك جواب هذا الاشكال وما يتعلق به (قوله دليل الجواز) للفاعل وكذا لغيره هل يدل على الاباحة المجردة أو يحتمل الوجوب والندب أيضا قال السبكى لا أستحضر فيه نقلا ثم مال الى الاباحة لانه لا يجوز الاقدام على فعل الا بعد معرفة حكمه فلذلك دل تقريره على الاباحة وذكر الزركشى ان ابانصر القشيرى ذكر المسئلة فى كتابه الاصول وحكى الوقف فى ذلك عن القاضى ثم رجح الحمل على الاباحة لانها الاصل ثم قد يفهم من الاباحة استواء الطرفين فيخرج الكراهة وخلاف الاولى ويدخلان فى الباطل لكن قول الشارح أى رفع الحرج يقتضى شمولها لهما الا ان يراد بالحرج ما يشمل اللوم على المكروه وخلاف الاولى لكنه خلاف الظاهر واعلم ان الكلام فيما علم اطلاعه عليه صلى الله عليه وسلم اما مافعل فى عصره ولم يعلم اطلاعه عليه ففيه قولان للشافعى كما حكاه الاستاذ أبو اسحق (قوله وفعله الخ) فيه أمور * الاول ان انتفاء الحرمة عن فعله قد علم مما سبق لكنه صرح به هنا لتحرير انقسامه الى الاقسام الآتية دون الحرمة والكراهة أيضا * الثانى ان المراد بفعله الفعل الصادر منه لا الفعل بالنسبة اليه والا فهذا يتصف بالحرمة والكراهة وينقسم الى مايعمه وما يخصه كما لا يخفى وحينئذ فقوله الآتى أو كان مخصصا به لا يدخل فيه ما اختص به من المحرمات * الثالث ان لقائل ان يقول كان الاولى والافيد ان يعبر بما يشمل غير الفعل أيضا كالقول والظن لانتفاء الحرمة والكراهة عن كل مايصدر عنه من فعل وقول وغيرهما والعصمة شاملة للفعل وغيره كما لا يخفى (فان قيل) انما اقتصر على الفعل لانه ذكر هذا توطئة لتقسيمه الى الاقسام الآتية (قلنا) هذا انما يظهر بعد تسليم عدم جريان الاقسام المذكورة فى غير الفعل وتسليم توقف تقسيم المفهوم العام الشامل للفعل وغيره مما ذكر الى الاقسام المذكورة على ثبوت كل منها لكل واحد من افراد ذلك المفهوم وكلاهما فى محل المنع على ان تقسيم الفعل اليها

على باطل وسكوته ولو غير مستبشر على الفعل) بان علم به (مطلقا وقيل الا فعل من يغريه الانكار) بناء على سقوط الانكار عليه (وقيل الا الكافر) بناء على انه غير مكلف بالفروع (ولو كان منافقا) لانه كافر فى الباطن (وقيل الا الكافر غير المنافق) لان المنافق تجرى عليه احكام المسلمين فى الظاهر (دليل الجواز للفاعل) أى رفع الحرج عنه لان سكوته صلى الله عليه وسلم على الفعل تقرير له (وكذا لغيره) أى غير الفاعل (خلافا للقاضى) ابى بكر الباقلانى قال لان السكوت ليس بخطاب حتى يعم واجيب بانه كالخطاب فيعم (وفعله) صلى الله عليه وسلم

لا يتوقف على تخصيص التوطئة اذ لو عمم فيها ثم قال وما كان من أفعاله جبليا الخ حصل المطلوب والاختصار انما يطلب حيث لا تفوت به زيادة الفائدة ويمكن ان يقال ان في ذكر الفعل تنبيها على غيره لظهور عموم العصمة فتركه اختصارا وقصد السكون التوطئة بقدر الموطاله (قوله وغير مكروه للندرة) فيه بحثان * الاول ان لقائل ان يقول كان ينبغي الاستدلال على انتفاء الكراهة أيضا بالعصمة كان يقول وفعله غير محرم ولا مكروه للعصمة فان الظاهر عصمته عن الوقوع في الكراهة أيضا وما فعله مما يكره في حقنا فغير مكروه منه لانه قصد به بيان الجواز بل قد يجب فعله اذا توقف البيان عليه وقد حكى النووي عن العلماء في وضوئه مرة مرة ومرتين مرتين انه أفضل في حقه من التثليث للبيان فان قلت انما اقتصر على العصمة بالنسبة للحرام لانها المذكورة فيما سبق قلت هذا قليل الجدوى مع توجه اعتراض التخصيص فيما سبق أيضا ويمكن ان يجاب بان وجه التخصيص في المحلين عدم تصريح الائمة بالعصمة عن الكراهة كما يفهم من قوله في شرح المنهاج والمكروه يندر وقوعه من آحاد المسلمين فكيف من سيد النبيين وامام المرسلين والذي نراه انه لا يصدر منه وانه من جملة ما عصم عنه اه فقوله والذي نراه الخ مشعر بانه غير منصوص والثاني ان استدلاله بالندرة لا يفيد مطلوبه اذ ندرة الوقوع من التقي من أمته لا يدل على عدم الوقوع منه بل غايته ما يدل عليه اندرية الوقوع منه ويمكن ان يجاب بوجهين الاول ان الندرة محمولة على كمالها بناء على ان الشئ اذا أطلق انصرف الى فرده الكامل كما صرح بذلك غير واحد ومن الواضح تميزه عليه الصلاة والسلام على جميع الامة وزيادته عليهم في كل كمال شاركوه في أصله فاذا كان وقوع المكروه من التقي من أمته في غاية الندرة كان منتفيا عنه رأسا اذ ما بعد غاية الندرة الا الانتفاء رأسا والحاصل ان الاستدلال مبني على قاعدة صرح بها غير واحد وهي ان الشئ اذا اطلق انصرف الى فرده الكامل ولعل مرادهم انه قد يكون كذلك أو ما لم يقم دليل على خلافه وعلى مقدمة معلومة تركها لوضوحها وهي تميزه عليه الصلاة والسلام وزيادته على جميع الامة ومثل ذلك شائع واقع * والثاني ان أل في قوله للندرة للعموم أخذا مما تقدم ان أل للعموم ما لم يتحقق عهد ومعلوم ان لا عهد هنا فيفيد ثبوت سائر افراد الندرة للتقي من أمته وما بعد سائر افرادها الا العدم رأسا والنبي عليه أفضل الصلاة والسلام متميز على سائر أمته وزائد على كل منهم في كل كمال شاركوه في أصله فاذا ثبت لهم سائر الندرة ثبت له العدم رأسا فان قلت لم لم يحمل الشارح قوله للندرة على معنى لندرة وقوعه منه ليوافق قوله للعصمة في ان كلا متعلق به قلت لوجهين الاول ان الحمل على ما ذكر لا يفيد المطلوب لان الحكم بندرة وقوعه منه يقتضي وقوعه منه قليلا والمطلوب نفي وقوعه منه مطلقا لا يقال بل يقع منه قليلا للتشريع لانا نقول ليس الكلام في ذلك لانه حينئذ غير مكروه بل قد يكون واجبا وانما الكلام في وقوعه منه مع كونه مكروها في حقه بحيث يوصف بمخالفة النهي والثاني ان ما ذكره هو الموافق لمراد المصنف كما يعلم مما تقدم عن شرح المنهاج (قوله وما كان جبليا) أي محضا بدليل ما يأتي (قوله وغيره) أي غير البيان وهو الجبلي وما كان مخصصا به لسنا متعبدين به فان قلت يرد عليه ان ظاهره انه لا خلاف في عدم تعبدنا بالجبلي مع انه قيل بندبه وبه جزم الزركشي فقال اما الجبلي فللندب لاستحباب التأسي به وان المخصص به قد يتعبد به كالضحى فان وجوبها مختص به مع ندبها لنا

(غير محرم للعصمة وغير مكروه للندرة) بضم النون بضبط المصنف أي لندرة وقوع المكروه من التقي من أمته فكيف منه وخلاف الاولى مثل المكروه أو مندرج فيه (وما كان) من أفعاله (جبليا) كالقيام والقعود والاكل والشرب (أو بيانا) كقطعه السارق من الكوع بيانا لمحل القطع في آية السرقة قال المصنف روى باسناد حسن انه صلى الله عليه وسلم قطع سارقا من المفصل (أو مخصصا به) كزيادته في النكاح على أربع نسوة (فواضح) ان البيان دليل في حقنا وغيره لسنا متعبدين به

(وفيما تردد) من فعله (بين الجبلى والشرعى كالحج راكبا تردد) ناشئ من القولين فى تعارض الاصل والظاهر يحتمل ان يلحق بالجبلى لان الاصل عدم التشريع فلا يستحب لنا ويحتمل ان يلحق بالشرعى لان النبى صلى الله عليه وسلم بعث لبيان الشرعيات فيستحب لنا (وما سواه) أى سوى ماذكر من فعله (ان علمت صفته) من وجوب أوندب أواباحة (فامته مثله) فى ذلك (فى الاصح) عبادة كان أولا وقيل مثله فى العبادة فقط وقيل لامطلقا بل يكون كمجهول الصفة وسيأتى (وتعلم) صفة فعله (بنص) عليها كقوله هذا واجب مثلا (وتسويه بمعلوم الجهة) كقوله هذا الفعل مساو لكذا فى حكمه المعلوم (ووقوعه بيانا أوامتثالا لدال على وجوب أوندب أواباحة) فيكون حكمه حكم المبين أوالممتثل ولااشكال فى ذكر البيان هنا مع ذكره قبل لان الكلام هنا فيما تعلم به صفة الفعل من حيث هو لابقيد كونه سوى ماتقدم

قلت اما الاول فيمكن الجواب عنه باحتمال ان المراد بندبه انه يثاب على قصد التاسى به لا على نفس الفعل الذى الكلام فيه واما الثانى فيمكن الجواب عنه بما قاله شيخ الاسلام من ان المراد بكونه لسنا متعبدين به انالسنا متعبدين به على الوجه الذى تعبد هو به والا فقد نتعبد به نحن على وجه آخر كالضحى والمشاورة فانه تعبد بهما على وجه الوجوب وتعبدنا بهما على وجه الندب انتهى وبان المراد انالسنا متعبدين به من حيث فعله وباعتباره بمعنى ان فعله لا يكون سببا للتعبد نابه فلا ينافى تعلق التعبد باعتبار غير الفعل كالقول ففعله للضحى على وجه الوجوب لم يؤثر فى تعبدنا بالضحى لكنه أمرنا بها بالقول فتعبدنا بها باعتبار قوله لا باعتبار فعله الذى الكلام فيه (قوله وفيما تردد بين الجبلى والشرعى) أى بان كانت الجبلة مقتضية فى نفسها لكنه وقع متعلقا بعبادة بان وقع فيها أوفى وسيلتها كالركوب فى الحج والذهاب الى العيد فى طريق والرجوع فى أخرى فالركوب فى نفسه ومخالفة الطريق مما تقتضيه الجبلة فهل يحمل على ان الاتيان به لمجرد الجبلة أولكونه مطلوبا فى هذه العبادة (قوله تردد) لم يرجح شيأ ورجح فقهاء الشافعية فى بعض جزئيات القاعدة مايقتضى الالحاق بالشرعى (قوله بمعلوم الجهة) أى جهة حكمه هل هو الوجوب أوغيره (قوله ووقوعه بيانا أوامتثالا) فيه أمور * الاول ان صورة البيان ان لا يعلم صفة المامور به فيفعله صلى الله عليه وسلم لتعلم صفته كان يطوف بعد ايجاب الطواف لتعلم صفته فيعلم وجوب هذا الطواف لكنه بيانا للواجب فان قلت وجوب الطواف معلوم من الامر به فما فائدة علم وجوبه من وقوعه بيانا لذلك الامر قلت فائدته وجوب الصفة التى وقعت ككونه سبعا والابتداء بالحجر وجعل البيت عن يساره وأيضا فيصح الاستناد فى الوجوب الى هذا البيان فيكون دليلا آخر للوجوب وصورة الامتثال ان يكون المامور به معلوما لكن ياتى به لامتثال الامر به كما لو تصدق بدرهم امتثالا لايجاب التصدق فيعلم وجوبه من وقوعه امتثالا والا فهو فى حد نفسه لا تعلم صفته ومن فوائد استفادة الحكم منه مع استفادته من الامر أيضا التأكيد فى ثبوت الحكم حيث استفيد من كل من الامر والفعل ودفع توهم توقف اجزاء المامور به على بعض الوجوه * والثانى انه لا اشكال فى عطف الامتثال على البيان وان حصل بكل منهما الآخر فلا يقال ان عطف العام على الخاص وعكسه شرطه الواو وذلك لان كلا منهما وان كان أعم فى نفسه من الآخر الا انه أريد به هنا ما يباين الآخر لانه وقع علة للوقوع والتقدير ووقوعه لاجل البيان أولاجل الامتثال والبيان الذى الوقوع لاجله والامتثال الذى الوقوع لاجله متباينان * والثالث قال الكورانى فان قلت قد ذكر المصنف البيان ماوجه صحته لان الاقسام متباينة فلا يصدق أحد الاقسام على الآخر قلت أراد بالبيان الاول بيان المجمل مثل قطع يد السارق من الكوع بعد نزول قوله تعالى فاقطعوا أيديهما ومثل قوله خذوا عنى مناسككم بعد قوله ولله على الناس حج البيت وبالثانى أراد بيان فعل لم يسبقه اجمال كما اذا شرب قائما وقال الشرب قائما مباح وقال الطلاق فى الحيض حرام والشراح لما أرادوا توجيه كلام المصنف ولم يهتدوا الى ماذكرناه قال بعضهم الكلام هنا فيما تعلم به صفة الفعل لابقيد كونه سوى ماتقدم وقال الآخر البيان له جهتان من حيث البيان تابع للمبين ومن حيث التشريع واجب مطلقا ولم يدر انه اذا كان واجبا مطلقا لم يعلم به صفة

الفعل من الندب والاباحة وكلام المصنف صريح فى ذلك انتهى (وأقول) أراد بالبعض الاول المحقق المحلى وعدم اهتدائه لما ذكره الكورانى هو مقتضى علو قدره وارتفاع مقامه عن السفساف اذ لا يخفى على متامل سخافة جواب الكورانى اما أولا فلانه لا يطابق كلام المصنف بل هو صريح فى معاكسته وذلك لان كلام المصنف مصرح بفرض المبين معلوم الصفة ودالا عليها الا ترى قوله لدال على وجوب أو ندب أو اباحة فانه نص فى فرض المبين لذلك وبفرض البيان غير معلوم الصفة فى نفسه ولا دالا عليها الا ترى انه صرح بان صفته تعلم بوقوعه بيانا للدال على الصفة وكلام الكورانى على العكس من ذلك كما تصرح به أمثلته الا ترى انه جعل فى المثال الاول المبين هو الشرب قائما ومعلوم انه ليس فيه بيان صفته والبيان قوله الشرب قائما مباح ومعلوم ان فيه التصريح بالصفة وهى الاباحة وجعل فى المثال البيان قوله الطلاق فى الحيض فصرح فيه بالصفة وهى الحرمة فظهر أن ما بين به كلام المصنف على العكس مما صرحت به عبارة المصنف وأيضا فالمصنف فرض الكلام فيما اذا كان البيان فعلا والكورانى فرضه فيما اذا كان قولا وان أمكن ان يدعى ان حكم القول حكم الفعل أو ان المصنف أراد بالفعل ما يشمل القول واما ثانيا فلانه لا وجه للتخصيص الذى ذكره ولا داعى اليه بل الداعى الى التعميم قائم اذ الحكم فى الاول لا يتقيد ببيان المجمل وكذا فى الثانى مع امكان التعميم فيهما واندفاع الاشكال بما قاله المحقق فهو أولى لزيادة فائدته وسلامته من التخصيص مع داعى التعميم واما ما يلزم عليه من رجوع الضمير فى وتعلم للصفة المضافة الى الفعل لا بقيده فهو امر معهود سائغ كما نبه عليه ومنهم السيد فى حواشى العضد فى مبحث الدلالة ومنهم الكمال وشيخ الاسلام فى حاشيتيهما فى مبحث الاعادة فلا محذور فيه فالعجب مع ذلك من تبجح الكورانى بجوابه وأعجب من ذلك تمثيله لبيان المجمل بقطع يد السارق وما أسرع نسيانه لما تقدم قريبا فى المتن من انه لا اجمال فى آية السرقة وأراد بالبعض الثانى العلامة البدر الزركشى وعبارته واعلم ان قوله بيانا أى يكون حكمه حينئذ فى حقنا حكم المبين وحاصله ان فعله اذا كان بيانا كان له جهتان من حيث البيان هو تابع لما بينه ومن حيث التشريع واجب مطلقا واتباع التاسى له انما هو فى الاولى واما الثانية فكالجبلى فلهذا قرنه المصنف فيما سبق مع الجبلى فى الوضوح أى لا يجب علينا اتباعه فيه من تلك الحيثية وبهذا اندفع اشكال فى كلامه حيث قال وما سواه أى ما سوى ما هو بيان أو جبلى أو تخصيص ثم قسمه الى بيان أو امتثال فجعل قسم الشئ قسيمه انتهى ولا يخفى ما فيه من التصريح بان للبيان اعتبارين كونه تشريعا وكونه بيانا وان حكمه بالاعتبار الاول الوجوب عليه مطلقا وبالاعتبار الثانى حكم المبين من وجوب أو غيره وان كلام المصنف هنا مبنى على الاعتبار الثانى الذى هو منشأ علم الصفة وفيما سبق مبنى على الاعتبار الاول الذى حكمه الوجوب مطلقا فالاعتبار الذى هو مبنى كلام المصنف عنده منشأ علم الصفة والاعتبار الذى حكمه الوجوب مطلقا ليس مبنى له عنده فلا أثر لعدم علم الصفة بناء عليه فقول الكورانى ولم يدر الخ من التخليط الواضح لان عدم علم الصفة اذا كان واجبا مطلقا لا ينافى كلام المصنف لانه ليس مبنيا على اعتبار الوجوب مطلقا بل على الاعتبار الآخر كما تقرر فظهر انه لا منشأ لقوله ولم يدر الخ الا عدم الدراية نعم بقى شئ آخر فى كلام الزركشى وهو انه ان أراد توزيع الاعتبارين

(ويخص الوجوب) عن غيره (اماراته كالصلاة بالاذان) لانه ثبت باستقراء الشريعة ان ما يؤذن لها واجبة بخلاف مالايؤذن لها كصلاة العيد والاستسقاء (وكونه) أى الفعل (ممنوعا) منه (لولم يجب كالختان والحد) لان كلا منهما عقوبة وقد يتخلف الوجوب عن هذه الامارة لدليل كما فى سجود السهو وسجود التلاوة فى الصلاة (و) يخص (الندب) عن غيره

بياض باصله

(مجرد قصد القربة) عن قيد الوجوب (وهو) أى الفعل لمجرد قصد القربة (كثير) من صلاة وصوم وقراءة وذكر ونحو ذلك من التطوعات (وان جهلت) صفته (فللوجوب) فى حقه وحقنا لانه الاحوط (وقيل للندب) لانه المتحقق بعد الطلب (وقيل للاباحة) لان الاصل عدم الطلب (وقيل بالوقف فى الكل) لتعارض أوجهه (و) قيل بالوقف (فى الاولين) فقط (مطلقا) لانهما الغالب من فعل النبى صلى الله عليه وسلم (و) قيل بالوقف (فيهما) فقط (ان ظهر قصد القربة) والا فللاباحة وعلى غير هذا القول سواء ظهر قصد القربة أم لا وبجامعة القربة للاباحة بان يقصد بفعل المباح بيان الجواز للامة

بمعنى ان اعتبار الوجوب مطلقا بالنسبة اليه عليه الصلاة والسلام واعتبار التبعية للمبين بالنسبة الينا فيتجه عليه انه لا وجه للوجوب مطلقا بالنسبة اليه عليه السلام أيضا وان أراد عدم التوزيع وان الاعتبارين بالنسبة اليه عليه السلام حتى يكون الواقع منه بيانا واجبا مطلقا من حيث كونه تشريعا وحكمه حكم المبين من حيث كونه بيانا له فيتجه عليه ان ذلك بتقديرتمامه لا حاجة اليه بل يجوز ان يجعل القدر الذى يحصل به البيان واجبا مطلقا بكل اعتبار وما زاد عليه له حكم المبين كما هو فى حقنا مطلقا فينبغى ان يحمل كلامه فى الوجهين على ان ما يحصل به البيان واجب مطلقا من غير تفصيل وما زاد له حكم المبين بالنسبة اليه عليه الصلاة والسلام كما فى حق غيره وظاهر ان هذا كله حيث لم يسبق منه بيان بالقول والا فلا وجه لوجوب فعله مطلقا فليتامل (قوله ويخص الوجوب اماراته) قد يقال لا فائدة فى هذا الاخبار اذ من المعلوم الواضح ان امارات الشئ تخصه ويمكن ان يجاب (قوله كالصلاة بالاذان) يجوز ابقاؤه على ظاهره من ان الامارة الصلاة بالاذان اذ لا اشكال فى صحة جعل الصلاة بالاذان امارة على وجوبها لتغاير الصلاة بالاذان مع وجوبها ويجوز حمله على ان المراد أن الاذان للصلاة امارة على وجوبها (قوله بخلاف مالايؤذن لها الخ) قال شيخنا الشهاب العلامة متى وجدت وجد الوجوب ولا يلزم من عدمها عدمه اذ الامارة مختصة بالنوع لا بكل فرد فقوله بخلاف فيه نظر الا ان يقال مراده بخلافه فلا يحكم بوجوبه اه (وأقول) لا ضرورة الى ما اعتذر به عن نظره اما أولا فلانه يجوز ان يقال ان عدم الاذان امارة عدم الوجوب اصالة كما ان الاذان امارة الوجوب اصالة فلا ينافى عروض الوجوب بالنذر أو يقال انه أعنى عدم الاذان يدل على عدم الوجوب الا لدليل كما فى النذر على قياس ما يقرره الشارح فى الامارة التى بعد هذه وعلى التقديرين فلا يرد ان العلامة لا يلزم من عدمها العدم لان ذلك فى العلامة من حيث هى والا ففى خصوص بعض الافراد قد يلزم من عدمها العدم ولعل من ذلك ما ذكروه فى العلة بناء على انها بمعنى المعرف من انه يلزم من عدمها العدم بناء على اشتراط انعكاسها فليتامل وأما ثانيا فالاعتراض انما يرد لو كانت هذه العلامة بطريق انعكاس علامة الوجوب وهو ممنوع لجواز انها بطريق الوضع بان ثبت باستقراء الشريعة ان مالايؤذن لها مندوب فجعل ذلك علامة عدم الوجوب مالم يدل دليل على خلافه (قوله وكونه ممنوعا منه لولم يجب) هذا لا ينافى ما يقع فى عبارة الفقهاء من ان ما كان ممنوعا منه اذا جاز صدق بالواجب لانه قد لا يكون واجبا للمعارض كما سنذكره الآن فكانهم أشاروا بالتعبير بالصدق بالواجب الى جواب الشارح عن تخلف الوجوب عن هذه الامارة (قوله وقد يتخلف الوجوب عن هذه الامارة لدليل) اشارة الى ان حاصل الامارة كونه ممنوعا منه لولم يجب بلا معارض وهذا كلام محقق لا غبار عليه (قوله وقيل للندب) لم يقل الشارح فيه وفيما بعده فى حقه وحقنا كما قال فى الذى قبله وكأنه لعدم تصريحهم بذلك وكلام الكمال فى تقرير الدليل فى هذا وما بعده فيه اشارة الى ان المراد الندب والاباحة فى حقنا فقط ويؤيده قول الشارح فى القول الخامس لانه الغالب من فعله صلى الله عليه وسلم فتأمله (قوله وقيل فيهما ان ظهر قصد القربة وقول الشارح وعلى غير هذا القول سواء ظهر قصد القربة أم لا) قد يقال ما ظهر فيه قصد القربة من معلوم الصفة لما تقدم من ان مجرد قصد القربة من امارات الندب والكلام هنا فى مجهول الصفة فكيف يكون منه

ماظهر

فيثاب على هذا القصد كما قاله المصنف وقوله ان ظهر عدل اليه عن قوله ان لم يظهر الذى هو سهو كما رأيتهما فى خطه مشطوبا على الثانى منهما ملحقا بدله الاول (واذا تعارض القول والفعل) أى

ماظهر فيه قصد القربة وكيف يقال بالوجوب أو الاباحة مع جعل ظهور قصد القربة من امارات الندب فان حمله على الوجوب أو الاباحة مع ظهور قصد القربة ينافى كون قصد القربة من امارات الندب ويمكن ان يجاب عن كل من القائل بالوجوب والقائل بالاباحة بانه لم يصرح بالتعميم الى ماظهر فيه قصد القربة وغيره وانما فهم ذلك من جمع قولا مع القول المفصل مع عدم ارادة التعميم وهذا الجواب يصلح لاعتماد المصنف الوجوب مع جعله مجرد قصد القربة من امارات الندب ولا اشكال فى الحمل على الوجوب عند عدم ظهور قصد القربة وعدم الحمل عند عدم ذلك لجواز انهم عرفوا من حال الشارع انه عند ظهور مجرد قصد القربة عنه يريد الندب دون الوجوب وان كان قصد التقرب فى الواجب فى غاية المناسبة ان لم يكن أنسب منه بالمندوب وبانه يخالف فى كون ظهور قصد القربة من امارات الندب وعن القائل بالاباحة أيضا بان مراده من ظهور قصد القربة هنا ظهور قصد القربة ببيان الفعل لا بنفس الفعل أو من كون قصد القربة من امارات الندب ما اذا علم قصد القربة بالفعل بخلاف ما اذا علم كونه بالبيان أو احتمل كلا الامرين وأما ماعساه ان يجاب به من ان الذى تقدم انه من امارات الندب هو مجرد قصد القربة والمذكور هنا قصد القربة بلا تقييد بالمجرد وفرق ظاهر بينهما فقد ينظر فيه بان قصد القربة بلا تقييد صادق مع التقييد وهو لا يناسب هذا القسم الا ان يراد بقصد القربة بلا تقييد قصد القربة بشرط عدم القيد وفيه أيضا نظر لان المراد بمجرد قصد القربة ان لا توجد امارة الوجوب وحينئذ فلا بد هنا أيضا من هذا القيد والا فلا معنى للوقف فى الكل أو بعضه اللهم الا ان يكون هذا القائل ممن لا يجعل قصد القربة من امارات الندب ولو صح ان المراد بمجرد قصد القربة قصد القربة على وجه ينتفى معه الوجوب وبقصد القربة قصدها على وجه يحتمل الوجوب ارتفع الاشكال رأسا فليتأمل (قوله فيثاب على هذا القصد) قال شيخنا الشهاب هذا القصد هو القربة فالقربة هى القصد على هذا وظاهر أول الكلام ان القربة هى نفس الفعل لا قصد البيان بالفعل وبينهما مخالفة وأول الكلام هو الظاهر انتهى (وأقول) قد يوجه ماهنا من ان الثواب على القصد بان الفرض ان الفعل مباح والمباح لا ثواب فيه فلا يتصور الثواب الا على قصده بخلاف ما يكون فى نفسه مطلوبا فان الثواب عليه كقصده وقد يمنع ان ظاهر أول الكلام ان القربة نفس الفعل لانه مبنى على ان القربة بمعنى المتقرب به وهو ممنوع لجواز انه بمعنى التقرب فمعنى قصد القربة قصد التقرب بالفعل وهذا لا يقتضى انه قربة بل هو صادق بكونه فى نفسه مباحا فليتأمل (قوله الذى هو سهو) أقول وجه كونه سهوا انه لا يناسب المقيد لان عدم ظهور قصد القربة يعد الوجوب والندب فكيف يقيد به الوقف فيهما ثم لو سلم عدم منافاة عدم ظهور قصد القربة لهما بناء على انه لا يلزم من عدم ظهور ذلك انتفاؤه فى الواقع فاحتمالهما مع ظهور ذلك القصد أتم فلا وجه لاخراجه بذلك التقييد وقد يقال لم يقصد بذلك التقييد اخراجه بل الاشارة الى ثبوت الحكم له بالاولى بخلاف مالو قيد بظهور قصد القربة اذ لا يفهم منه عدم ظهوره ومالو ترك التقييد رأسا فانه يتوهم منه الاختصاص باحد القسمين وحينئذ فلا سهو اللهم الا ان يكون التقييد بالظهور لمطابقة مذهب هذا القائل فليتأمل (قول المصنف والشارح واذا تعارض القول والفعل أى

مخالفا ودل دليل على تكرر مقتضى القول الى قوله لدلالة الفعل على الجواز المستمر) أقول فيه
أمور * أحدها سكت عن الفعلين وقد قال ابن الحاجب انهما لا يتعارضان وهو ظاهر على ما يأتي
عنه كغيره ان شرط معارضة الفعل للقول المذكور ان يدل الدليل على تكراره وأما على اطلاق
المصنف في هذا الكتاب وتوجيه الشارح بان الفعل يدل على الجواز المستمر فلم أر فيه شيأ
فيحتمل الحكم بتعارضهما أخذا بظاهر هذا التوجيه ويحتمل خلافه فليراجع * ثانيها فسر
التعارض بالتخالف الاعم من التعارض الذي هو التقابل على سبيل التمانع لامور منها انه لو
أريد به التقابل المذكور صار قوله ودل دليل على تكرر مقتضى القول مستدركا لاغناء ما قبله
عنه اذ لا يتحقق التعارض بذلك المعنى الا اذا دل الدليل على ما ذكر ولم يصح جعله من أقسامه
ما ذكره بقوله الآتي وان كان خاصا بنا فلا معارضة اذ كيف يكون ما انتفت عنه المعارضة من
أقسام ما فيه المعارضة * ثالثها ظاهر المتن والشرح ان التعارض بين القول والفعل بحيث ينسخ
أحدهما الآخر لا يتوقف على وجود دليل يدل على تكرير الفعل سواء كان الفعل متقدما
أو متأخرا وهو مع اشكاله فان الفعل لا عموم فيه وغاية ما فيه اطلاق وهو لا يكفي في معارضة
العام وما في حكمه بحيث يقع النسخ بينهما وأما التوجيه الذي ذكره الشارح بقوله لدلالة
الفعل على الجواز المستمر فهو مشكل ولم دل الفعل على الجواز المستمر دون القول مخالف لما
قيد به المصنف معارضة الفعل للقول فيما اذا كان الفعل متقدما في غير هذا الكتاب كشرح
المنهاج والمختصر وشروحه وغيرها بان يدل دليل على تكرير الفعل بخلاف ما اذا كان الفعل
متأخرا فانه وان لم يدل دليل على تكريره نسخ عموم القول المتقدم قال العضد في هذا القسم
الذي بدأ به المصنف وهو أن يكون القول خاصا به صلى الله عليه وسلم بعد أن قال اما اذا كان مع
فعله قول يعارضه فباعتبار دليل على تكرير الفعل وعلى وجوب تأسي الامة به ينقسم الى أربعة
أقسام وفي كل قسم فالقول اما أن يختص به أولا أو بالامة أو يشملهما وعلى التقديرات فاما ان
يتقدم الفعل أو يتأخر أو يجهل الحال ما نصه القسم الاول ان لا يدل دليل على تكرار ولا على
تأس وقد علمت ان أصنافه الاول ثلاثة أحدها ان يكون القول مختصا به فان تأخر القول مثل
أن يفعل فعلا ثم يقول بعده لا يجوز لي مثل هذا الفعل فلا تعارض لان القول في هذا الوقت
لا تعلق له بالفعل في الماضي اذ الحكم يختص بما بعده ولا في المستقبل اذ لا حكم للفعل
في المستقبل لان الفرض عدم التكرار وان تقدم القول مثل أن يقول لا يجوز لي الفعل
في وقت كذا ثم يفعله فيه كان ناسخا لحكم القول وهو مبني على القول بالنسخ قبل التمكن من
الفعل وانه جائز عندنا فتجوزه ممتنع عند المعتزلة فلا يجوزونه وان جهل الحال فالمصنف لم
يتعرض له لانه يذكر في نظيره من الرابع ما يعلم به حكمه وسنتكلم عليه انتهى فانظر تصريحه
عند تقدم الفعل الذي لم يدل دليل على تكراره بانتفاء النسخ ثم قال القسم الثاني أن يدل دليل
على تكرار وعلى وجوب تأسي الامة به وفيه الاحتمالات الثلاث أحدها أن يكون القول
خاصا به فلا معارضة في حق الامة بحال وأما في حقه فالمتأخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر
كما تقدم فان جهل التاريخ فمذاهب الى أن قال ثالثها وهو المختار التوقف الخ انتهى فصرح
ههنا في حقه عليه الصلاة والسلام بنسخ المتأخر منهما للمتقدم لكونه فرض الكلام فيما دل

مخالفا (ودل دليل على
تكرر مقتضى القول
فان كان) القول (خاصا
به) صلى الله عليه وسلم كان
قال يجب علي صوم عاشوراء
في كل سنة وأفطر فيه في سنة
بعد القول أو قبله (فالمتأخر
من القول أو الفعل بان علم
(ناسخ) للمتقدم منهما في
حقه وذلك ظاهر في تأخر
الفعل وكذا في تقدمه لدلالة
الفعل على الجواز المستمر

دليل على التكرار ثم قال القسم الثالث أن يدل الدليل على التكرار في حقه دون وجوب التأسي به والقول فيه الاحتمالات الثلاث فان كان خاصا بالامة فلا تعارض اصلا وان كان خاصا به أو عاما له وللامة فلا تعارض في الامة لعدم ثبوت حكم الفعل في حقهم وأما في حقه فالمتأخر من القول والفعل ناسخ كما مر في القسم الثاني وعند الجهل فالثلاثة والمختار الوقف انتهى فصرح هنا بنسخ المتأخر منهما في حقه عليه الصلاة والسلام اذا كان القول خاصا به أو عاما له وللامة كما ترى لكونه فرض الكلام فيما دل الدليل على التكرار ثم قال القسم الرابع أن يدل الدليل على التأسي دون التكرار في حقه وفي القول الاحتمالات فان كان خاصا به فلا تعارض في حق الامة واما في حقه فان تأخر القول فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ في حقه وان جهل فالمذاهب الثلاثة والمختار الوقف وفيه نظر فانه لا تعارض مع تقدم الفعل فناخذ بمقتضى القول حكما بتقدم الفعل لئلا يقع التعارض المستلزم لنسخ أحدهما انتهى قال المولى التفتازاني قوله وفيه نظر اختيار الوقف وان لم يكن صريحا في المتن لكنه معلوم من قوله فالثلاثة اشارة الى ماسبق واعتراض الشارح عليه وعلى نظيره من القسم الاول ظاهر الورود لاشتراكهما في عدم تكرر الفعل وعدم التعارض عند تقدمه بخلاف الثاني والثالث انتهى والحاصل ان كلام العضد مصرح فيما اذا كان القول خاصا به عليه الصلاة والسلام بانه ان دل دليل على تكرر الفعل كان المتأخر من القول والفعل ناسخا للمتقدم والا فان تقدم القول كان الفعل ناسخا له أو الفعل فلا معارضة ولا نسخ وانه لو جهل المتقدم ففي الشق الاول المختار الوقف وكذا في الشق الثاني عند ابن الحاجب ومال هو الى الحكم بتقديم الفعل حتى لا يتعارضا ويلزم النسخ وقال المصنف في شرح المنهاج قوله قولا متقدما هذا هو الحال الاول وجملة القول فيه انه عليه الصلاة والسلام اذا فعل فعلا وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه فانه يكون ناسخا للقول المتقدم عليه سواء كان ذلك القول عاما كقوله مثلا صوم يوم عاشوراء واجب علينا ثم انا نراه أفطر فيه وقام الدليل على اتباعه فيه أم كان خاصا به أم خاصا بنا انتهى ثم قال فاذا كان القول متأخرا عن الفعل الذي دل الدليل على وجوب اتباعه فيه فان لم يدل دليل على وجوب تكرر الفعل فلا تعارض وتركه المصنف لوضوحه وان دل على وجوب تكرره عليه وعلى أمته فالقول المتأخر اما أن يكون عاما يشمله ويشمل امته فيكون ناسخا للفعل المتقدم كما اذا صام عاشوراء وقام الدليل على وجوب اتباعه فيه ووجوب تكرره ثم قال لا يجب علينا صومه الى أن قال واما أن يكون خاصا به عليه الصلاة والسلام كقوله في المثال المذكور لا يجب علي صيامه فلا تعارض بالنسبة الى الامة لعدم تعلق القول بهم فيستمر حكم الفعل الاول عليهم وينسخ في حقه صلوات الله وسلامه عليه انتهى فانظر تفرقته بين تقدم القول وتقدم الفعل حيث صرح في الاول بنسخ الفعل له ولم يقيده بان يدل دليل على تكرره وقد ينظر فيه بانه ان أراد نسخ الفعل له مطلقا فلا يخفى اشكاله لان ما لا يقتضي التكرار كيف يكون ناسخا مطلقا أو نسخ الفعل له بحسب تلك المرة من الفعل فقط فمثل هذا لا ينبغي أن يكون نسخا بل تخصيصا وفي الثاني بنسخ القول له وقيده أعني الفعل بما ذكر وصرح بانه اذا لم يوجد هذا القول لا تعارض ولا نسخ فليت شعري لم لم يعتبر في هذا الكتاب هذا القيد ولم أطبق الشراح

والمحشون على عدم اعتباره وعلى عدم التنبيه عليه وعلى المخالفة فيه فليتأمل * رابعها لم اعتبر المصنف فى غير هذا الكتاب كالعضد وغيره ممن ذكر دلالة الدليل على تكرر الفعل اذا كان متقدما ولم يعتبروا ذلك فيه اذا كان متاخرا فانه ان دل على الجواز المستمر فليدل عليه مطلقا ولا حاجة الى اعتبار الدلالة على تكريره اذا كان متقدما واما ما اقتضاه صنيعهم هذا من دلالته عليه اذا كان متاخرا وعدم دلالته عليه اذا كان متقدما فهو مشكل محتاج الى البيان وأيضا فحيث كان الفعل لا عموم فيه ولهذا جزم فى المختصر والمنهاج بان الفعلين لا يتعارضان لانه يجوز أن يكون الفعل فى وقت واجبا وفى وقت بخلافه وكانت دلالته على الجواز المستمر ليست وضعية فهلا جعل مخصصا للقول العام تقدم عليه أو تاخر لا ناسخا أو منسوخا لان شرط النسخ أن لا يمكن الجمع وهو هنا ممكن بجعله من باب التخصيص لعدم وضع الفعل للعموم أو للجواز المستمر لا يقال جعله مخصصا للقول العام المتقدم باطل لان فيه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع لانا نقول هذا مسلم فى تاخره عن وقت العمل بالقول العام المتقدم لا فى تاخره عن وقت الخطاب فقط وقد يجاب بان الفعل لا عموم له لكنه اذا تاخر نافى القول فينسخه بخلاف ما اذا تقدم لان صدور القول بعده ينحط على ما عداه ويرد عليه ان عدم عمومه يقتضى ان لا ينسخ القول المتقدم لعدم منافاته له بل يخصصه فكان هذا هو عذر المصنف فى عدوله عن هذا الطريق فى هذا الكتاب فلذا تبعه الشراح عليه من غير مزيد * خامسها انه قد ينظر فى قول الشارح وذلك ظاهر فى تاخر الفعل اذ لا يخفى ان المراد ان الفعل حينئذ ناسخ للقول بالنسبة لعام الفطر وما بعده دون ما قبله كما انه اذا تقدم الفعل كان القول ناسخا لما عدا عام الافطار وان كونه ناسخا القول كذلك انما يظهر بملاحظة دلالته على الجواز المستمر والا فلا وجه لكونه ناسخا لما بعده فدعوى الظهور فى تاخر الفعل وتعليل التقدم بالدلالة على الجواز المستمر مع احتياج المتاخر أيضا الى ملاحظة ذلك مما يشكل ويحوج الى التوجيه ثم ان النسخ فى تقدم الفعل بالنسبة لما عدا عام الافطار اذ لا يتصور بالنسبة اليه كما لا يخفى * سادسها انه قد ينظر فى قوله لدلالة الفعل على الجواز المستمر بانه لم دل على ذلك ولم يدل القول على الوجوب المستمر مع ان كلا منهما ليس فيه صيغة عموم حتى اتفق النسخ فى التاخر دون التقدم فيما اذا لم يدل دليل على تكرر القول كما سيأتى * سابعها انه أطلق المتاخر فى قوله فالمتاخر ناسخ فشمل المتراخى وغيره وقد قال فى المحصول اما القسم الاول وهو أن يكون المتقدم هو القول فالفعل المعارض له اما أن يحصل عقيبه أو متراخيا عنه فان كان متعقبا فاما أن يكون القول متناولا له خاصة الى أن قال لا يجوز أن يتناوله خاصة الا على قول من يجوز نسخ الشئ قبل حضور وقته قال القرافى هذا البحث من الامام يرد عليه فى حد النسخ بعد هذا لانه اشترط التراخى عن المنسوخ وههنا فرضه عقيبه فيكون ذلك الشرط فى الحد باطلا مع ان هذا الشرط ذكره الجماعة كلهم فيما علمت فيكون هذا نقضا على الجميع وتكون هذه الفتوى باطلة ان صح ذلك الشرط فى حد النسخ انتهى وقال الاصفهانى واعترض عليه بان شرط النسخ التراخى على ما سيأتى وهذا الشرط مفقود هنا وجوابه انا نقول المراد بالنسخ هنا ارتفاع مقتضى القول السابق على الفعل عنه صلى الله عليه وسلم من غير مراعاة المصطلح عليه فى باب النسخ أو نقول انما احترزنا بالتراخى فى باب النسخ

واحترز بقوله ودل الخ عما لم يدل فلا نسخ حينئذ لكن فى تاخر الفعل دون تقدمه لما تقدم من دلالة الفعل على الجواز المستمر

عن تقييد الحكم بصفة أوشرط أواستثناء فيشترط فى المخرج أن لا يكون مع الحكم الثابت ما يخرجه عن بعض الازمنة وذلك أعم من أن يكون وارداعقيبه أومتراخيا عنه أونقول هذا القسم داخل فى التقسيم غيرداخل فى الوجود انتهى فان اعتمدنا الجواب الثانى فلا اشكال والا حمل التاخر على التراخى (قول الشارح واحترز بقوله ودل الخ عما لم يدل فلا نسخ حينئذ لكن فى تاخر الفعل دون تقدمه) اقول فيه امران * الاول حاصل هذه الحالة انه لم يوجد دليل على تكرار لا بالنسبة للقول ولا بالنسبة للفعل اما الاول فقد صرح به بقوله عما لم يدل واما الثانى فلما تقدم من انه لم يعتبر فى الفعل دلالة الدليل على التكرار وقد علمت ان الذى ذكره العضد فى هذه الحالة انه ان تاخر القول فلا تعارض أو الفعل نسخ القول فما ذكره الشارح عكس ما ذكره العضد نعم العضد صور النسخ عند تاخر الفعل بما اذا وقع الفعل فى الوقت الذى عينه القول ألا ترى قوله السابق مثل أن يقول لا يجوز لى الفعل فى وقت كذا ثم يفعله فيه انتهى والنسخ حينئذ واضح متعين لا يخالف فيه الشارح ولا غيره لكن يبقى الكلام فى مثال الشارح على طريقة العضد وهو يجب على صوم عاشوراء ثم أفطر فيه فى سنة ولا يبعد ان العضد يوافق فيه على عدم النسخ فليتأمل * الثانى قال شيخنا الشهاب قوله فلا نسخ حينئذ لكن فى تاخر الفعل هذا ظاهر اذا جاء الفعل بعد العمل بمقتضى القول اما اذا جاء قبل العمل فينبغى ان يكون ناسخا خصوصا ان قيد القول بوقت معين كان قال يجب على صوم عاشوراء فى هذا العام ثم افطر فيه فلا اشكال فى كون الفعل ناسخا وقوله دون تقدمه انظر لم يجعلوا القول فى هذه الحالة مخصصا للفعل انتهى أى لان الفعل فى حكم العام لدلالته على الجواز المستمر والقول فى حكم الخاص لعدم الدلالة على تكرره (وأقول) اما قوله اما اذا جاء قبل العمل فينبغى أن يكون نسخا ففيه نظر والمسئلة شبيهة بالعام والخاص فان الفعل فى حكم العام لدلالته على الجواز المستمر كما صرح به والقول لم يدل دليل على تكرر مقتضاه فلا عموم فيه فيكون بمنزلة الخاص وقد تقدم فى المسئلة السابقة قبيل المطلق والمقيد انه لو تاخر العام عن الخاص مطلقا أى سواء تاخر عن الخطاب بالخاص دون وقت العمل به أو تاخر عن وقت العمل به أيضا كان الخاص مخصصا للعام ولم يكن العام ناسخا له وقياس ذلك أن لا نسخ فيما نحن فيه لان الفعل الذى هو بمنزلة العام تاخر عن القول الذى هو بمنزلة الخاص نعم النسخ واضح فيما ذكره بقوله خصوصا ان قيد القول بوقت معين أى وحصل الفعل فى ذلك الوقت كما فى المثال الذى ذكره لا مطلقا كما لو كان الفطر قبل العام الذى عينه القول أو بعده واما قوله وقوله دون تقدمه انظر لم يجعلوا القول فى هذه الحالة مخصصا للفعل فله اتجاه على طريقة الشارح كالمتن من دلالة الفعل على الجواز المستمر فيكون فى حكم العام والقول فى حكم الخاص لعدم الدليل على تكرر مقتضاه ويمكن أن يجاب عنه بان هذا نظير تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام بل هذا أبلغ لان القول هنا تاخر عن الفعل الذى هو نفس العمل وقد تقدم فى المسئلة المذكورة انه لو تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام كان ناسخا له لئلا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة لكن الذى تقرر هنالك أنه ينسخه بالنسبة الى ما تعارضا فيه وحينئذ فالقول هنا ان دل على شئ معين كما لو أفطر يوم عاشوراء فى سنة ثم قال يجب على صوم عاشوراء فى سنة كذا يعنى سنة معينة أخرى كان النسخ

بالنسبة لتلك السنة المعينة والا كان قال بعد القطر يجب على صوم عاشوراء فهل يحمل على مرة لانه لايدل على التكرار فتكفيه المرة فيكون القول ناسخا للفعل بالنسبة لسنة ما فيه نظر والحمل على المرة غير بعيد واما نسخه للفعل مطلقا فمشكل لانه لا عموم فيه ولم يدل دليل على التكرار ولو صح نسخه للفعل مطلقا لزم كونه محمولا على العموم فيلزم كونه منسوخا بالفعل فى العكس مع انه ليس كذلك كما صرح به الشارح (فان قلت) يرد على هذا الجواب منع ان ما نحن فيه نظير تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام والفرق انه يلزم على التخصيص تاخير البيان عن وقت الحاجة هناك ولا يلزم ذلك هنا لان البيان هنا لما يتعلق به وقد يحصل البيان له وان لم نطلع عليه فيجوز أن يحمل القول المتاخر على التخصيص لتقدم البيان له على القول المتاخر (قلت) الظاهر المتبادر من تاخر قوله عن فعله ان وصول حكم القول اليه متاخر عن وصول حكم الفعل اليه لانه لا يؤخر بيان الشرع وان خصه لان فى بيان الخاص به بيان حكم غيره وهو عدم تأسيهم به فى ذلك الحكم فالحاصل ان تاخر القول عن الفعل من قبيل تاخر الخاص عن وقت العمل بالعام ومقتضاه النسخ وتاخر الفعل عن وقت العمل بالقول من قبيل تاخر العام عن وقت العمل بالخاص ومقتضاه التخصيص دون النسخ على ما تقدم بما فيه فليتامل * الثالث اذا انتفى النسخ فى تاخر الفعل كما قاله فان دل القول على شئ معين كان قال يجب على صوم عاشوراء سنة كذا ثم أفطر فى غيرها فظاهر ان الفعل باعتبار ما دل عليه من الجواز المستمر يخص بغير تلك السنة وان لم يدل على معين كان قال يجب على صوم عاشوراء ثم أفطره فى بعض السنين فهل يحمل القول على مرة واحدة لانه لا عموم فيه ولا دليل على التكرار فيكفيه المرة الواحدة والزيادة عليها الاحد له وتخصيص ما زاد بحد معين تحكم واما حمله على جميع المرات فلا يصح لاقتضائه النسخ والغرض انتفاؤه كما تقرر فليتأمل (قوله فان جهل فثالثها الاصح الوقف) لا يخفى أن ذلك مفروض فيما اذا دل دليل على تكرر مقتضى القول واما اذا لم يدل دليل على ذلك فينبغى ترجيح الوقف أيضا لانه يحتمل تقدم القول فيكون من قبيل التخصيص وتقدم الفعل فيكون من قبيل النسخ كما علم ذلك مما تقرر فليتامل (قوله والفعل انما يدل بقرينة) قال شيخنا الشهاب وهى العصمة (وأقول) فيه نظر واضح اذ لا وجه لانحصار القرينة فى العصمة بل العصمة ليست قرينة لان المراد بالقرينة ما يبين المراد بالفعل والعصمة ليست كذلك وانما هى دليل على ان الفعل حق مصون عن الخلل وهذا أمر آخر وراء المدلول عليه بالقرينة (قول الشارح الى آخر ما تقدم) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب لم يرد به ما يشمل حالة عدم وجود دليل على تكرر مقتضى القول لان قوله الآتى وفى الامة المتاخر ناسخ يأبى ذلك من حيث العموم (أقول) لا حاجة لذلك لان المتن هنا مبنى على الفرض السابق من دلالة الدليل على تكرر مقتضى القول فلا يحتمل شموله حالة عدم وجود الدليل المذكور * والثانى ان من جملة ما تقدم قوله فى كل سنة اشارة الى التقييد بان يدل دليل على تكرر مقتضى القول فيخرج بذلك ما لو لم يدل دليل على ذلك كما لو اقتصر على قوله يجب عليكم صوم عاشوراء فيجرى فيه نظير ما تقدم كما هو ظاهر وهو أنه لا نسخ ان تاخر الفعل بخلاف ما لو تقدم لما تقدم بيانه وهذا ظاهر اذا علم المتاخر كما هو فرض المسئلة فلو جهل فهل يعمل بالقول على قياس ما يأتى فى قسم زيادة

(فان جهل) المتاخر من القول والفعل (فثالثها) أى الاقوال (الاصح الوقف) عن ان يرجح أحدهما على الآخر فى حقه الى تبين التاريخ لاستوائهما فى احتمال تقدم كل منهما على الآخر وقيل يرجح القول لانه أقوى دلالة من الفعل لوضعه لها والفعل انما يدل بقرينة وقيل يرجح الفعل لانه أقوى فى البيان بدليل انه يبين به القول ولا تعارض فى حقنا حيث دل دليل على تاسينا به فى الفعل لعدم تناول القول لنا (وان كان) القول (خاصا بنا) كان قال يجب عليكم صوم عاشوراء الى آخر ما تقدم (فلا معارضة فيه) أى فى حقه صلى الله عليه وسلم بين القول والفعل لعدم تناول القول له

(وفى الامة المتاخر) منهما بان علم (ناسخ) للمتقدم (ان دل دليل على التاسى) به فى الفعل

قوله فى كل سنة أو يتوقف لانه يحتمل تقدم القول فلا نسخ بل يكون من قبيل التخصيص المتضمن للعمل بالدليلين والفعل فيثبت النسخ على قياس ما تقدم فى كلام الشارح فيما اذا كان القول خاصا به صلى الله عليه وسلم فلم يتعين النسخ ففى تقديم القول تفويت الجمع بين الدليلين المحتمل فيه نظر والثانى أقرب وأوجه (قول المصنف وفى الامة المتاخر ناسخ) أقول قيدوا ذلك بقيدين أحدهما أن يدل الدليل على التاسى به وهذا صرح به فى المتن (والثانى) أن يدل دليل على تكرار الفعل اذا تقدم لكن هذا لا يحتاج اليه على ما صرح به الشارح وبنى عليه كلام المصنف فى هذا الكتاب من دلالة الفعل على الجواز المستمر وانما يحتاج اليه على طريق العضد وغيره ولهذا صرحوا به هنا قال العضد القسم الثانى أن يدل الدليل على تكرار أى تكرار الفعل وعلى وجوب تاسى الامة به وفيه الاحتمالات الثلاث الى أن قال ثانيها أن يكون أى القول خاصا بالامة فلا تعارض فى حقه بحال واما فى حق الامة فالمتاخر من القول أو الفعل ناسخ للآخر الخ انتهى وذكر نحوه المصنف فى شرح المنهاج وزاد حيث قال فاذا كان القول متاخرا عن الفعل الذى دل الدليل على وجوب اتباعه فيه فان لم يدل دليل على وجوب تكرر الفعل فلا تعارض وان دل على وجوب تكرره عليه وعلى أمته فالقول المتاخر اما أن يكون عاما الى أن قال واما ان يكون خاصا بنا كقوله لا يجب عليكم صيامه فلا تعارض أيضا فى حقه صلى الله عليه وسلم واما نحن فيرتفع عنا التكليف به ثم ان ورد ذلك قبل صدور الفعل منا كان مخصصا مبينا لعدم الوجوب وهذا يتجه أن يكون بناء على أنه يجوز التخصيص فى اللفظ العام الى أن يبقى واحد وان ورد بعد صدور الفعل كان ناسخا لفعلنا المتقدم ولا يكون تخصيصا لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة واعلم ان هذا التفصيل انما يأتى اذا كانت دلالة الدليل الدال على وجوب اتباع الفعل ظاهرة كالاتيان بلفظ عام مثل هذا الفعل واجب على المكلفين اذا قلنا المخاطب داخل فى عموم خطابه أو علينا معاشر الناس واما اذا كانت قطعية فلا يمكن حمل القول المتاخر على التخصيص أصلا بل يتعين حمله على النسخ مطلقا الخ انتهى وعلى هذا فقوله هنا وفى الامة المتاخر ناسخ محله فى تاخر الفعل وكذا فى تاخر القول ان كان وروده بعد صدور الفعل وكذا قبله ان كان دليل الاتباع قطعى التناول فليتامل لا يقال قوله بعد صدور الفعل القياس أن يقال بدله بعد دخول وقت الفعل لان الفرض انه لم يوجد الا مجرد فعل والتوقيت انما يتصور فى قول مبين للوقت وقوله واما اذا كانت قطعية الخ لا يقال عليه النسخ حينئذ مبنى على التعارض مع ان القطعى لا يعارضه الظنى لانا نقول اما أولا فالتعارض فى هذا المقام بمعنى التخالف كما فسره به الشارح وهو متحقق واما ثانيا فالتعارض المنفى بين القطعى والظنى هو التعارض فى الواقع واما بحسب الظاهر فهو متحقق وهو كاف هنا واما ثالثا فالقطعية هنا قطعية التناول وان كان الثبوت ظنيا فتامله (قوله ان دل دليل على التاسى به) ان قلت لم قيد التاسى به هنا وفيما يأتى بدلالة الدليل على التاسى ولم يقيد بذلك فيما سبق فى قوله وما سواه ان علمت صفته فامته مثله فانه يفيد ثبوت التاسى وان لم يدل دليل عليه وهو الموافق لكلام غيره ولاستدلالهم كما فى الورقات وغيره بقوله تعالى لقد كان لكم فى رسول الله أسوة حسنة اذ لو دل دليل خاص لم يحتج

للاستدلال بذلك قلت وجه ذلك ان الكلام هنا فيما اذا ثبت حكم فى حقنا ثم وقع منه عليه الصلاة والسلام فعل يخالفه فلا يترك ماثبت فى حقنا ويثبت تاسينا به الا بدليل والكلام هناك حيث لم يثبت فى حقنا ما يخالف الفعل فيطلب تاسينا به لعدم المعارض فيه فى حقنا نعم يبقى الاشكال فى قول الشارح السابق ولا تعارض فى حقنا حيث دل دليل على تأسينا به فى الفعل لعدم تناول القول لنا اللهم الا أن يجاب بانّ عدم التعارض فى حقنا ليس قطعيا لاحتمال ثبوت حكم القول فى حقنا أيضا وان لم يتناولنا لان خروجنا منه ليس الا بطريق المفهوم فالتعارض محتمل فاحتيج لدليل التاسى فليتامل (قول المصنف فتالثها الاصح يعمل بالقول) فيه أمران * الاول ان لقائل أن يقول ان كان وجه ذلك ما تقدم من انه أقوى فيتجه عليه ان الفرض انه دل دليل على التاسى ولا يدل على التاسى الا القول فمع الفعل قول فلا يصح ترجيح القول المعارض له بانه أقوى ويجاب بانا لانسلم انحصار الدال على التاسى فى القول بل يمكن الدلالة عليه بغيره كالكف كما لو أفطر فى المثال يوم عاشوراء أو أفطر الناس معه ولم ينكر عليهم ولو سلم فقد يكون القول الدال على التاسى عاما يمكن تخصيصه فلا يقاوم النص الذى هو المعارض وقضية ذلك انه لو دل على التاسى نص لم يكن الاصح العمل بالقول * والثانى ان هذا التصحيح مسلم فى هذا الفرض وهو زيادة فى كل سنة فى تصوير القول وأما اذا سقط ذلك فيتجه تصحيح التوقف كما تقدم بيانه (قول الشارح وانما اختلف التصحيح الخ) أقول لا يخفى اشكال هذا التوجيه من جهة ان الترجيح انما يكون بدليل ومجرد احتياجنا العلم بالحكم لنعمل لا يصلح دليلا مرجحا مع التعارض مع ان هذا التوجيه لا يقتضى ترجيح خصوص القول بل ترجيح أحد الامرين من القول ومقتضى الفعل اللهم الا أن يقال ترجيح القول أحوط لكن هذا مسلم فى خصوص هذا المثال ونحوه لا مطلقا الا يقال ومن جهة ان نفى الضرورة الى الترجيح فيما يتعلق بالنبى عليه الصلاة والسلام كليا ممنوع بل قد تدعو الضرورة اليه كما لو دل دليل على تاسينا بفعله اذ التاسى حينئذ متوقف على معرفة الناسخ والمنسوخ فان كان الناسخ الفعل ثبت التاسى أو القول ارتفع به التاسى لانا نقول لانسلم ان دلالة الدليل على التاسى به ضرورة تدعو الى الترجيح فى حقه لان غاية الامر التعارض فى حقنا مع كفاية الترجيح فى حقنا كما فى القسم الآتى على ان هذا فيما نحن فيه غلط ظاهر لانّ الفرض اختصاص القول به فعلى تقدير كونه متأخرا انما ينسخ الفعل بالنسبة اليه لا بالنسبة الينا أيضا فليتامل والجواب ان الترجيح هنا لم يقع الا بدليل وهو كون القول أقوى لانه موضوع فلا يختلف بخلاف الفعل فان له محامل وانما يفهم منه فى بعض الاحوال بقرينة ولانه أعم دلالة لانه يعم المعدوم والموجود والمعقول والمحسوس والفعل يختص بالموجود المحسوس ولان دلالة القول متفق عليها ودلالة الفعل مختلف فيها والمتفق عليه أولى بالاعتبار ولان العمل بالقول يبطل مقتضى الفعل فى حق الامة فقط ويبقى فى حقه والعمل بالفعل يبطل مقتضى القول جملة لانه مختص بالامة وقد بطل حكمه فى حقهم والجمع بينهما ولو بوجه أولى من ابطال أحدهما بالكلية لكن لما احتجنا الى الترجيح للتعبد عملنا بهذا الدليل الذى هو قوة القول ولم يراع الاحتمال بخلاف ما يتعلق به عليه الصلاة والسلام لما لم يحتج اليه أعرضنا عن الترجيح بهذا الدليل مراعاة للاحتمال هذا حاصل ما فى العضد فليتامل بعد (قوله وان لم يدل دليل على

التاسى

(فان جهل التاريخ فثالثها الاصح يعمل بالقول) وقيل بالفعل وقيل بالوقف عن العمل بواحد منهما لمثل ما تقدم وانما اختلف التصحيح فى المسئلتين كما فى المختصر لانا متعبدون فيما يتعلق بنا بالعلم بحكمه لنعمل به بخلاف ما يتعلق بالنبى صلى الله عليه وسلم اذ لا ضرورة الى الترجيح فيه وان رجح الآمدى تقدم القول فيه أيضا وان لم يدل دليل على

التأسي به في الفعل فلا تعارض في حقنا) أى سواء دل دليل على تكرار الفعل اولا وهو ظاهر اذ لا أثر للتكرر بالنسبة الينا مع عدم تعلق الفعل بنا وصرح به العضد فقال في الاول القسم الثالث أن يدل دليل على التكرار في حقه دون وجوب التاسي الى أن قال فان كان أى القول خاصا بالامة فلا تعارض أصلا انتهى وفي الثاني القسم الاول ان لا يدل دليل على تكرار ولا على تاس الى أن قال ثانيها أن يكون القول مختصا بالامة فلا يعارض الفعل تقدم القول أو تأخر اذ المفروض عدم وجوب التاسي فلا تعلق للفعل بالامة والقول مختص بهم فلم يتواردا على محل واحد انتهى (قول المصنف فتقدم الفعل او القول له وللامة كما مر) أقول قد علمت انه على ما تقدم عن العضد وغيره يشترط للنسخ اذا تقدم الفعل دلالة دليل على التكرار والا فلا نسخ حينئذ لا في حقنا ولا في حقه قال العضد القسم الاول أن لا يدل دليل على تكرار ولا على تاس وقد علمت ان أصنافه الاول ثلاثة أحدها أن يكون القول مختصا به الى أن قال ثالثها أن يكون القول عاما له وللامة فحكمه على تقدير تقدم الفعل وتأخره في حقه وحق الامة كما تقدم وفي حقه ان تأخر فلا تعارض وان تقدم فالفعل ناسخ له وفي حقه لا تعارض على التقديرين انتهى

(الكلام في الأخبار)

(قوله كمدلول لفظ الهذيان) فيه أمران أحدهما انه يفيد انحصار الهذيان في المركب وثانيهما انه يقتضي عدم انحصار المهمل في الهذيان قال شيخنا الشهاب فان خص أعني الهذيان بالناشئ عن نحو المرض فللكاف وجه والا فهي مستدركة فيما يظهر اه (وأقول) على تقدير تسليم انحصار المهمل في لفظ الهذيان فوجه الكاف انها قد تكون باعتبار الافراد الذهنية (قوله لا يسمى مركبا) قال شيخنا الشهاب أى ولا مفردا فهو واسطة فاقسام اللفظ ثلاثة اه (قوله وليس موضوعا) قال الكمال لا فائدة للتصريح به لان معنى المهمل تضمنه اذ المهمل ما لم يوضع لمعنى فيؤل الكلام الى الحكم بان غير الموضوع لمعنى غير موضوع لمعنى ولا فائدة له كما لا فائدة لقولك الانسان انسان لا يقال صرح به لدفع توهم عود الضمير في انه على المركب مطلقا لانا نقول تصور معنى المهمل يدفع هذا التوهم ويعين ان المراد المستعمل انتهى (وأقول) جوابه اما أولا فيما حققه المولى التفتازاني في شرح قول العقائد حقائق الاشياء ثابتة من ان الشئ قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشئ مفيدا بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا أخذ من حيث انه جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا واذا أخذ من حيث انه حيوان ناطق كان ذلك لغوا انتهى وبيان ذلك هنا ان المهمل اخذ من حيث انه ما لا معنى له فيفيد الحكم عليه بعدم الوضع لا من حيث انه ما لم يوضع لمعنى حتى يكون الحكم المذكور لغوا والى ذلك أشار الشارح بتفسير المهمل بقوله بان لا يكون له معنى دون أن يقول بان لم يوضع لمعنى فان قلت لكن عدم الوضع لازم لكونه لا معنى له قلت لزومه له لا يمنع افادة الحكم به ألا ترى ان قول القائل الانسان قابل للعلم فيه حكم على الانسان بلازمه ولا يسع أحدا انكار افادته ولا دعوى أنه لغو وقد جعل المولى التفتازاني قبل تحقيقه السابق من أمثلة ما يفيد قول القائل واجب الوجود موجود مع ان الوجود من لازم واجب الوجود بلا خفاء وأما ثانيا فيما أشار اليه في قوله لا يقال الخ وأما

التأسي به في الفعل فلا تعارض في حقنا لعدم ثبوت حكم الفعل في حقنا (وان كان) القول (عاما لناوله) كأن قال يجب على وعليكم صوم عاشوراء الى آخر ما تقدم (فتقدم الفعل أو القول وللامة كما مر) من ان المتاخر من القول والفعل بان علم متقدم على الآخر بان ينسخه في حقه صلى الله عليه وسلم وكذا في حقنا ان دل دليل على تاسينا به في الفعل والا فلا تعارض في حقنا وان جهل المتاخر فالاقوال أصحها في حقه الوقف وفي حقنا تقدم القول (الا أن يكون القول (العام ظاهرا فيه) صلى الله عليه وسلم لا نصا كأن قال يجب على كل واحد صوم عاشوراء الى آخر ما تقدم (فالفعل تخصيص) للقول العام في حقه تقدم عليه او تاخر عنه أو جهل ذلك ولا نسخ حينئذ لان التخصيص أهون منه

(الكلام في الأخبار)

أى بفتح الهمزة وافتتحه بتقسيم المركب الصادق بالخبر لبعض الكلام عليه زيادة للفائدة فقال (المركب) أى من اللفظ (اما مهمل) بان لا يكون له معنى (وهو موجود) كمدلول لفظ الهذيان (خلافا للامام) الرازي في نفيه وجوده قائلا التركيب انما يصار اليه للافادة فحيث انتفت انتفى فرجع خلافه الى ان مثل ذلك لا يسمى مركبا (وليس موضوعا) اتفاقا (واما مستعمل) بان يكون له معنى ما

(والمختار انه موضوع) أي بالنوع وقيل لا والموضوع مفرداته والتعبير عنه بالكلام قال (والكلام ما تضمن من الكلم) أي كلمتان فصاعدا تضمنتا

ما أجاب به عنه فهو مدفوع بانه قد يغفل عن معنى المهمل أو معنى الوضع فدفع التوهم ظاهر وأما ثانيا فان المقصود بيان انتفاء الوضع بالاتفاق بدليل اطلاقه وذكر الخلاف فيما بعده وهذا الاتفاق ليس لازما لمعنى المهمل أو ليس لازما بينا فينبغي التنبيه عليه لئلا يغفل عنه فليتأمل (قوله والمختار انه موضوع) أي بالنوع قال شيخنا الشهاب يعني وضعت العرب فردا من المركب انتهى (وأقول) ما فسر به الوضع بالنوع لا تعويل عليه بل التعويل على ما في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز ما نصه ولننبهك على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له كمثل الحكم بان كل اسم آخره ألف او ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ما ألحق به هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات المشخصة باعيانها بل أكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل ما يكون دلالته على المعنى بالهيئة وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لا بواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز انتهى (قوله والتعبير عنه بالكلام قال) اعترض عليه بان مسمى الكلام أخص من مسمى المركب المستعمل (وأقول) جوابه ان المراد والتعبير عنه في الجملة وحاصله والتعبير عن بعض افراده ومثل ذلك غير عزيز في الاستعمال كما لا يخفى والله أعلم (قوله والكلام ما تضمن من الكلم) فيه أمران * أحدهما قال الكوراني ويجب أيضا حمل الكلم على كلمتين لان الكلام انما يتركب من المسند اليه والمسند لا غير وما في الشروح من الكلمتين فصاعدا باطل انتهى (وأقول) ما زعمه من بطلان ما في الشروح مما ذكره من التهور القبيح والجزاف الباطل الصريح فان كون الكلام يتركب من أكثر من كلمتين مشهور في كلام النحويين حتى صرح به امامهم الجمال بن مالك في شرح تسهيله وتبعه شراحه وحتى صرح به من اذا قيل السيد قال فيه نجم الائمة وفاضل الامة الشيخ الرضي حيث قال في قول ابن الحاجب الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد المراد بالاسناد أن يخبر في الحال أو في الاصل بكلمة أو اكثر عن أخرى الخ ثم قال وقولنا او أكثر ليعم نحو زيد أبوه قائم وزيد قام أبوه فكان على المصنف يعني ابن الحاجب أن يقول كلمتين أو أكثر وليس له أن يقول الاصل في الخبر الافراد اذ لا دليل عليه ويجيء فيه مزيد بحث ان شاء تعالى اه وحتى أطنب الجمال ابن هشام وناهيك بجلالته واحاطته في رد ما أوهمه كلام ابن الحاجب من انه انما يتركب من كلمتين وحتى اعتذر جمع عن ابن الحاجب في ذلك منهم الهندي في حواشيه فانه اعتذر عنه فيما بان ما تضمن الاكثر يصدق انه تضمن كلمتين ومنهم اللاهدي في حواشيه فانه اعتذر عنه فيها بأن المراد بكلمتين ما فوق الواحدة فكيف مع ذلك يصح لعاقل أن يدعي بطلان ما في الشروح لا سيما وهذا أمر

اصطلاحي

اصطلاحى وقد اشتهر انه لامشاحة فى الاصطلاح حتى عبر غير واحد كصدر الشريعة وناهيك به بأن لكل أحد أن يصطلح على ماشاء ثم السيد فى حواشى المتوسط أجاب عن ابن الحاجب بان الكلام انما يتحقق بالاسناد الذى يتحقق بالمسند اليه والمسند فقط وهما اما كلمتان أو ما يجرى مجراهما وماعداهما من الكلمات التى ذكرت فى الكلام خارجة عن حقيقة الكلام عارضة لها انتهى لكن هذا لا يوجب الحكم ببطلان ما فى الشروح الذى هو مشهور ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور * وثانيهما قال الدماميني فى شرح التسهيل فان قلت صدقه أى قوله ما تضمن من الكلم على الاثنين متعذر وذلك لان من فى قوله من الكلم لبيان الجنس فيلزم أن يكون مدخولها وهو الكلم مفسرا لما والكلم انما يطلق على ثلاث كلمات فصاعدا فاذن لا يتحقق الكلام الا عند تحقق الكلم وهو باطل قلت لا نسلم من أن تبيينية وانما هى تبعيضية وهى ومجرورها فى محل نصب على الحال من الضمير المستكن فى تضمن أى والكلام شئ تضمن كائنا من الكلم أى فى حال كونه بعضا من الكلم فيصدق على الاثنين قطعا انتهى (قوله اسنادا مفيدا مقصودا لذاته) * أقول فسر ابن مالك الاسناد بانه تعليق خبر بمخبر عنه أوطلب بمطلوب واورد بعت ونحوه وأجيب بانه خبر بحسب الوضع وانشائيته بحسب العروض وصرح أعنى ابن مالك بانه يخرج بالمفيد مالا يجهل معناه نحو النار حارة وهو مبنى على ان المعتبر الفائدة الجديدة واعتمد غير واحد من المحققين ان المعتبر الفائدة الوضعية بان يدل المركب على معنى يحسن السكوت عليه وان كان معلوما أى ولو بحسب اصله ومع قطع النظر عن عروض ربطه بغيره حتى تدخل نحو الصلة فانه يدل على معنى يحسن السكوت عليه بحسب الاصل ومع قطع النظر عن عروض ربطه بغيره والتعريف صريح فى تحقق الاسناد المفيد فيه وانه انما يخرج بقوله مقصودا لذاته فلولا هذا التعميم لم يتحقق الاسناد المفيد فيه وعلى اعتبار الفائدة الوضعية بالمعنى المذكور يدخل نحو النار حارة ويخرج نحو رجل يتكلم وقد يقال لا حاجة لاخراج هذا لان الكلام فى التراكيب الصحيحة لغة وهذا فاسد لغة بناء على أنه لا يصح الابتداء بالنكرة الا أن يجاب بان فساده لا يمنع الاحتراز عنها (فان قلت) ويخرج أيضا نحو جملة الشرط من الجملة الشرطية بل وجملة الجزاء منها بناء على ان الكلام مجموعهما (قلت) لا بل كلاهما فيه الاسناد المفيد بالمعنى المذكور وانما يخرج ذلك بقوله مقصودا لذاته كما فى الصلة بلا فرق (قوله فخرج غير المفيد نحو رجل يتكلم بخلاف تكلم رجل لان فيه بيانا بعد ابهام) فيه أمور * أحدها يحتمل تقييد الاول بما اذا لم يرد يتكلم الآن فى مكان كذا فى حديث كذا مثلا والا كان مفيدا * ثانيها قال الكورانى وأما تقييده بقوله مفيد احترازا من رجل يتكلم فغير سديد اما أولا فلانه مفيد لانه فاعل فى المعنى وقد ذكر بعض المحققين من النحاة ان ما كان فاعلا فى المعنى يقع مبتدا وأما ثانيا فلان الاسناد عندهم هو نسبة احدى الكلمتين الى الاخرى بحيث يصح السكوت عليها وما لا فائدة فيه لا يصح السكوت عليه انتهى (وأقول) هذا أدل دليل على عدم تثبته وضعف اطلاعه اما أولا فان كون قولنا رجل يتكلم غير مفيد أمر مشهور وشائع ذائع حتى احتاجوا للفرق بينه وبين تكلم رجل وممن فرق بينهما ابن الحاجب وما نقله عن بعض المحققين لا يجديه نفعا بعد تسليم اعتباره وأما ثانيا فلان الاسناد عندهم لا ينحصر تفسيره فيما ذكره بل قسموه الى مفيد وغير مفيد

(اسنادا مفيدا مقصودا لذاته) فخرج غير المفيد نحو رجل يتكلم بخلاف تكلم رجل لان فيه بيانا بعد ابهام وغير المقصود كالصادر من النائم والمقصود لغيره كصلة الموصول نحو جاء الذى قام أبوه فانها مفيدة بالضم اليه مقصودة لايضاح معناه ولاطلاق الكلام على النفسانى كاللسانى

وكفى الحجة على انه يفسر بغير المفيد أيضا هذا التعريف الذى ذكره المصنف فانه لامام الادب
وترجمان لسان العرب امام متأخرى النحاة بلا نزاع وحافظ اللغة من غير دفاع الجمال بن
مالك وقال نجم الائمة الشيخ الرضى فى قول ابن الحاجب الكلام ما تضمن كلمتين بالاسناد وكان
على المصنف أن يقول بالاسناد الاصلى المقصود ما تركب به لذاته ليخرج بالاصلى اسناد
المصدر واسمى الفاعل والمفعول والصفة المشبهة والظرف فانها مع ما اسندت اليه ليست
بكلام وأما نحو أقائم الزيدان فلكونه بمنزلة الفعل وبمعناه كما فى أسماء الافعال انتهى وهو
نص صريح قاطع فى اطلاق الاسناد عندهم على أعم مما زعمه الكورانى عليهم فتأمله * ثالثها
نظر فيه شيخ الاسلام بان تعليله الذى ذكره مشترك بين المثالين كما يظهر للمتامل فيلزم أن يكون
كل منهما مفيدا على ان المرادى صرح بان الثانى المفهوم منه الاول بالاولى غير مفيد
وهو الاوجه انتهى (وأقول) ان سلم ما وجه به نظره فبينهما فرق أبداه اللهدى فى حواشى
الكافية يقتضى افادة الثانى دون الاول فانه قال جمهور النحاة على انه يجب أن يكون المبتدا
معرفة أو نكرة فيها تخصيص لانه محكوم عليه والحكم على الشئ لا يكون الا بعد معرفته
والفاعل قد يخصص بالحكم المقدم عليه فلا يشترط فيه تعريف أو تخصيص آخر وفيه نظر لانه
اذا تخصص بالحكم كان بغير الحكم غير مخصص فيلزم الحكم على الشئ قبل معرفته والجواب
ان النكرة تصير بتقديم الخبر فى حكم المخصوص قبل الحكم وذلك أن المقصود من اشتراط
التعريف والتخصيص فى المحكوم عليه اصغاء السامع الى كلام المتكلم لان تنكيره ينفر
السامع من استماع الحديث فيخل بالغرض وهو الافهام وعند تقديم الحكم لا ينفر السامع
من استماع آخر الكلام بل يصغى اليه حق الاصغاء فبعد ذلك لو ذكر المحكوم عليه مجهولا لا يخل
بالغرض لان الافهام قد حصل باستماع الحديث فثبت ان تقديم الحكم يجعل المحكوم عليه فى
حكم المعين فلا حاجة الى تعريف أو تخصيص اه (فان قلت) يرد على هذا الجواب انه لو جرى
فى تكلم رجل لزم جواز نحو قائم رجل مع انه لا يجوز وامتناع نحو بقرة تكلمت مما حكم على
النكرة بحكم غريب فى العادة مع انه لا يمتنع (قلت) يمكن ان يجاب أما عن الاول فبالفرق بين الفعل
والخبر اذا كان اسما نكرة بان الفعل وضع اصالة لينسب الى غيره ولا يصلح الا لذلك فالسامع
لا ينفر عند سماعه لعلمه بانه حديث عن الآتى بعده فينتظره ويصغى لسماعه فيستفيد والاسم
لم يوضع اصالة لينسب الى غيره ويصلح لان ينسب اليه غيره فالسامع ينفر عند سماعه لعدم تعينه
لان يكون حديثا عما بعده مع تنكيره المنفر عن الاصغاء اليه فلا يستفيد واما عن الثانى فبان
السامع وان نفر عند سماعه لكونه مجهولا لكن اذا جاء الحكم الغريب بعده رجع السامع
الى الاقبال عليه والاصغاء اليه فيستفيد بخلاف ما اذا جاء بعد النكرة حكم ليس بغريب فانه
يستمر انصراف النفس ونفرتها عن الاصغاء فتفوت الاستفادة فليتامل (قوله والاختلاف
فى انه حقيقة) أى باعتبار اللغة قال الزركشى وقال الآمدى فى غاية المرام انكار تسمية النفسى
كلاما ما لا يستقيم نظرا الى اطلاق الوضع اللغوى فانه يصح ان يقال فى نفسى كلام وفى نفس
فلان كلام ومنه قوله تعالى يقولون فى انفسهم قال ولا نظر الى كونه اصليا فيه او فيما يدل عليه
من العبارات او فيهما كيف وان حاصل هذا النزاع ليس الا فى قضية لغوية واطلاقات

لفظية

لفظية ولاحرج فيها بعد فهم المعنى وكذا قال الابيارى فى شرح البرهان المسئلة لغوية محضة والقطع باحدهما لم يثبت عندى واهل العربية مطبقون على اطلاق الكلام على الالفاظ اه (قوله فى انه حقيقة فيماذا) قال شيخنا الشهاب انما ثبتت الالف أى الف ما حشو التركيب ذا مع اسم الاستفهام فليست موصولة نحو عماذا تسأل لكن الاستفهام له الصدر فلم يذكر قبل حقيقة اه (واقول) قال الدمامينى فى شرح التسهيل قد صرح بعض المتأخرين بانها من بين ادوات الاستفهام مخصوصة بجواز عمل ماقبلها فيها وان كلام العرب على ذلك وقد ذكر المصنف يعنى ابن مالك هذه المسئلة فى توضيحه الموضوع للكلام على مشكلات الجامع الصحيح واستشهد عليها بقول عائشة رضى الله عنها فى حديث الافك اقول ماذا وقول بعض الصحابة فكان ماذا فراجعه من هنالك اه (قوله وهو المحدود بما تقدم) قضيته ان اللسانى مخصوص لغة بما تقدم لكن قال غير واحد ان الكلام لغة ما يتكلم به قليلا كان اوكثيرا الا ان يدعى انه بهذا المعنى مجازا او يكون المراد بانه المحدود بما تقدم ان من افراده المحدود بما تقدم او يكون معناه اللغوى قد اختلف فيه (قوله وقالت المعتزلة انه حقيقة فى اللسانى الخ) اقول أى اشتراكا لفظيا كما هو المتبادر من الاشتراك وكما هو صريح تقرير الشارح كقوله بين اللسانى والنفسانى وقوله اوفى احد معنييه الحقيقيين ولم يتعرض للاشتراك المعنوى وكانه لبعد القدر المشترك بينهما والتكلف فى تحقيقه كان يجعل احد الامرين من اللسانى والنفسانى وقد ذكره غيره بل رجحه الكمال بن الهمام فى المسايرة حيث قال مانصه ثم لاشك فى اطلاق الكلام على من قام به الحروف لغة اما مجازا واما حقيقة وهو أى انه حقيقة أقرب لان المتبادر من تكلم زيد ونحوه لغة هو تلفظه فيكون مشتركا لفظيا او معنويا مشككا بناء على ان الكلام مطلقا اعم من اللفظى والنفسى وهو أى كونه مشتركا معنويا الاوجه اه أى لان الاصل وحدة الوضع وكون الاطلاق حقيقيا (قوله وقال الاشعرى مرة فى النفسانى) قال الكورانى والنون فى النفسانى زائدة فى النسبة على غير قياس كالصنعانى ونحوه وماقيل انه للتعظيم يأباه المقام اه واقول اراد بماقيل قول المحقق المحلى والنفسانى منسوب الى النفس بزيادة الف ونون للدلالة على العظمة كما فى قولهم شعرانى فى العظيم الشعر اه ودعواه انه يأباه المقام دعوى بلا مستند فلا يعبأ بها وأى جهة لاباء المقام الذى هو مقام بيان حقيقة الكلام وان حقيقته المعنى القائم بالنفس او المركب المخصوص او هو مشترك بينهما للدلالة على عظمة المعنى بزيادة الالف والنون فى نسبته الى النفس مع اتصافه بالعظمة فى الواقع على ان التمسك بإباء المقام لو سلم انما يصح لو كان توجيه الزيادة لاجل المقام وليس كذلك بل المقصود توجيه الزيادة فى هذه النسبة فى نفسها مع قطع النظر عن المقام ضرورة وضع هذه النسبة قبل هذا المقام ومع قطع النظر عنه وان استعملت بعد فيه وكانه توهم ان غرض المحقق بيان نكتة استعمال هذه النسبة فى هذا المقام وهو فاسد (قوله قال الاخطل الخ) اعترض الاستدلال بذلك لانه ليس فى قوله وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ما يوجب ان اسم الكلام عندهم مجاز فى اللفظى اذ اللفظى يتبادر عند اطلاق الكلام ولانه لا يلزم من كون اللفظى دليلا على النفسى أن يكون اطلاق الكلام على اللفظى مجازا (قوله فيتبادر الى الاذهان) قال شيخنا الشهاب فهل نقول هو حينئذ

والاختلاف فى انه حقيقة فيماذا قال حاكياله (وقالت المعتزلة انه) أى الكلام (حقيقة فى اللسانى) وهو المحدود بما تقدم لتبادره الى الاذهان دون النفسانى الذى أثبته الاشاعرة دون المعتزلة (وقال الاشعرى مرة) انه حقيقة (فى النفسانى) وهو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بما صدقات اللسانى مجاز فى اللسانى (وهو المختار) قال الاخطل
ان الكلام لفى الفؤاد وانما * جعل اللسان على الفؤاد دليلا
(ومرة) انه (مشترك) بين اللسانى والنفسانى لان الاصل فى الاطلاق الحقيقة قال الامام الرازى وعليه المحققون منا ويجاب على القوانين عن تبادر اللسانى بانه قد يكثر استعمال اللفظ فى معناه المجازى أو فى أحد معنييه الحقيقيين فيتبادر الى الاذهان والنفسانى منسوب الى النفس بزيادة ألف ونون للدلالة على العظمة كما فى قولهم شعرانى لعظيم الشعر

حقيقة عرفيته فى اللسانى لان التبادر علامة الحقيقة لا مانع من ذلك وان كان فى الاصل حقيقة
فى النفسانى اومشتركا اه (واقول) مما يدفع استدلاله بان التبادر علامة الحقيقة وان كان هو
نصهم ان الشارح فرع التبادر على كثرة الاستعمال فى المعنى المجازى اواحد المعنيين
الحقيقيين فمثل هذا التبادر لا يدل على الحقيقة ومن ثم قال شيخ الاسلام حاصله أى جواب
الشارح ان مطلق التبادر ليس علامة للحقيقة بل علامتها التبادر الحاصل بالصيغة والا
لانتقض بالحاصل بكثرة الاستعمال لانه وجد فى المجاز مع انه ليس بحقيقة وفى احد المعنيين
الحقيقيين مع ان الحقيقة فيه لم تعرف به بل بالحاصل بالصيغة اه فليتامل (قوله لان بحثه
فى ذلك) فيه امران * الاول قال شيخنا الشهاب هذا يشبه تعليل الشئ بنفسه لان تكلم الاصولى
هو بحثه اه واقول جوابه انا لا نسلم ان المراد بتكلمه بحثه الذى هو اثبات المحمولات
للموضوعات بل المراد به ارادته بلفظ الكلام والمعنى وانما يريد الاصولى بلفظ الكلام اللسانى
أى انما يطلق لفظ الكلام لارادة اللسانى لان بحثه عنه أى لان غرضه اثبات محمولاته وهذا
معنى حسن قريب ولو سلم فالمعنى وانما يتكلم الاصولى فى ذلك أى يبحث عن اللسانى بالفعل
لان بحثه انما هو عنه بحسب الغرض وحاصله انما يقع بحثه عن اللسانى لان البحث عنه هو
غرضه وليس فى هذا تعليل الشئ بنفسه ولا ما يشبهه * والثانى ان بحثه لا ينحصر فى ذلك لانه يبحث
عن الادلة الشرعية وهى لا تنحصر فى الالفاظ لان منها الاجماع والقياس ونحوهما وهذه
ليست الفاظا ويجاب بان المراد ان بحثه بالنسبة للكلام اللسانى والنفسانى عن الكلام اللسانى
لا عن النفسانى كما اشار اليه بقوله لا فى المعنى النفسى والحاصل ان المراد انه فيما فيه كلام
لسانى ونفسانى انما يبحث عن اللسانى فلا ينافى انه يبحث فى غير ذلك عن المعانى كالاجماع
والقياس فتامل (قوله فان أفاد بالوضع طلبا فطلب ذكر الماهية استفهام الخ) تكلم عليه
الكورانى ثم قال هذا شرح كلام المصنف وفيه بحث لان حصر الاستفهام فى طلب ذكر الماهية
غير سديد لان حقيقة الاستفهام استعلام ما فى ضمير المخاطب فقد يكون المراد من السؤال
بيان الحال نحو كيف زيد أى على أى حال او التصديق نحو هل الحركة الموجودة دائمة ولان
تخصيص الانشاء بما لا يدل بالوضع على طلب ولا يحتمل الصدق والكذب خلاف المشهور بل
نسب الى بعض المنطقيين والمشهور ان الانشاء قسيم الخبر اه (واقول) يمكن ان يجاب بان
الحال من جملة الماهيات اذ لا وجه لتخصيصها بغير الاحوال فيصدق على طلب ذكرها طلب
ذكر الماهية كما يصدق على نحو من ذا ازيد أم عمرو وطلب ذكر ماهية المشار اليه أى المراد
منه بعينه وكذا على نحو هل استغنى زيد لان الاستغناء من جملة الماهيات والمطلوب ذكره
وطلب ذكر الماهية أعم من طلبها للتصور أو للتصديق ولهذا قال فى المطول فى باب الانشاء
وهو أى الاستفهام طلب حصول صورة الشئ فى الذهن فان كان تلك الصورة وقوع نسبة
بين الشيئين أو لا وقوعها فحصولها هو التصديق والا فهو التصور انتهى ثم رأيت الكمال قال
قد يقال تعريف الاستفهام بانه اللفظ المفيد لطلب ذكر الماهية كما يؤخذ من هذا التقسيم
غير جامع لان الاستفهام كما يفيد طلب ذكر الماهية قد يفيد طلب تعيين فرد من افرادها نحو
من ذا ازيد ام عمرو وقد يفيد طلب بيان وصف من اوصافها نحو هل استغنى زيد وهل أحد

(وانما يتكلم الاصولى فى
اللسانى) لان بحثه فى ذلك
لا فى المعنى النفسى (فان أفاد)
أى ما صدق اللسانى (بالوضع
طلبا فطلب ذكر الماهية) أى
اللفظ المفيد لطلب ذلك
(استفهام) نحو ما هذا (و)
طلب (تحصيلها او تحصيل
الكف عنها)

الزرع ويمكن ان يجاب بحمل طلب ذكر الماهية على مايعم ذكرها صفة وموصوفة ومع تعيين وتشخيص لبعض افرادها ودون ذلك فيكون التعريف جامعا وان كان فيه ابهام بالنسبة الى أقسام المستفهم عنه انتهى واياك ان تظن اتحاد جوابنامع جوابه واما مخالفة المشهور فيما يرجع لمجرد الاصطلاح فامر هين جدا واقتصاره على نسبته لبعض المنطقيين فيه قصور ولهذا قال السيوطى الحذاق من النحاة وغيرهم واهل البيان قاطبة على انحصاره أى الكلام فى الخبر والانشاء وقال كثيرون أقسامه ثلاثة خبر وطلب وانشاء اهـ (قوله أى اللفظ المفيد لطلب ذلك) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب انما حوله لذلك اقول المتن الآتى والا فالا يحتمل الصدق الخ فانه باعتبار اللفظ ولولا هذا لصح التقسيم هنا للمفاد باللسانى من غير حاجة الى تأويل اهـ * والثانى انه يخرج منه ان الاستفهام اسم للكلام المفيد لطلب ماذكر لانه جعل الاستفهام من اقسام الكلام اللسانى وكذا يقال فى بقية الاقسام وهذا لا ينافى اطلاق الاستفهام بمعنى آخر كطلب الفهم (قوله وتحصيلها أو تحصيل الكف عنها أمر ونهى) اقول يدخل فيه نحو فهمنى كذا لان فيه طلب تحصيل ماهية التفهيم لاذكرها فهو داخل فى تعريف الامر خارج عن تعريف الاستفهام وكذا نحو اذكر لى ماهية كذا لان فيه أيضا طلب تحصيل ماهية ذكر كذا لامجرد ذكر ماهية كذا ثم يرد عليه نحو اكفف فانه امر ويصدق عليه حد النهى وهو طلب تحصيل الكف عنها دون حد الامر وهو طلب تحصيلها فلا يكون حد الامر جامعا ولا حد النهى مانعا ونحو يازيد فانه يفيد طلب تحصيل الماهية لانه صيغة نداء وقد فسروه بطلب الاقبال فهو طلب تحصيل ماهية الاقبال مع انه ليس بامر ولانهى ويجاب عن الاول بان الحدود الضمنية كالمستفاد من التقسيم لا يتوجه عليها المؤاخذة بمثل ذلك وعن الثانى بانهم تسمحوا فى تفسير النداء بطلب الاقبال وانما طلب الاقبال لازم معناه ولهذا قال شيخنا الشريف فى شرح الغرة المنطقية ما لفظه فانه أى النداء وضع لتنبيه المخاطب لئلا يفوته حرف ويلزم منه طلب الاقبال اهـ (قوله وسائل أى دون المطلوب منه رتبة) اقول هذا لا يقتضى ان السؤال من الله نحو اغفر لى امر حقيقة كيف وهو اقتضاء الفعل اقتضاء جازما ولا يظهر تحقق قيد الجزم فى حقه تعالى وخصوصا ان لاحظنا ان التوعد بالعذاب من خاصية الجزم على ما تقدم فى محله بل يكفى صدق هذا بالنسبة للخلق لكن يبقى الكلام فى ان السؤال منه تعالى بلفظ الامر كاغفر لى من أى الاقسام المذكورة فان خرج عنها كان هذا التقسيم غير حاصر فليتامل (قوله تنبيه وانشاء) قال شيخنا الشهاب ان قوله وانشاء عطف تفسير (واقول) هذا لا معنى له مع قول الشارح أى يسمى بكل من هذين الاسمين وذكر غيره توجيه التسمية بكل منهما بانك نبهت به على مقصودك وانشأته أى ابتكرته من غير ان يكون موجودا فى الخارج اهـ (قوله ام افاد طلبا باللازم كالتمنى والترجى) قال شيخنا الشهاب فيه بحث من جهة التمنى واما الترجى فقد مشى فى المطول على انه لا طلب فيه وانما هو ارتقاب شئ لا وثوق بحصوله اهـ واقول اختلفوا فى التمنى فمنهم من قال انه طلب المتمنى ومنهم من قال انه حالة نفسانية يلزمها الطلب فما ذكره الشارح كالمصنف احد القولين فما معنى البحث فليتامل (قوله ومحتملهما الخبر) أقول يخرج منه ان الخبر

اى اللفظ المفيد لطلب ذلك (امر ونهى) نحو قم ولا تقعد (و) لو كان طلب تحصيل ماذكر (من ملتمس) اى مساو للمطلوب منه رتبة (وسائل) أى دون المطلوب منه رتبة فان اللفظ المفيد لذلك منهما يسمى امرا ونهيا وقيل لا بل يسمى من الاول التماسا ومن الثانى سؤالا واشار المصنف الى هذا الخلاف بقوله ولو (والا) أى وان لم يفد بالوضع طلبا (فما لا يحتمل) منه (الصدق والكذب) فيما دل عليه (تنبيه وانشاء) أى يسمى بكل من هذين الاسمين سواء لم يفد طلبا نحو انت طالق ام افاد طلبا باللازم كالتمنى والترجى نحو ليت الشباب يعود لعل الله يعفو عنى (ومحتملهما) أى الصدق

ما يحتمل الصدق والكذب او نقول كلام او مركب يحتمل الصدق والكذب وقد اعترض على هذا التعريف بانه يستلزم الدور اذ الصدق معرف بمطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب بعدم مطابقة نسبته للواقع واجيب بوجوه منها ان الخبر الاصطلاحي معرف بالصدق والكذب اللغويين والصدق والكذب الاصطلاحيين بالخبر اللغوى ومنها ان هذا انما يرد على من فسر الصدق والكذب بما ذكر اما لو فسر بمطابقة النسبة الايقاعية او الانتزاعية للواقع وعدم مطابقتها للواقع فلا دور (قوله من حيث هو) أى بمجرد النظر الى مفهومه اى بمجرد أن يلاحظ انه ايجاب شئ على شئ او سلب شئ عن شئ بل نسبة شئ الى شئ مع قطع النظر عن اللافظ والقرائن الحالية والمقالية بل عن خصوصية الخبر كذا عبر بعضهم (قوله وابى قوم تعريفه) أى الخبر فى الفوائد الغياثية وشرحها لشيخنا الشريف ما ينبغى ايراده هنا لحسن تلخيصه وايضاحه المقام قال فالخبر تصوره أى تعقل المفهوم الذى وضع اللفظ له من حيث هو ضرورى لا يحتاج الى نظر وفكر ولم يرد ان فهم المعنى من اللفظ أو تصوره من حيث انه معناه ضرورى كذا حققه العلامة ولا يتوجه حينئذ انه مما يتبدل بتبدل الاصطلاح فلا يوصف بالضرورة فان الحكم على ذات المعنى المقرر وضروريته فى المذهب الاصح قيل اذا عرف شئ بالبداهة فبداهته بديهية لانا اذا التفتنا الى حصوله نعرف انه بغير نظر فلا وجه لاختلاف المتحيرين ولا الاستدلال وكذا كل كسبى أجيب بأنا لا نسلم معرفة طريق الحصول فانا نجد صورا لا ندرى كيف حصلت وذلك لان النفس قد تحصل علوما لا تلتفت الى كيفية ضبط حصولها حتى اذا اختلطت وطالت المدة التبس عليها فى بعضها كيفية الحصول واحتج من قال بنظرية الخبر بانه لو كان بديهيا لما اشتغل العلماء بتعريفه قيل لانه ضائع وقيل لان المعرف هو الموصل بطريق النظر فلا يكون المعرف الا نظريا ويمكن الجواب بوجهين * الاول ان الشئ قد يكون بديهى الكنه نظريا من وجه فيعرف تعريفا حقيقيا بالوجه النظرى من غير محذور فيجوز أن يكون تعريف الخبر تعريفا بوجوه نظرية مع بداهة الكنه وما توهم من ان الامر الاعتبارى لا وجه له لا وجه له * الثانى ان البديهى ما لا يحتاج الى نظر لا ما لا يمكن حصوله منه فلم لا يجوز أن يحصل بديهى خفى من نظر بحد أو رسم فله طريقان يختار المعرف أحدهما تعليما وأجاب المصنف بان تعريفه ليس تعريفا حقيقيا يراد به تحصيل مجهول ليلزم ما ذكر بل هو بديهى وتعريفاته (تنبيهات) يراد بها الالتفات الى ما علم لصدق بانه المراد بلفظ الخبر فتكون تعريفات لفظية لا تنافى البداهة وكذا الطلب ضرورى أى تصوره على الاصح باقسامه أى مع الاقسام الخمسة الآتية من الامر والنهى والاستفهام والتمنى والنداء اه بتلخيص واختصار كبير لمهمات ونفائس ثم استدل على بداهة الطلب والخبر بان كلا من أهل التمييز بلا احتياج الى نظر يميز بين الخبر والطلب باقسامه فيعرف ان كلا منهما نوع مغاير للآخر ويورد كلا فى موضعه ويجيب عنه بما يطابقه حتى الصبيان المميزين ومن لا يتأتى منه النظر كالبله (قوله كالعلم والوجود والعدم) قد ذكر المصنف فى المقدمات الخلاف فى ان العلم ضرورى أو نظرى وفى المواقف وشرحه قيل انه أى الوجود بديهى تصوره فلا يجوز حينئذ أن يعرف الا تعريفا لفظيا وقيل هو كسبى فلا بد حينئذ من تعريفه وقيل لا يتصور أصلا

والصدق والكذب من حيث هو (الخبر) وقد يقطع بصدقه اوكذبه لامور خارجية عنه كما سياتى (وابى قوم تعريفه) كالعلم والوجود والعدم) أى كما أبوا تعريف ما ذكر قيل لان كلا من الاربعة ضرورى فلا حاجة الى تعريفه وقيل لعسر تعريفه

(وقد يقال الانشاء ما) أى كلام (يحصل مدلوله فى الخارج بالكلام)

لابداهة ولا كسبا والمختار أنه بديهى والمنكرله أى لكون الوجود بديهيا فرقتان الاولى
من يدعى انه كسبى يحتاج الى معرف الثانية من يدعى انه لا يتصور الوجود أصلا
لابداهة ولا كسبا بل هو ممتنع التصور وبسط حجج الفرق الثلاث ثم قال ثم من قال بانه أى
الوجود يعرف حقيقة لكونه كسبيا عنده ذكر فيه عبارات الاولى أنه أى الموجود هو الثابت
العين والمعدوم هو المنفى العين وفائدة لفظة العين التنبيه على انه هو الموجود فى نفسه والمعدوم
فى نفسه لا الموجود لغيره والمعدوم عن غيره ولا ما هو أعم منهما * الثانية أنه المنقسم الى فاعل
ومنفعل أى مؤثر ومتأثر أو المنقسم الى حادث وقديم والمعدوم ما لا يكون كذلك * الثالثة انه
ما يعلم ويخبر عنه أى يصح أن يعلم ويخبر عنه والمعدوم ما لا يصح أن يكون كذلك فهذه العبارات
تعريفات للموجود ويعلم منها تعريفات الوجود فيقال الوجود ثبوت العين أو ما به ينقسم الشئ
الى فاعل ومنفعل أو الى حادث وقديم أو ما به يصح أن يعلم الشئ ويخبر عنه وكله أى كل ما ذكره
هذا القائل تعريف للشئ بالاخفى كما لا يخفى فان الجمهور يعرفون معنى الوجود والموجود ولا
يعرفون شيأ مما ذكر فى هذه العبارات وأيضا الثابت يرادف الموجود والثبوت الوجود فلا
يصح تعريفه به تعريفا حقيقيا والفاعل موجود له أثر فى الغير والمنفعل موجود فيه أثر من
الغير والقديم موجود لا أول له والحادث هنا موجود له أول فلا يصح أخذ شئ منها فى تعريف
الموجود وصحة العلم والاخبار امكان وجودهما فالتعريف بهما أيضا دورى انتهى (قوله
وقد يقال الانشاء ما يحصل مدلوله فى الخارج بالكلام والخبر خلافه الخ) اعلم ان معنى الخبر
والانشاء بالمعنى الشامل لجميع ما عدا الخبر والتمييز بينهما مما دق واحتاج الى الايضاح وقد
لخص ذلك محققا شيخنا الشريف فى شرح الفوائد حيث قال رحمه الله تعالى اعلم ان كل أمرين
بينهما فى حد ذاتهما مع قطع النظر عن اعتبار معتبر حالة اما بالثبوت أو الانتفاء ضرورة
استحالة ارتفاع النقيضين والخبر دال وضعا على صورة ذهنية على وجه الاذعان تحكى تلك
الحال الواقعية وتبينها والحكاية تدل على المحكى دلالة غير قطعية فالخبر يدل عليه أيضا
ويجوز تخلفه عن كلا مدلوليه ثم ان كان الطرفان على ما حكى ويفهم من تلك الصورة المعبرة
بالايقاع أو الانتزاع فبالضرورة تكون الصورة موافقة للحالة الواقعية فى الكيفية وموافقة
الحكاية للمحكى فهما ثبوتيان أو سلبيان وان لم يكونا كذلك فهى مخالفة للحالة فى الكيفية
فالصدق مطابقة الحكم بمعنى الايقاع والانتزاع لما فى الواقع فى الكيفية والكذب مخالفته
اياه فيها ولك أن تقول الحالة المحكية المعبرة بالوقوع واللاوقوع من حيث انها مدركة مفهومة
من اللفظ ان طابقت فى الكيفية ما فى الواقع لذاته مع قطع النظر عن كونها مدركة فصدق
والا فكذب والتغاير الاعتبارى كاف فى المطابقة وبه اعترف المحقق فى الاصول الا أن فيه
تكلفا فظهر صحة حمل الحكم على الايقاع والوقوع انتهى وفيه تصريح بان المراد بالصورة
الذهنية هو الايقاع والانتزاع وأنها مدلول الخبر وهذا أعنى انها مدلول الخبر موافق لقول
المصنف ومدلول الخبر الحكم بالنسبة وأن المطابقة معتبرة بين الحكم وبين الوقوع أو اللاوقوع
سواء اريد بالحكم الايقاع والانتزاع أو الوقوع واللاوقوع وأن التغاير بين المتطابقين حقيقى
على الاول اعتبارى على الثانى والمراد بالموافقة فى الكيفية التى ذكرها الموافقة فى الثبوت

أو السلب فان الايقاع يوافق الوقوع فى الثبوت لان الايقاع ادراك الوقوع وهو ثبوتى كالوقوع ثم قال فان قلت اضرب مثلا يدل على ثبوت نسبة الطلب أيضا فان تحققت كان صدقا والا فكذبا قلت هو موضوع لنسبة الطلب لا لما يبين ثبوتها ليدل على الثبوت بالذات الا انه يستلزم خبرا وهو ان الضرب مطلوب فيدل على نسبة تحتمل المطابقة لا انه بالذات يدل على صورة تحكى ثبوت نسبته فافهم انتهى وحاصل الجواب ان الخبر موضوع لصورة تبين ثبوت النسبة وتحكى ذلك والانشاء موضوع لنفس تلك النسبة ثم قال وقد يقال لنسبة الانشاء خارج تطابقه أولا الا انه لم يقصد منه المطابقة بينهما وجودا أو عدما ولا يلتفت اليها فتأمل انتهى وهو اشارة الى نقل جواب آخر وفرق آخر بين الخبر والانشاء وممن ذكر هذا شيخ الاسلام الهروى حفيد المولى التفتازانى فى حواشيه على المختصر حيث قال مانصه لا يقال قد يكون لبعض الانشاء خارج يطابقه نحو أزيد قائم بل يكون ذلك فى جميع الانشاآت لان النسبة بين كل أمرين فى الواقع اما ثبوتية أو سلبية على طريق الحصر العقلى لانا نقول المقصود أى فى الخبر خارج تقصد مطابقته فان طابق فصادق والا فكاذب ثم قال فى قول المختصر اما أن تكون نسبته أى الكلام بحيث تحصل من اللفظ ويكون اللفظ موجدا لها من غير قصد الى كونه دالا على نسبة حاصلة فى الواقع بين الشيئين وهو الانشاء مانصه وذلك لانه اذا قال المتكلم اضرب يتصف بطلب الضرب ويعد طالبا له عرفا بمجرد التلفظ بهذا اللفظ (أقول) تحقيق الفرق بين الخبر والانشاء ما أشير اليه من ان الخبر تقصد فيه مطابقة النسبة المفهومة للخارج بخلاف الانشاء والاشكل من الامر والنهى يدل على نوع طلب مخصوص فاذا لم يكن فى نفس المتكلم هذا النوع بل ما يقابله يلزم أن يكون كاذبا وان كان كذلك يكون صادقا لكنهم اعتبروا الصدق والكذب باعتبار مطابقة النسبة المفهومة للخارج وعدمها فتأمل انتهى اذا تقرر ذلك فيمكن أن يحمل كلام المصنف والشارح على ما حققه شيخنا فقول المصنف الانشاء ما يحصل مدلوله فى الخارج بالكلام أى لا مدلوله حكاية للنسبة الواقعية بين طرفيه فقوله اضرب مدلوله نسبة طلب الضرب لا ما هو حكاية لها وقول الشارح وطلب القيام يحصل به لا بغيره أى هو المقصود به لا بغيره أى على وجه أن يكون مدلوله ما هو حكاية عنه فلا ينافى أنه يتحقق بدونه وقوله أى ما يحصل مدلوله فى الخارج بغيره يحمل على أن المراد بمدلوله مضمونه الذى هو وقوع النسبة الحكمية على ما أشار اليه بعد على أن يكون مدلوله الحقيقى المقصود به حكاية ذلك المضمون وقول المصنف أى ماله خارج صدق أو كذب أى ما يكون مدلوله حكاية لنسبته الواقعية بين طرفيه وينبغى أن يراد بالخارج الخارج عن اعتبار المعتبر حتى يشمل الذهنيات وقول الشارح أى مضمونه من قيام زيد أى من وقوع قيامه وكلامه يفهم ما تقدم نقله فى كلام شيخنا عن المحقق فى الاصول من أن المطابقة بين الوقوع أو اللاوقوع من حيث كونه مفهوما من اللفظ وبين ذلك باعتبار الواقع وقطع النظر عن كونه مفهوما من اللفظ فليتأمل (قوله نحو أنت طالق وقم) فيه اشارة الى ان الانشاء على هذا القول المذكور بقوله وقد يقال شامل لما يفيد طلبا بالوضع أيضا فهو أعم منه على الاول كما سيصرح به الشارح فالقسمة على هذا القول ثنائية وعلى ما قبله ثلاثية (قوله من ايقاع الطلاق الخ) قال شيخنا

نحو أنت طالق وقم فان مدلوله من ايقاع الطلاق وطلب القيام يحصل به لا بغيره وقوله بالكلام من اقامة الظاهر مقام المضمر للايضاح فالانشاء بهذا المعنى أعم منه بالمعنى الاول لشموله ما قبل الاول

معه

(والخبر خلافه) أى ما يحصل مدلوله فى الخارج بغيره (أى ماله خارج صدق أو كذب) نحو قام زيد فان مدلوله أى مضمونه من قيام زيد يحصل بغيره وهو محتمل لان يكون واقعا فى الخارج فيكون هو صدقا وغير واقع فيكون هو كذبا (ولا مخرج له) أى للخبر من حيث مضمونه (عنهما) أى عن الصدق والكذب (لانه اما مطابق للخارج) فالصدق (أولا) فالكذب (وقيل بالواسطة) بين الصدق والكذب (فالجاحظ) قال الخبر (اما مطابق) للخارج (مع الاعتقاد) أى اعتقاد المخبر المطابقة (ونفيه) أى نفى اعتقادها بان اعتقد عدمها أولم يعتقد شيأ (أولا مطابق) للخارج (مع الاعتقاد) أى اعتقاد المخبر عدم المطابقة (ونفيه) أى نفى اعتقاد عدمها بان اعتقدها أولم يعتقد شيأ (فالثانى) أى ما انتفى فيه الاعتقاد المذكور الصادق بصورتين (فيهما) أى فى المطابق وغير المطابق وذلك أربع صور (واسطة) بين الصدق والكذب والاول وهو ما معه الاعتقاد المذكور فى المطابق الصدق وفى غير المطابق الكذب (وغيره) أى غير الجاحظ قال (الصدق المطابقة) أى صدق الخبر مطابقته (لاعتقاد المخبر طابق) اعتقاده (الخارج أولا وكذبه عدمها) اى عدم المطابقة لاعتقاد المخبر طابق اعتقاده الخارج أولا

الشهاب هو موافق لما يأتى فى جانب الخبر من ان مدلوله الحكم بالنسبة لا ثبوتها (قوله أى ما يحصل مدلوله فى الخارج بغيره) تفسير للخلاف لا للضمير المضاف اليه قال شيخنا فسر الشارح الخلاف بحقيقته وفسره المصنف بلازمه انتهى (قوله أى ماله خارج صدق أو كذب) ما خبر مبتدا محذوف والتقدير أى الخبر ماله خارج الخ وجملة له خارج صفة ما وقوله صدق أو كذب صفة ثانية هذا مقتضى شرح الشارح وقوله فيكون هو أى قام زيد صدقا الخ وظاهر عبارة المصنف كالعضد أنه يسمى بالصدق والكذب من غير تاويلهما بالصادق والكاذب أو بذى الصدق وذى الكذب وعلى هذا فقوله ولا يخرج عنهما معناه عن الخبر الصدق والخبر الكذب ويحتمل انه بالتاويل وبه يشعر تعبير الشارح بصادقا وكاذبا وهو المناسب لقوله الآتى وغيره الصدق الخ وبما تقرر من ان قوله صدق أو كذب صفة ثانية لما يسقط ما قد يتوهم من ان قول المصنف أى ماله خارج غير مانع لان للانشاء أيضا خارجا غير أنه لا تقصد مطابقته على ما تقدم وذلك لانه وان كان كذلك لكنه خارج عن هذا التعريف بالصفة الثانية التى هى قوله صدق أو كذب (قوله فان مدلوله أى مضمونه من قيام زيد الخ) انما فسر المدلول بالمضمون الذى هو النسبة لا بالحكم الذى هو المدلول حقيقة على ما سيأتى لان النسبة هى التى تحصل بغيره بخلاف الحكم فانه لا يحصل الا به (قوله ولا مخرج له) أى ولا خروج له فهو مصدر وقوله من حيث مضمونه أى الذى هو النسبة لا من حيث مدلوله الذى هو الحكم على ما سيأتى وقوله لانه أى الخبر من حيث مضمونه وهذا ظاهر فيما تقدم عن المحقق فى الاصول ويوافقه ظاهر قول المصنف الآتى ومورد الصدق والكذب النسبة التى تضمنها ليس غير كقائم فى زيد بن عمرو قائم وان أمكن تاويله بما يوافق ما تقدم عن تحقيق شيخنا وقوله فالصدق أى فهو الخبر الصدق وليس المعنى فالمطابقة هى الصدق لما تقدم من ان الصدق والكذب فى عبارة المصنف وصفان لنفس الكلام (قوله فالثانى الى قوله وذلك أربع صور واسطة) قال شيخنا الشريف وما توهم من صورتين أخريين يعنى انتفاء المطابقة والاعتقاد معا وانتفاء اللامطابقة والاعتقاد معا ففاسد لدخول الاول فى غير المطابق والثانى فى المطابق انتهى ثم أورد بحثا ههنا وهو أن اذعان مضمون الخبر واعتقاده أى الايقاع غير الاذعان بان الخبر مطابق للواقع بمعنى الموافقة فى الكيفية ونحوها على ما مر ضرورة اختلاف الطرفين ويجوز حصول الاول من غير التفات الى الثانى وان كان يحصل بادنى توجه كما صرحوا به وحينئذ ترتقى الصور لجواز أن يكون كل منهما مع اعتقاد الحكم أو اعتقاد عدمه والغفلة عن المطابقة فتدبر وهى وان أمكن ادراجها فيما لا اعتقاد معه بان يراد عدم اعتقاد المطابقة واللامطابقة لكن فيه مع البعد أن المقصود تفصيل الصور المحتملة لا ادراج بعض فى آخر والا فيمكن ارجاع الصور الى أربع هى المطابقة مع اعتقادها وعدم اعتقادها واللامطابقة كذلك انتهى (قوله والاول وهو ما معه الاعتقاد المذكور فى المطابق الصدق) أى الخبر الصدق فالصدق الذى هو وصف الخبر مطابقته للخارج مع اعتقاد المخبر المطابقة وما قيل من ان مفهوم الصدق بهذا المعنى عنده مطابقته للواقع والاعتقاد لا المطابقة وأن يعتقد فهو كما قال شيخنا الشريف ممنوع (قوله وغيره الصدق المطابقة الخ) الصدق والكذب فى هذا القول عبارتان عن وصف الخبر وفيما قبله عبارتان عن

نفس الخبر الموصوف كما هو ظاهر مع التأمل فى عبارة المصنف فليتأمل (قوله فالساذج واسطة) قال شيخنا الشهاب اعترض بان الشك من قبيل التصورات كما هو رأى المحققين فليس من الخبر انتهى (وأقول) صرح فى المطول أولا بما يفيد انتفاء الواسطة على هذا القول ثم ذكر فى أثناء تقريره مانصه وأما المشكوك فلا يتحقق فيه الاعتقاد لان الشك عبارة عن تساوى الطرفين والتردد فيهما من غير ترجيح فلا يكون صادقا ولا كاذبا وتثبت الواسطة اللهم الا أن يقال اذا انتفى الاعتقاد تحقق عدم المطابقة للاعتقاد فيكون كاذبا لا يقال المشكوك ليس بخبر ليكون صادقا أو كاذبا لانه لا حكم فيه ولا تصديق بل هو مجرد تصور كما صرح به أرباب المعقول لانا نقول لا حكم ولا تصديق للشاك بمعنى أنه لم يدرك وقوع النسبة أو لا وقوعها وذهنه لم يحكم بشئ من النفى والاثبات لكنه اذا تلفظ بالجملة الخبرية وقال زيد فى الدار مثلا مع الشك فكلامه خبر لا محالة بل اذا تيقن أن زيدا ليس فى الدار وقال زيد فى الدار فكلامه خبر وهذا ظاهر انتهى فقوله لانا نقول الخ رد للاعتراض الذى حكاه شيخنا وسكت عليه وقوله وتثبت الواسطة الخ يشعر بعدم الجزم بنفيها على هذا القول وان صرح أولا بما يفيد نفيها عليه (قوله فمنه كذب وهو مافقد فيه كل منهما سواء صدق فقد اعتقاد المطابقة باعتقاد عدمها أم بعدم اعتقاد شئ) فيه تصريح بان من الكذب على هذا القول مالا اعتقاد فيه أصلا واعترضه الكمال بانه عند الراغب الواسطة كما ينبئ عنه كلامه وكأنه أراد بكلامه المنبئ عما ذكر قوله فيما نقله عنه بل اما أن لا يوصف بصدق ولا كذب كقول المبرسم الذى لا قصد له زيد فى الدار وفى تمسكه بهذا نظر لان فرض هذا انتفاء الاعتقاد ممن لا قصد له وكلام الشارح فى انتفائه عمن له قصد فليتأمل (قوله ومدلول الخبر فى الاثبات الحكم بالنسبة التى تضمنها كقيام زيد فى قام زيد مثلا لا ثبوتها فى الخارج) فيه أمور * أحدها ان المراد مدلول فرد الخبر لا مدلول نفسه والا فمدلول نفسه هو ما تقدم فى قول المصنف والخبر خلافه وتقدم تفسير الشارح الخلاف بما يحصل مدلوله فى الخارج بغيره والمصنف بما له خارج صدق أو كذب * ثانيها قول الشارح فى الاثبات قال شيخنا الشهاب حمله على التقييد به قول المتن الآتى لا ثبوتها انتهى (أقول) وقول المتن الحكم بالنسبة لان مدلوله فى النفى ليس الحكم بالنسبة بل بانتفائها كما سيأتى * ثالثها ان هذه النسبة التى هى متعلق الحكم هى ثبوت المحمول للموضوع كثبوت القيام لزيد فى قولنا قام زيد أو نقول هى ثبوت ربط المحمول بالموضوع كثبوت ربط القيام بزيد فى قولنا قام زيد كما بين ذلك القوم فى كتب المنطق وغيرها وحينئذ فتمثيل الشارح للنسبة بقوله كقيام زيد فى قام زيد مخالف لذلك والمعنى اذ متعلق الحكم بحسب الواقع انما هو ثبوت القيام لا نفس القيام لكن الحامل له قول المصنف هنا لا ثبوتها فانه دل على انه اراد بالنسبة نفس القيام لا ثبوته والا كان المعنى لا ثبوت ثبوت القيام وهو فاسد وقوله فيما يأتى كقائم فى زيد بن عمرو قائم فمثل للنسبة بقائم لا بثبوته ومآل ذلك الى ان المراد بالنسبة المنسوب والوجه أن كلام المصنف فى الموضعين على حذف المضاف أى الحكم بثبوت النسبة وكنسبة قائم أى النسبة التى اشتمل عليها أو كثبوت مدلول قائم وأن الشارح انما قصد المحافظة على ظاهر كلامه لكراهة المخالفة مع ظهور المراد فان السابق الى الفهم من الحكم بالقيام انما هو الحكم بثبوته مع انه كان يمكنه تفسير النسبة بما يوافق ما تقدم وجعل الاضافة فى قوله لا ثبوتها

(فالساذج) بفتح الذال المعجمة وهو ماليس معه اعتقاد (واسطة) بين الصدق والكذب طابق الخارج أولا (والراغب) قال (الصدق المطابقة الخارجية مع الاعتقاد) لها كما قال الجاحظ (فان فقدا) أى المطابقة الخارجية واعتقادها أى مجموعهما بان فقد كل منهما أو أحدهما (فمنه كذب) وهو مافقد فيه كل منهما سواء صدق فقد اعتقاد المطابقة باعتقاد عدمها أم بعدم اعتقاد شئ (و) منه (موصوف بهما) أى بالصدق والكذب (بجهتين) وهو مافقد فيه واحد من المطابقة للخارج واعتقادها يوصف بالصدق من حيث مطابقته للاعتقاد أو للخارج وبالكذب من حيث انتفت فيه المطابقة للخارج أو اعتقادها فهو واسطة بين الصدق والكذب (ومدلول الخبر) فى الاثبات (الحكم بالنسبة) التى تضمنها كقيام زيد فى قام زيد مثلا (لا ثبوتها) فى الخارج (وفاقا للامام) الرازى فى أنه الحكم بها

بيانية أو حمله على الاستخدام فيكون الضمير فيه راجعا للنسبة لا بالمعنى المراد فيما سبق وهو
الثبوت بل بمعنى المنسوب الذى هو متعلق الثبوت * رابعها ان المتبادر من الحكم وهو الذى
يصرح به كلام أهل الميزان ان المراد به الايقاع والايجاب الذى هو التصديق لكن صرح فى
المحصول بخلافه فقال بقى ههنا البحث عن ماهية الحكم فانه لا يجوز أن يكون المراد منه
الاعتقاد لان الانسان قد يخبر عما لا يعتقد فيه البتة ولأن من لا يعتقد ان زيدا فى الدار يمكنه
أن يقول والحالة هذه زيد فى الدار أى ويوافق ذلك ما تقدم فى خبر الشاك عن المطول فى شرح
قوله فالساذج واسطة ولا يجوز أن يكون المراد منه الارادة لان الاخبار قد يكون عن الواجب
والممتنع مع ان الارادة يمتنع تعلقها به فلم يبق الا أن يكون الحكم الذهنى هو أمر مغاير لجنس
الاعتقادات والقصود وذلك هو كلام النفس الذى لا يقول به أحد من غير أصحابنا انتهى وعلى
المتبادر المذكور وشمول الخبر للمشكوك يلزم تخلف مدلول الخبر فيه وحينئذ يتوقف فى قول
الشارح الآتى نعم الاول سالم عن هذا التخلف كما سيأتى * خامسها أن قول الشارح فى الخارج
ينبغى أن يريد به خارج النسبة الذهنية المفهومة من الكلام وهو معنى الواقع ونفس الامر
لا ما يرادف الاعيان والا فالنسبة ليست خارجية الثبوت بهذا المعنى لانها من الامور
الاعتبارية * سادسها ان الكورانى شرح هذه العبارة ثم قال والتحقيق فى هذا المقام هو أن
الخبر مثل زيد قائم اذا صدر عن المتكلم بالقصد يدل على الايقاع وهو الحكم الذى صدر عن
المتكلم ويدل أيضا على الوقوع فكل منهما يسمى حكما فاحتمال الصدق والكذب وصدق الخبر
أو كذبه فى نفس الامر انما هو باعتبار الايقاع لانه المتصف بذلك لا الوقوع وأما باعتبار افادة
المخاطب فالحكم هو الوقوع لانك اذا قلت زيد قائم انما تفيد المخاطب وقوع القيام لا أنك
أوقعت القيام على زيد فانه لا يعد فائدة فان قلت لو دل زيد قائم على الوقوع لم يوجد الكذب
فى خبر قط لامتناع تخلف المدلول عن الدليل قلت دلالة اللفظ على المعنى وضعية لا عقلية فجاز
التخلف لمانع كما فى المجاز ولذلك قال بعض أئمة العربية ان الصدق هو مدلول الخبر والكذب
احتمال عقلى فاذا تأملت هذا ظهر لك ان قول المصنف والا لم يكن شئ من الخبر كذبا ليس بشئ
لان ذلك انما يتم لو كانت الدلالة عقلية انتهى (وأقول) أما قوله فاحتمال الصدق والكذب
وصدق الخبر أو كذبه فى نفس الامر انما هو باعتبار الايقاع لانه المتصف بذلك لا الوقوع فان
أراد فيه بكون صدق الخبر أو كذبه باعتبار الايقاع انه باعتبار مطابقة الايقاع المفهوم من
الكلام للايقاع الثابت فى نفس الامر بمعنى أن الايقاع المفهوم من الكلام ان كان مع قطع
النظر عن فهمه من الكلام متحققا فى الواقع كان مطابقا وكانت تلك المطابقة صدقا وان
كان مع قطع النظر عن فهمه كذلك ليس متحققا فيه لم يكن مطابقا وكان عدم المطابقة كذبا
فقوله لا الوقوع ممنوع بل يجوز أن يكون باعتبار الوقوع بمعنى أن مطابقة الوقوع المفهوم من
الكلام للوقوع الواقعى صدق وعدم مطابقته للوقوع الواقعى بان لا يتحقق الوقوع فى الواقع
كذب وكذا يقال فى اللاوقوع المفهوم من الكلام فطابقته للواقعى بان لا يتحقق الوقوع
صدق وعدم مطابقته له بان يتحقق الوقوع كذب وقد تقدم فى كلام شيخنا الشريف نقل هذا
عن المحقق أى السيد فى الاصول كما يجوز أن يكون باعتبار الايقاع مع الوقوع بمعنى أن

مطابقة الايقاع للوقوع الواقعي بان يكونا ثبوتيين صدق وعدم المطابقة بان لا يتحقق الوقوع
في الواقع كذب وكذا يقال في الانتزاع المفهوم من الكلام فطابقته للاوقوع الواقعي بان
لا يتحقق الوقوع في الواقع كذب وعدم مطابقته بان يتحقق كذب وقد تقدم في كلام شيخنا
ترجيح هذا وان أراد فيه بكون الصدق أو الكذب باعتبار الايقاع أن الصدق مطابقة
الايقاع للوقوع والكذب عدم مطابقته له على ما تبين فلا معنى حينئذ لقوله لا الوقوع بل هو
حينئذ باعتبارهما وأما قوله واما باعتبار افادة المخاطب فالحكم هو الوقوع لانك اذا قلت الخ
فان أراد به اثبات ان مدلول الخبر الوضعي هو الوقوع لا الايقاع فيتوجه عليه انه بتقدير تمام
جميع ما ذكره فيه من المقدمات لا يثبت مطلوبه اذ لا يلزم من كون المقصود افادته للمخاطب هو
الوقوع لا الايقاع أن يكون المدلول هو الوقوع لا الايقاع لجواز أن يكون المدلول هو الايقاع
والمقصود افادته هو الوقوع الذي أفاده الخبر أيضا كما تقدم في كلام شيخنا الشريف أن الخبر
دال وضعا على صورة ذهنية تحكي الوقوع وتبينه وأن الحكاية تدل على المحكي فالخبر دال
عليه أيضا أي بواسطة دلالته على الصورة الذهنية الدالة عليه فان حاصل ذلك أنه موضوع
للايقاع والمقصود به حكاية الوقوع فهو أعني الوقوع هو المقصود بالافادة واياك ان تستنكر
كون المدلول خلاف المقصود بالافادة فان ذلك واقع كما في التعريض والكناية حيث كانت
حقيقة كما تقدم في المقدمات فان المقصود فيهما بالافادة غير مدلولهما كما هو ظاهر لمتامل
معناهما وان أراد به اثبات أن الافادة انما هي باعتبار الوقوع وان لم يكن الوقوع مدلوله الوضعي
فيتوجه عليه ان هذا لا يلاقي مقصوده من رد ما اختاره المصنف من ان مدلوله الوضعي الحكم
بالوقوع لا نفس الوقوع فظهر أن جميع ما ذكره الى ههنا من التحقيق لم يندفع به ما اختاره
المصنف وأما ما أورده بعد هذا من السؤال والجواب ثم قوله فاذا تاملت هذا ظهر لك ان قول
المصنف والا لم يكن شيء من الخبر كذبا ليس بشيء الخ ففيه أمران * الاول ان غاية ما يلزم من ذلك
رد هذا الدليل الخاص لكن بمجرد ذلك لا يوجب رد المدعى لجواز اثباته بطريق آخر كسلامته
من التخلف اللازم للقول الآخر كما أشار اليه المحقق المحلي بقوله نعم الاول الموافق للامام الرازي
سالم عن هذا التخلف وأما دفع شيخ الاسلام كالكمال هذا بانه قد يعارض بما يفوقه وهو أنا
نقطع بان ما نقصده بقولنا زيد قائم ونفهمه منه هو افادة المخاطب ثبوت نسبة القيام لزيد
لا حكمنا بذلك فيرده أن كون ما نقصده ونفهمه هو ما ذكر لا يقتضي انه المدلول الاصلي الوضعي
كما بيناه آنفا بما لا مزيد عليه نعم قد يعارض بان التخلف يوجد أيضا على طريقة المصنف كما في
خبر الشاك لكن ان أريد بالحكم ما تقدم عن المحصول فلا وجود للتخلف على طريقة المصنف
فليتامل * الامر الثاني ان هذا الذي أورده على المصنف واقع في كلام القرافي فانه قال في قول
الامام لو كان مدلول قولنا العالم حادث نفس ثبوت الحدوث للعالم لكان حيث وجد هذا
القول وجد حدوث العالم ما نصه وأما قولكم يلزم حدوث العالم قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك
أن لو كان اللفظ نفس مدلوله فيلزم من وجوده وجوده أو يكون غيره لكن دلالته عليه قطعية
فلا ينفك المدلول عن وجود الدليل أما اذا كان مدلوله الامر الخارجي الذي هو وقوع حدوث
العالم وكانت الدلالة ظنية فيجوز أن يوجد الدليل حينئذ بدون مدلوله انتهى ولا شبهة لعاقل

في اطلاع المصنف عليه اذلا يتصور مخالفته في كلام لا يطلع عليه مع تصريحه بالمخالفة بل نقل أعني المصنف هذا الايراد عن والده وأقره حيث قال في منع الموانع ما نصه نعم رد الشيخ الامام على الامام هذا الدليل مع موافقته اياه على الحكم فقال على قوله مدلول قولنا العالم حادث الحكم بذلك الخ هذه الدعوى صحيحة والاستدلال فاسد أما صحتها فلان مدلول العالم حادث الحكم بحدوثه وذلك الحكم اذا صدر من مبرأ من الخطأ يلزم صحة المخبر به في الخارج فيكون العالم حادثا وأما فساد الاستدلال فلانا لا نقول مدلوله نفس ثبوت الحدوث من مبرأ عن الخطا أو غير مبرأ بل ولو قلنا انه مدلول اللفظ فمدلول اللفظ قد يتخلف عنه فقوله يجب أن لا يكون الكذب خبرا عجيب انتهى وكل هذا ظاهر في انه لم يذكر هذا الدليل في جمع الجوامع للاعتماد عليه في هذا الحكم وكيف يذكره لذلك مع الاطلاع على رده في كلام القرافي ووالده واقرارهما على الايراد وعدم منازعتهما فيه بوجه بل الظاهر أنه موافق لوالده فيما نقله عنه من أنه رد على الامام هذا الدليل مع موافقته على الحكم اذ لو لم يوافقه لما أقره على هذا الكلام بل كان الواجب عليه أن يجيب عن رد والده كما هو عادته في أمثال ذلك بل ذكر قبيل هذا الكلام في منع الموانع ما يصرح بانه لم يذكره للاعتماد عليه فانه نقل اعتراض قوم على قول الامام والالم يكن الكذب خبرا بانه يوهم تحقق الكذب ولا نصفه بالخبرية والواقع على هذا التقدير انتفاء الكذب وان هذا انقلب على الامام وأن صواب العبارة أن نقول والالم يكن الخبر كذبا ثم قال والصواب عبارة الامام والانقلاب على القوم لا عليه أما تقرير عبارته فلان مدلول النسبة لو كان ثبوتها كان الكذب غير خبر لكن اللازم منتف ضرورة أن الكذب أحد قسمي الخبر الذي هو صدق وكذب فالمزوم مثله وبيان الملازمة ان ثبوت النسبة وقوعها في الخارج فلا يكون الاخبار عنه كذبا وهذا واضح وأما تبيين فساد عبارتهم فلان معنى قولنا والالم يكن الخبر كذبا كون كل خبر كذبا وليس كذلك اذ من الخبر صدق كما ان منه كذبا فوضح ان صواب العبارة ماذكره الامام رحمه الله تعالى وأوضح منه في الدلالة على مقصوده عبارة جمع الجوامع حيث يقول والالم يكن شئ من الخبر كذبا فهذا شرح قولنا ومدلول الخبر الخ وهذا من الاماكن التي ذكرنا الدليل فيها في جمع الجوامع والغرض بذكره وقوع الخطا القوم في تقريره كما عرفت فاوردناه على الوجه الذي أورده الامام بعبارة أوضح من عبارته يزول بها عنه الاشكال انتهى فانظر الى قوله والغرض بذكره وقوع الخطا القوم الخ فان فيه تصريحا بانه ليس الغرض الا ذلك وأنه لم يذكره للاعتماد عليه في هذا الحكم و يزيد ذلك تصريحا ما تقدم نقله عن والده واقراره عليه من موافقته الامام على الحكم ومخالفته في الدليل مع ما علم من اعتنائه بمتابعة والده وتقديمه على غيره حتى خالف معه الجمهور في مواضع وأيد به الجمهور في مواضع واذا عرفت اطلاع المصنف على هذا الرد وأنه لم يذكر هذا الدليل للاعتماد عليه بل للغرض الذي بينه كما سمعت كلامه عرفت سقوط تشنيع الكوراني وتشبعه بما ليس له والحامل له على أمثال ذلك هو فرط التعصب البارد الفاسد الكاسد مع عدم اطلاعه على أغراض المصنف وتتبعها وعدم اتقانه مقاصده وبالله المستعان وحيث وصل بنا الكلام الى هذا المقام فاطفئ المصباح فقد طلع الصباح (قوله في انه ثبوتها) قال شيخنا الشهاب وهذا هو الذي عليه المناطقة

(وخلافا للقرافي) في انه ثبوتها (والا) أي وان لم يكن مدلول الخبر الحكم بالنسبة بل كان ثبوتها (لم يكن شئ من الخبر كذبا) اي غير ثابت النسبة في الخارج وقد اتفق العقلاء على ان من الخبر كذبا وأجيب بان كذب الخبر بان لم تثبت نسبته في الخارج ليس مدلولاله حتى ينافي ما جعل مدلوله من ثبوت النسبة غاية الامر أن الخبر الكذب تخلف فيه المدلول عن الدليل لان دلالته وضعية لا عقلية وتقسيم الخبر الى الصدق والكذب باعتبار وجود مدلوله معه وتخلفه عنه

وأهل المعانى والمراد ثبوتها فى الخارج انتهى (قوله نعم الاول الموافق للامام سالم عن هذا التخلف) قال الكمال هذا يشعر بترجيح الشارح له وهو معارض بما هو مقدم عليه من أنا نقطع بان الذى نقصده عند اخبارنا بقولنا زيد قائم هو افادة المخاطب ثبوت نسبة القيام لزيد لا حكمنا بذلك ونقطع بان الذى نفهمه من اخبارنا بان زيدا قائم مثل ذلك وهذا هو الذى نصره فى المطول ورد ما رجحه الامام بانه لو أريد ايقاع النسبة لما كان لانكار الحكم معنى لامتناع أن يقال انه لم يوقع النسبة واعلم ان الامام قائل بان اللفظ موضوع للمعنى الذهنى لا الخارجى كما تقدم ذلك عنه فى الكتاب الاول فقوله هنا ان مدلول الخبر حكم الذهن بالنسبة جار على ذلك المنوال بخلاف المصنف فانه قال بان اللفظ موضوع للمعنى الخارجى فخالف الامام هنالك مع قوله هنا بما قال الامام اه وتبعه شيخ الاسلام فيما قبل قوله واعلم الخ (وأقول) أما قوله وهو معارض بما هو مقدم عليه الخ فقد سبق رد هذه المعارضة بما يعلم منه أنها لا تصلح للمعارضة فضلا عن التقديم على المعارض وأما قوله ورد ما رجحه الامام الى قوله لامتناع ان يقال انه لم يوقع النسبة فيمكن ان يجاب عنه بعد تسليم الامتناع المذكور بانه مع ارادة ايقاع النسبة لا مانع من كون الانكار لما دل عليه ذلك الايقاع من الوقوع أو اللاوقوع اذ لا يجب ان يرجع الانكار لمدلول الخبر بالذات بل يجوز ان يرجع لما هو المقصود بالافادة وهو ما ذكر وكأن المنكر يبين بانكاره متعلق الايقاع انه أعنى الايقاع غير مطابق فليتأمل وأما قوله واعلم الخ فقد أجاب عنه شيخ الاسلام بان ما رجحه المصنف هنا لا يخالف ما رجحه فى الكتاب الاول لان الكلام هنالك فى اسم الجنس النكرة وهنا فى الخبر اه واعلم أنه فى المطول قبل رده ما رجحه الامام أيده بقوله وانه أى الخبر لا يدل على ثبوت المعنى أو انتفائه والا لما صح ضرب زيد الا وقد وجد منه الضرب لئلا يلزم اخلاء اللفظ عن معناه الذى وضع له وحينئذ لا يتحقق الكذب أصلا و يلزم التناقض فى الواقع عند الاخبار بامرين متناقضين اه قال الفنرى قوله وحينئذ لا يتحقق الكذب الظاهر انه بيان لبطلان التالى أعنى قوله ولما صح ضرب زيد الا وقد وجد منه الضرب لا يقال هذا منقوض بانه لو صح لم يكن الايقاع والانتزاع أيضا مدلول الخبر اذ لو كان الايقاع أيضا مدلوله لم يصح ضرب زيد الا وقد وجد من المتكلم الايقاع لئلا يلزم اخلاء اللفظ عن الموضوع له وحينئذ لا يتحقق الكذب لتحقق مدلول الخبر فى الواقع لانا نقول ليس كذب الخبر عند من يقول بان مدلوله الوضعى هو الايقاع مثلا بانتفائه فى الواقع بل بانتفاء النسبة التى يشعر بها ذلك المدلول وان تحقق نفسه فلا محذور اه وقال قبل ذلك فان القائل بكون مدلول الخبر هو الايقاع قائل بان المقصود بالافادة هو الوقوع الذى يدل عليه الايقاع بطريق الاشعار كما صرح به الشريف فى شرح المفتاح اه (وأقول) يمكن ان يؤخذ من ذلك تأييد جوابنا السابق عن رد المطول على ما رجحه الامام بان يقال اذا جاز أن يكون المقصود بالافادة متعلق المدلول لا نفسه فيجوز ان يكون المقصود بالانكار ذلك أيضا ثم قال الفنرى فى قوله و يلزم التناقض فى الواقع وههنا بحث وهو ان المحذور لازم على تقدير كون مدلول الخبر الاثبات أو النفى اذ لما لم يجز اخلاء اللفظ عن معناه الوضعى لزم تحقق النفى والاثبات عند الاخبار بامرين متناقضين فلا يصح سببا للعدول لا يقال لا تناقض بين النفى والاثبات الا ترى انهما يرتفعان عند الجهل

نعم الاول الموافق للامام الرازى سالم عن هذا التخلف

وتقسيم الخبر عليه الى الصدق والكذب باعتبار ماتضمنه من النسبة كما سيأتى ويقاس على الخبر فى الاثبات الخبر فى النفى فيقال مدلوله الحكم بانتفاء النسبة وقيل انتفاؤها وقوله والالم يكن شئ من الخبر كذبا أوضح كما قال من عبارة المحصول لم يكن الكذب خبرا ومن عبارة التحصيل وغيره لم يكن الخبر كذبا (ومورد الصدق والكذب) فى الخبر (النسبة التى تضمنها ليس غير كقائم فى زيد بن عمرو قائم لا بنوة زيد) لعمرو أيضا فقائم المسند الى ضمير زيد مشتمل على نسبة هى قيام زيد وهى مورد الصدق والكذب فى الخبر المذكور لا بنوة زيد لعمرو وفيه أيضا اذ لم يقصد به الاخبار بها (ومن ثم) أى من هنا وهو ان المورد النسبة أى من أجل ذلك (قال) الامام (مالك وبعض اصحابنا الشهادة بتوكيل فلان بن فلان فلانا شهادة بالوكالة) أى التوكيل (فقط) أى دون نسب الموكل ووجه بنائه على ما ذكر ان متعلق الشهادة خبر كما سيأتى (والمذهب) أى الراجح عندنا انها شهادة (بالنسب) للموكل (ضمنا والوكالة) أى التوكيل (أصلا) لتضمن ثبوت التوكيل المقصود اثبوت نسب الموكل لغيبته عن مجلس الحكم * (مسئلة الخبر) بالنظر الى أمور خارجة عنه (اما ٢٦ ت ث مقطوع بكذبه كالمعلوم خلافه ضرورة) مثل قول القائل النقيضان يجتمعان أو يرتفعان (أو استدلالا) نحو قول القائل

البسط والمتناقضان لايجوز ارتفاعهما لانا نقول لاخفاء فى وجود التنافى بينهما واجتماع المتنافيين كاجتماع النقيضين فليتأمل ثم فى قوله للزم التناقض مسامحة لان التناقض لازم البتة والاظهر ان يقول للزم اجتماع النقيضين الخ اه ماذكره الفنرى ويمكن ان يفرق بان اجتماع المتنافيين أخف من اجتماع المتناقضين فمحذوره اسهل بقى أمر آخر وهو انه قد يقال انه على الاول يتخلف المدلول فى خبر الشاك فليتامل (قوله باعتبار ماتضمنه من النسبة) أى لا باعتبار مدلوله وقوله كما سيأتى أى فى قول المصنف ومورد الصدق والكذب الخ (قوله أوضح كما قال من عبارة المحصول) وجه شيخ الاسلام الاوضحية بسلامته من ايهام عبارة المحصول وجود الكذب لا بوصف الخبرية والقصد انتفاؤه وايهام عبارة التحصيل ان كل خبر كذب وليس كذلك انتهى لا يقال ذلك الايهام لا محذور فيه لان وجود الكذب لا بوصف الخبرية واقع فقد صرحوا بانه قد يطلق الصدق على المطابقة والكذب على عدمها فى غير الخبر أيضا كقوله تعالى لقد صدق الله رسوله أيضا وقوله صلى الله عليه وسلم وكذب بطن أخيك وقول الشاعر

وقد كذبتك نفسك فاكذبنها * لما منتك تغريرا قطام

لانا نقول المراد ايهام وجود الكذب فى النسبة الكلامية لا بوصف الخبرية (قوله ومورد الصدق والكذب فى الخبر النسبة التى تضمنها ليس غير كقائم الخ) أى ما يتعلق به المطابقة التى هى الصدق ويتصف بها أو يتعلق به عدم المطابقة الذى هو الكذب ويتصف به هو النسبة أى المفهومة من الكلام بدليل وصفها بقوله التى تضمنها فطابقتها للنسبة الواقعية بان يكونا ثبوتيين أو سلبيين صدق وعدم مطابقتها لها بان يكونا مختلفين كذب فعبارته ظاهرة فيما تقدم عن المحقق فى الاصول من أن المعتبر فى الصدق والكذب مطابقة النسبة الكلامية للنسبة الواقعية لا مطابقة الايقاع أو الانتزاع للنسبة الواقعية والمراد بالنسبة هنا هو الوقوع أو اللاوقوع كما يصرح به كلامهم ويمكن حمل كلام المصنف عليه فقوله كقائم أى كنسبة قائم أى النسبة التى اشتمل عليها وهى ثبوت القيام لزيد (قوله فقائم المسند الى ضمير زيد مشتمل على نسبة هى قيام زيد) يتبادر الى الفهم منه انه اعتبر النسبة التى بين قائم وضميره وفيه نظر لان هذه النسبة لا يصدق عليها النسبة التى تضمنها الخبر لان المفهوم من النسبة التى تضمنها الخبر هى نسبة الخبر التى هى المقصودة بالافادة وقد وصفها بذلك ولانها ليست مقصودة للافادة بل لتصور القيام منسوبا الى زيد فهى مفهومة بالعرض فلا تكون مورد الصدق والكذب بل النسبة فى الجملة الواقعة خبرا كما فى زيد يقوم أبوه ليست مقصودة للافادة فان تلك الجملة لتعيين المحكوم به وتصوره والنسبة تابعة فينبغى ان لا يكون قوله المسند الى ضمير زيد اشارة الى حمل النسبة التى هى المورد على النسبة التى بين قائم وضميره بل اشارة الى أن اسناده الى ضمير زيد دليل على نسبته الى زيد فليتامل (قوله مشتمل على نسبة) اى مستلزم لها وقوله هى قيام زيد أى وقوع قيام زيد وقوله لا بنوة زيد لعمرو وفيه أى فى الخبر المذكور وقوله اذ لم يقصد به أى بالخبر المذكور الاخبار بها أى بالبنوة قد يؤيد تاويلنا قوله المسند الى ضمير زيد فان النسبة التى فى قائم بالنسبة الى الضمير لم يقصد بها الاخبار من حيث انها نسبة قائم الى الضمير فليتامل (قوله ووجه بنائه على ماذكر أن متعلق الشهادة خبر كما سيأتى) قد يتوجه عليه أن النسب الواقعة فى أطراف الخبر وان لم تكن

القلب فى العالم القديم (وكل خبر) عنه صلى الله عليه وسلم (أوهم باطلا) أى اوقعه فى الوهم أى الذهن (ولم يقبل التاويل فمكذوب) عليه صلى الله عليه وسلم لعصمته عن قول الباطل (أونقص منه) من جهة راويه (مايزيل الوهم) الحاصل بالنقص منه من الاول ماروى ان الله خلق نفسه فانه يوهم حدوثه أى يوقع فى الوهم أى الذهن ذلك وقددل العقل القاطع على أنه تعالى منزه عن الحدوث ومن الثانى مارواه الشيخان عن ابن عمر قال صلى بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة العشاء فى آخر حياته فلما سلم قام فقال أرأيتكم ليلتكم هذه فان على رأس مائة سنة منها لايبقى ممن هو اليوم على ظهر الارض أحد قال ابن عمر فوهل الناس فى مقالته وانما قال لايبقى ممن هو اليوم يريد أن ينخرم ذلك القرن قوله فوهل الناس بفتح الهاء أى غلطوا فى فهم المراد حيث لم يسمعوا لفظة اليوم ويوافقه فيها حديث أبى سعيد الخدرى لايأتى مائة سنة وعلى الارض نفس منفوسة اليوم وحديث جابر مامن نفس منفوسة اليوم يأتى عليها مائة سنة وهى حية يومئذ رواهما مسلم وروى مسلم أيضا عن جابر أن ذلك كان قبل موته صلى الله عليه وسلم بشهر وقوله منفوسة أى مولودة احترز به عن الملائكة

ملحوظة بالذات للافادة حتى لم يكن مورد الصدق والكذب لكنها ملحوظة بالتبع لتعيين الاطراف فهى قيود للخبر والقائل بالخبر قائل به بقيوده المذكورة فيه ضرورة أنه قصد الاخبار على الوجه المخصوص الواقع عليه ذلك الخبر فخروجها عن كونها مورد الصدق والكذب لا يقتضى عدم الاخبار بها بالتبع بل الذى يقتضى كونها قيود الخبر كما تقرر هو الاخبار بها كذلك وبهذا يظهر وجه المذهب الآتى فليتأمل (قوله أى الراجح) اشارة الى أنه لم يرد بالمذهب ماهو مصطلح الفروع عند النووى وغيره وقوله ضمنا أى تبعا وقوله أصلا أى قصدا وقوله لتضمن أى استتباع (قوله لغيبته عن المجلس) قال شيخنا الشهاب أى اذلو كان حاضرا الشهد على عينه وسجل عليها اه (وأقول) الذى يظهر انه لامانع من جواز الشهادة مع حضوره على اسمه ونسبه المخبر له أيضا وعلى هذا فالتعليل بالغيبة للزوم الشهادة حينئذ اذ لا يتاتى مع الغيبة الاشارة الى العين فليتامل (قوله بالنظر الى امور خارجة عنه) اى عن مفهومه احترازعن النظر الى مجرد مفهومه فانه بذلك الاعتبار محتمل لهما لاقطع فيه بواحد منهما (قوله فمكذوب) قال شيخنا الشهاب نائب الفاعل ضمير عائد على الخبر لئلا يخلو الخبر عن العائد وقضية ذلك تعدى كذب بنفسه نحو كذب الخبر وأصله كذب فيه اه (وأقول) مكذوب خبر مبتدا محذوف أى فهو مكذوب والجملة خبر كل خبر والرابط ذلك المبتدا المحذوف (قوله من الاول ماروى ان الله خلق نفسه الخ) قد يمنع عدم قبول هذا التاويل لجواز ان يؤول خلق نفسه على أن وجوده مقتضى ذاته فنزل اقتضاء ذاته وجوده منزلة خلقه نفسه فاطلق عليه لفظه مجازا ويجاب بان الغرض التمثيل على سبيل الفرض فلا ينافى امكان التاويل على ماذكر أوبان الغرض التمثيل لموهم الباطل مع قطع النظر عن قبوله التأويل كما قد يشعر بذلك قول الشارح أى فانه يوهم حدوثه الخ ولم يضم له قوله ولم يقبل التاويل فليتأمل (قوله وقوله منفوسة أى مولودة احترز به عن الملائكة) أى ولا يحترز به عن الجن فانها مولودة لكن قد يشكل بابليس فانه لم ينقرض مع أنه من الجن وكان موجودا حينئذ ويمكن ان يجاب بمنع أنه مولود وبانه لم يكن حينئذ على ظهر الارض فلعله كان فى الهواء أوعلى البحر فيخرج بقوله على ظهر الارض أوهو مستثنى وأما من يحدث بعد من البشر ونحوهم فاحترز عنه بقوله اليوم فتأمله (قوله وسبب الوضع) فان قلت هلا أخره عما بعده فان منه مايشمل الموضوع أيضا كما فى قوله ومانقب وقوله وبعض المنسوب قلت لانه لما كان ماقبله متناولا اجمالا لجميع الموضوعات ومنها مايشمله بعض الانواع الآتية عقبه بذكر سبب الوضع للمناسبة بينهما وليتفرغ الذهن الى تلك الانواع لاحتياجها لفضل التفات لما فيها من التفصيل مع قلة الكلام على سبب الوضع (قوله أوافتراء عليه) قال شيخ الاسلام الاولى أوتنفيرا اذ الافتراء قسم من الوضع لاسبب له انتهى (قوله ومن المقطوع بكذبه على الصحيح خبر مدعى الرسالة الخ) يتجه ان محل الخلاف ماقبل نزول قوله تعالى وخاتم النبيين أما بعده فلا يتجه المخالفة فى القطع نظرا للتجويز العقلى مع منع الشرع على أن تجويز العقل صدقه لاينافى القطع بكذبه عادة لان معنى تجويز العقل خلاف العلوم العادية انه لوقدر وجود خلافها لم يكن محالا الا انه يجوز خلافها بالفعل كما قرره ابن الحاجب وشراحه فى أول مختصره وقوله بلا معجزة أو تصديق الصادق أى من نبى معلوم النبوة قبل هذا يصدق هذا المدعى للنبوة فى دعواها والمعنى

(أو افتراء) عليه صلى الله عليه وسلم كوضع الزنادقة أحاديث تخالف المعقول تنفيرا للعقلاء عن شريعته المطهرة (أو غلط) من الراوى بان يسبق لسانه الى غير ما رواه أو يضع مكانه ما يظن أنه يؤدى معناه (أو غيرها) كما فى وضع بعضهم أحاديث فى الترغيب فى الطاعة والترهيب عن المعصية (ومن المقطوع بكذبه على الصحيح خبر مدعى الرسالة) أى قوله أنا رسول عن الله الى الناس (بلا معجز أو) بلا (تصديق الصادق) له لان الرسالة عن الله على خلاف العادة والعادة تقضى بكذب من يدعى ما يخالفها بلا دليل وقيل لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدقه أما مدعى النبوة أى الايحاء اليه فقط فلا يقطع بكذبه كما قاله امام الحرمين (وما نقب) أى فتش (عنه) من الحديث (ولم يوجد عند ذويه) من الرواة من المقطوع بكذبه لقضاء العادة بكذب ناقله وقيل لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدق ناقله وهذا مفروض بعد استقرار الاخبار أما قبل استقرارها كما فى عصر الصحابة فيجوز أن يروى أحدهم ما ليس عند غيره كما قاله الامام الرازى

(وبعض المنسوب الى النبى صلى الله عليه وسلم) من المقطوع بكذبه لانه روى عنه أنه قال سيكذب على فان كان قال ذلك فلا بد من

بلا واحد منهم ما كافى ولا قطع منهم آثما أو كفورا فع تصديق الصادق لا يحتاج الى اظهار المعجزة (قوله وما نقب) فيه أمران * الاول ان ظاهر الشرح قطعه عن العطف على ما قبله وجعله مبتدأ حيث قدر قوله من المقطوع بكذبه خبرا عنه مع امكان عطفه على ما قبله وكان الحامل له عدم الخلاف فيما بعده وكان عدم اقتصاره على قطع ما بعده ليأنس بهذا فليتامل * الثانى ان المصنف فى شرح المنهاج بحث فى ذلك فقال بعد أن نقل ذلك عن الامام واقائل أن يقول غاية منتهى المنقب الجاهد والمتفحص الالد عدم الوجدان فكيف ينتهض ذلك قاطعا فى عدم الوجود واغا قد اراه ظن غالب يوجب أن لا يلتفت الى ذلك الخبر وان فرض دليل عقلى أو شرعى أو توفر الدواعى على نقله عاد الى القسمين المذكورين فى الكتاب أى المنهاج انتهى (قلت) ويؤيد ما قاله ان الاستقراء الناقص انما يوجب الظن كما نص عليه أئمة العلوم وأما الاستقراء التام فهو متعذر او متعسر جدا (قوله ولم يوجد عند ذويه) وفى نسخة أهله يمكن ان يريد بالوجود عند ذويه أو أهله ما يعم الوجود فى صدورهم والوجود فى كتبهم ونحوها ثم رأيت الاسنوى عبر بقوله فلم يوجد فى بطون الكتب ولا فى صدور الرواة انتهى (قوله كما فى عصر الصحابة) قال شيخنا الشهاب أى كالحديث الذى فتش عنه فلم يوجد عند غير راويه فى عصر الخ انتهى (قوله أنه قال سيكذب على) قال المصنف فى شرح المنهاج فان قلت لا يلزم وقوع الكذب فى الماضى الذى هو المدعى لانه قال سيكذب بصيغة المضارع فيجوز أن يقع فى المستقبل قلت السين الداخلة على يكذب وان دلت على الاستقبال فانما تدل على استقبال قليل بخلاف سوف كما نصوا عليه وقد حصل هذا الاستقبال القليل بزيادة اه (قلت) ومراده بالماضى فى قوله لا يلزم وقوع الكذب فى الماضى ما تقدم على زمن المصنف الذى هو زمن قطعه بكذب بعض المنسوب اليه عليه الصلاة والسلام وبالمستقبل فى قوله فيجوز ان يقع فى المستقبل ما تأخر عن زمن ذلك الحكم الصادق بان يكون قرب الساعة فليتأمل (قوله ورسوله لعصمته عن الكذب) فيه أمران * الاول ان قضية التعليل بالعصمة عن الكذب القطع بصدق خبر سائر الانبياء بل وسائر الملائكة لثبوت عصمة الجميع وهى شاملة للعصمة عن الكذب * والثانى انه قد يشكل القطع بصدقهم مع الاختلاف فى تجويز كذبهم واقما دل المعجز القاطع على صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه عن الله فان القاضى جوزه كما تقدم وفى تجويز الصغائر عمدا فان الاكثر جوزها كما تقدم ومنها تعمد الكذب فى غير ما ذكر فكيف يقطع بالصدق مع احتمال الكذب سهوا فى الاول كما جوزه القاضى وعمدا فى الثانى كما جوزه الاكثر ولم يقم قاطع على بطلان واحد من التجويزين ولا ادعى أحد خطأ القاضى ولا الاكثر فى ذلك الا أن يكون التجويز عقليا وهو لا ينافى القطع سمعا أو يقال انه وان جاز لا يقر عليه ولا بد أن ينبه عليه فى الاول ويستدرك الصواب فى الثانى فاى خبر له استقر قطع بصدقه ثم رأيته فى المحصول بعد كلام قرره قال ما نصه فاذن هذا المطلوب أى علم صدق خبر الرسول لا يتم الا باقامة الدلالة على انه ادعى كونه صادقا فى جميع ما يخبر عنه ثم أقام المعجز عليه وذلك لا يكفى فيه قيام المعجز على ادعاء الرسالة وكيف والعلماء اختلفوا فى جواز الصغائر على الانبياء بل جوز بعضهم الكبائر عليهم واتفقوا على جواز السهو والنسيان بل الصواب ان يقال ان ظهور المعجز عقب ادعاء

وقوعه والا فيه كذب عليه وهو كما قال المصنف حديث لا يعرف (والمنقول آحادا فيما تتوفر الدواعي على نقله)

تواترا كسقوط الخطيب عن المنبر وقت الخطبة من المقطوع بكذبه لمخالفته للعادة (خلافا للرافضة) في قولهم لا يقطع بكذبه لتجويز العقل صدقه وقد قالوا بصدق ما رووه منه في امامة علي رضي الله عنه نحو أنت الخليفة من بعدي مشبهين له بما لم يتواتر من المعجزات كحنين الجذع وتسليم الحجر وتسبيح الحصا قلنا هذه كانت متواترة واستغني عن تواترها الى الآن بتواتر القرآن بخلاف ما يذكر في امامة علي فانه لا يعرف ولو كان ما خفي على أهل بيعة السقيفة أي الصحابة الذين بايعوا ابا بكر في سقيفة بني ساعدة من الخزرج وهي صفة مظللة بمنزلة الدار لهم ثم بايعه علي وغيره رضي الله عنهم (واما) مقطوع (بصدقه كخبر الصادق) أي الله تعالى لتنزهه عن الكذب ورسوله صلى الله عليه وسلم لعصمته عن الكذب (وبعض المنسوب الى محمد صلى الله عليه وسلم) وان كنا لا نعلم عينه (والمتواتر معنى أو لفظا وهو خبر جمع يمتنع عادة تواطؤهم على الكذب عن محسوس) لا معقول لجواز الغلط فيه كخبر الفلاسفة بقدم العالم فان اتفق الجمع المذكور في اللفظ والمعنى فهو اللفظي وان اختلفوا فيهما مع وجود معنى كلي فهو المعنوي كما اذا أخبر واحد عن حاتم أنه أعطى دينارا وآخر أنه أعطى

القليل

الصدق في كل ما يخبر عنه وجب الجزم بتصديقه في الكل والا في القدر المدعى انتهى ولما نقل الاسنوي مضمون ذلك في شرح المنهاج قال وقد لاح مما قاله اشكال على المصنف في تجويزه الصغائر سهوا ودعواه العلم بالصدق مطلقا نعم ان أراد الصدق في الاحكام وهو الذي يقتضيه كلام الامام في المعالم فلا تعارض لانهم معصومون عن الخطا فيه عند طائفة كما تقدم انتهى وفيه نظر لانه حيث قيل بالجواز ولم يقم قاطع على المنع فكيف يثبت المطلوب فليتامل (قوله وبعض المنسوب الى محمد صلى الله عليه وسلم) فيه أمور * الاول انه يمكن الاستدلال على ذلك بانا نقطع بانه أمر بتبليغ ما أنزل اليه من ربه وأنه امتثل ذلك ومن لازم ذلك قطعا صدق ما نسب اليه في الجملة والا لم يتحقق التبليغ حقيقة * والثاني انه ينبغي جريان ذلك في غيره من الرسل لانهم أيضا مامورون بالتبليغ ممتثلون للامر به لكن هل يقيد فيهم ببعض المنسوب اليهم أيضا فيه نظر لان التقييد بالبعض فيه صلى الله عليه وسلم انما أخذ مما روي عنه من قوله سيكذب علي ولم يعلم رواية ذلك عنهم الا ان العادة كالقاطعة بوقوع الكذب عليهم في الجملة واما جريان ذلك في حق الانبياء ففيه نظر لانهم غير مامورين بالتبليغ * والثالث أنه يحتمل تقييده بالآحاد أخذا من قول الشارح وان كنا لا نعلم عينه لان المتواتر مقطوع بصدقه وهو معلوم العين ومن قول المصنف والمتواتر الخ لشموله الاحاديث المتواترة فلو شملها هذا أيضا كان مستدركا بالنسبة اليها أو بناء على انه لا تواتر في الاحاديث ويحتمل اطلاقه ولا ينافيه قوله وان كنا لا نعلم عينه لان مجموع المنسوب لا نعلم عينه لان جزءه من الآحاد لا نعلم عينه والمركب مما لا نعلم عينه لا نعلم عينه وتقييد هذا دفعا للاستدراك للاستغناء بما بعده ليس أولى من العكس على أنا لا نسلم الاستدراك في المتعاطفين اذا كان بينهما عموم من وجه كما هنا (قوله يمتنع عادة) هو مراد من قال يمتنع عقلا لان مراده عقلا بالنظر للعادة (قوله عن محسوس) أي ولو بواسطة أو في الاصل فشمل متعدد الطباق أيضا فانه يصدق عليه باعتبار ما بعد الطبقة الاولى أنه عن محسوس بواسطة الطبقة الاولى أو في الاصل أي بالنظر للاولى وشمل المحسوس بسائر الحواس الظاهرة وهل يشمل الوجدانيات أيضا فيه نظر وقد يدل على الشمول تقرير الاقوال الآتية في عدد التواتر كقوله في تقرير قول العشرين على اخبارهم بصبرهم فان الصبر غير محسوس بالحس الظاهر وفي تقرير قول الاربعين يستدعي أخبارهم عن انفسهم بذلك فان الكفاية ليست أمرا محسوسا بالحس الظاهر فان قيل حد المتواتر المذكور منطبق على اخبار النصارى بقتل عيسى عليه الصلاة والسلام لانهم عدد يمتنع تواطؤهم على الكذب أخبروا عن محسوس أجيب بمنع ذلك لان مرجع خبرهم الى اليهود الذين دخلوا على عيسى البيت وقد كانوا تسعة نفر كما في كتب التفاسير ولا تحيل العادة تواطؤ مثلهم على الكذب على ان التسعة اختلفوا في الاخبار بقتله كما حكي عنهم فاثبته بعضهم ونفاه بعضهم (قوله لا معقول لجواز الغلط فيه) أقول فيه بحث لجواز الغلط في المحسوس أيضا كما صرحوا به ثم رأيت في حواشي العضد ما يفيد تقييدا يزول به الاشكال وهو قوله ما نصه قوله فلا يشتبه اشارة الى وجه اشتراط الاستناد الى الحس يعني ان العقلي قد يشتبه على الجمع الكثير كحدوث العالم على الفلاسفة انتهى فتأمله لكن قد يقال بمجرد الاحتمال وان كان قليلا لا ينافي القطع الا أن يجاب بان الاحتمال العقلي

فرساوآخر أنه أعطى بعيرا وهكذا فقد اتفقوا على معنى كلى وهو الاعطاء (وحصول العلم) من خبر مضمونه (آية) أى علامة (اجتماع شرائطه) أى المتواتر فى ذلك الخبر أى الامور المحققة له وهى كما يؤخذ مما تقدم كونه خبر جمع وكونهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس (ولاتكفى الاربعة) فى عدد الجمع المذكور (وفاقا للقاضى) أبى بكر الباقلانى (والشافعية) لاحتياجهم الى التزكية فيما لوشهدوا بالزنا فلا يفيد قولهم العلم (ومازاد عليها) أى الاربعة (صالح) لان يكفى فى عدد الجمع فى المتواتر (من غير ضبط) لعدد معين (وتوقف القاضى فى الخمسة) هل تكفى (وقال الاصطخرى أقله) أى اقل عدد الجمع الذى يفيد خبره العلم (عشرة) لان مادونها آحاد (وقيل) أقله (اثنا عشر) كعدد النقباء فى قوله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا بعثوا كما قال أهل التفسير للكنعانيين بالشام طليعة لبنى اسرائيل المامورين بجهادهم ليخبروهم بحالهم الذى لايرهب فسكونهم على هذا العدد ليس الالانه أقل مايفيد العلم المطلوب فى مثل ذلك (و) قيل أقله (عشرون) لان الله تعالى قال ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين فيتوقف بعث عشرين لمائتين على اخبارهم بصبرهم فسكونهم على هذا العدد ليس الالانه أقل مايفيد العلم المطلوب فى مثل ذلك (و) قيل أقله

القليل انما ينافى القطع عقلا لاعادة فليتامل (قوله فان اتفق الجمع المذكور فى اللفظ والمعنى فهو اللفظى وان اختلفوا فيهما مع وجود معنى كلى فهو المعنوى) أقول بقى مالو اختلفوا فى اللفظ دون المعنى كما فى الالفاظ المترادفة فيحتمل انه من المعنوى للاختلاف فى اللفظ وفيه نظر لانه اعتبر فى المعنوى الاختلاف فى المعنى أيضا ولا اختلاف هنا فيه والاوجه انه من اللفظى لان اللفظ وان اختلف فى حكم المتحد لاتحاد معناه وعلى التقديرين هو خارج من كلامه الا ان يقال المراد الاتفاق فى اللفظ ولو حكما فيكون داخلا فى القسم الاول فى كلامه وقد يقال بقى أيضا مالو اختلفوا فى المعنى دون اللفظ كما فى اللفظ المشترك وفى كونه من المتواتر نظر وكلامه كالصريح فى انه ليس منه ويحتمل انه منه وفائدته القطع بثبوت اللفظ فيثبت له احكام اللفظ المقطوع بثبوته أو القطع بثبوت القدر المشترك بين تلك المعانى فيثبت حكمه وعلى هذا فهو خارج عن كلا القسمين لعدم انطباق واحد منهما عليه (قوله وحصول العلم من خبر) قال الكمال احترز بقوله من خبر عن خبر الآحاد الذى أفاد العلم القرائن احتفت به لان قوله من خبر متعلق بقوله حصول والعلم فى خبر الآحاد المذكور حصوله بسبب انضمام القرائن لا من مجرد الخبر (وأقول) فيه بحث لان الصحيح عدم توقيت عدد التواتر فيجوز ان يحصل العلم باخبار ستة مثلا ولا يحصل بستة أخرى أو أكثر وليس هذا التفاوت لذات الخبر والا لم يكن التفاوت لوجود الخبر فى الموضعين فهو لامر خارج عنه وذلك الخارج قرينة فقد توقف افادة المتواتر العلم على القرينة كالآحاد فلم يحصل الفرق بينهما من هذا الوجه لايقال القرائن التى فى الآحاد هى الخارجة عن حال المخبر بخلاف المتواتر فيجوز ان يعتمد فيه على حال المخبر لانا نقول قد يكون قرينة الآحاد حال مخبره أيضا ويجاب بان المراد بحصوله من الخبر ان يكون حصوله منه ولو باعتبار القرائن اللازمة الآتى بيانها فى كلام الشارح بخلاف القرائن المنفصلة الآتى بيانها أيضا ويتوجه على هذا الجواب أن القرائن اللازمة يمكن ان تتحقق فى خبر الآحاد كما سيظهر فان أخرج حينئذ بقيد كون المخبر جمعا فهذا القيد يخرجه مطلقا فلا حاجة الى الاحتراز عن بعض أقسامه بقوله من خبر والجواب الحاسم لمادة الاشكال ان القرائن اللازمة لاتكون سببا لحصول العلم بخبر الآحاد وان تحققت فيه كما سنبينه ثم رأيت شيخ الاسلام قال قوله وحصول العلم من خبر أى ولو مع قرائن لازمة تخرج خبر الآحاد الذى أفاد العلم بالقرائن المنفصلة كما سيأتى اهـ واحترز بالمنفصلة عن اللازمة فانها لاتكون سببا فى حصول العلم بخبر الآحاد كما ذكرنا آنفا (قوله آية اجتماع شرائطه) فان قلت هذا يدل على انه لا يشترط سبق العلم بحصول شرائطه وهو وان وافق ماسيأتى فى الكلام على قول الشارح فلا خلاف فى المعنى فى انه ضرورى عن المنقود عن الخنجى وعن العضد وحاشيته لكنه مخالف لقول المصنف الآتى بتوقفه على مقدمات حاصلة أى عند السامع قلت لانسلم المخالفة اما أولا فهذا الآتى انما حكاه المصنف عن القائل بانه نظرى ولا يجب ان يسلمه المصنف واما ثانيا فلان حصولها عند السامع لايستلزم كونها ملحوظة له بل تكون مع حصولها مغفولا عنها غير ملتفت اليها كما سيأتى فما اقتضاه ماهنا من عدم اشتراط سبق العلم بحصولها لاينافى حصولها من غير التفات اليها فليتأمل (قوله ولاتكفى الاربعة ومازاد عليها صالح) أقول فى هذا الاطلاق وقفة ظاهرة لاقتضائه عدم صلاحية الائمة الاربعة بل

(أربعون) لان الله تعالى قال ٦٤ يا أيها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا كما قال أهل التفسير أربعين رجلا كملهم
عمر رضى الله عنه بدعوة النبى
صلى الله عليه وسلم فاخبار الله
عنهم بأنهم كافونبيه يستدعى
اخبارهم عن أنفسهم بذلك
له ليطمئن قلبه فكونهم على
هذا العدد ليس الا لانه أقل
ما يفيد العلم المطلوب فى مثل
ذلك (و) قيل أقله (سبعون)
لان الله تعالى قال واختار
موسى قومه سبعين رجلا
لميقاتنا أى للاعتذار الى
الله تعالى من عبادة العجل
واسماعهم كلامه من أمر
ونهى ليخبروا قومهم بما
يسمعونه فكونهم على هذا
العدد ليس الا لانه أقل ما
يفيد العلم المطلوب فى مثل
ذلك (و) قيل أقله (ثلثمائة
وبضعة عشر) عدد أهل غزوة
بدر والبضع بكسر الباء وقد
تفتح ما بين الثلاث الى التسع
وعبارة امام الحرمين وغيره
وثلاثة عشر زاد أهل السير
على القولين وأربعة عشر
وخمسة عشر وستة عشر
وثمانية عشر وتسعة عشر
وبعضهم قال ان ثمانية من
الثلاثة عشر لم يحضروها
وانما ضرب لهم بسهمهم
وأجرهم فكانوا كمن حضرها
وهى البطشة الكبرى التى
أعز الله بها الاسلام ولذلك
قال صلى الله عليه وسلم لعمر
فيما رواه الشيخان وما يدريك
لعل الله اطلع على أهل بدر
فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم وهذا الاقتضائه زيادة احترامهم يستدعى التنقيب عنهم ليعرفوا وانما يعرفون

الخلفاء الاربعة وصلاحية خمسة ممن لم يعرف بالفسق من عوام زماننا ولا يخفى ما فيه وان قضية المعنى عكسه اللهم الا ان يراد عدم كفاية الاربعة من حيث مجرد الكثرة لا مطلقا فلا ينافى ان نحو الخلفاء الاربعة تكفى باعتبار نحو أحوالهم فليتأمل (قوله لاحتياجهم الى التزكية الخ) أقول فيه بحث لان قضيته عدم الاحتياج الى تزكية الشهود اذا بلغوا عدد التواتر والمفهوم من الفروع خلافه وانه لابد من تزكية الشهود مطلقا الا ان الشهادة يغلب عليها التعبد ولهذا اشترط لها صيغة مخصوصة فلا يخرج عليها الرواية نعم ان كانوا عدد التواتر وحصل العلم للقاضى بقولهم وقضى بعلمه حيث يسوغ لم تعتبر التزكية كما هو ظاهر اذ مستند قضائه حينئذ هو علمه لا الشهادة فليتامل وفى العضد اعتراضا على ما قاله القاضى من انه لا يكفى الاربعة مع توقفه فى الخمسة ما نصه ويرد عليه ان وجوب التزكية مشترك الا ان يقول قد يفيد العلم فلا تجب التزكية وقد لا يفيد فيعلم كذب واحد فالتزكية لتعلم عدالة الاربعة وقد يفرق بين الشهادة والخبر كيف والاجماع فى الشهادة مظنة التواطئ انتهى قال المولى سعد الدين قوله ويرد عليه أى على القاضى انه كما تجب التزكية فى الاربعة من شهود الزنا تجب فى الخمسة فلا وجه للجزم بعدم الحصول فى الاربعة والتردد فى الخمسة وله ان يجيب بان الخمسة قد تفيد العلم فلا تجب التزكية وقد لا تفيد وما ذاك الا لكذب واحد لا اقل فلا بد من التزكية لتعلم عدالة الاربعة وصدقهم بخلاف الاربعة فانه اذا كذب واحد منهم لم يبق نصاب شهادة الزنا وقد يجاب عن أصل استدلال القاضى بان أمر الشهادة أضيق وبالاحتياط أجدر انتهى وفى شرح الزركشى قال ابن السمعانى ذهب اكثر اصحاب الشافعى الى انه لا يجوز التواتر باقل من خمسة فما زاد فعلى هذا لا يجوز أن يتواتر باربعة لانه عدد معين فى الشهادة الموجبة لغلبة الظن دون العلم انتهى (قوله لان ما دونها آحاد) فى اثباته المطلوب نظر واضح (قوله ليخبروهم بحالهم الذى لا يرهب) يعنى ان السيد موسى لما بعثهم أمرهم بكتم ما يرهب من أحوالهم عن القوم بخلاف ما لا يرهب يدل على ذلك قول البيضاوى فى تفسير قوله تعالى وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا فى اثناء كلامه على ذلك فلما دنا أى السيد موسى عليه السلام من أرض كنعان بعث النقباء يتجسسون الاخبار ونهاهم ان يحدثوا قومهم فرأوا أجراما عظيمة وباسا شديدا فهابوا ورجعوا وحدثوا قومهم ونكثوا الميثاق الا فلانا وفلانا واستثنى منهم اثنين عينهما انتهى فليتأمل (قوله واجيب بمنع اللابسية فى الجميع) صادق بمنع ان العلم مطلوب فى نفس الامور المذكورة فى تلك الاقوال بل يكفى فيها الظن ويمنع ان ذلك العدد على تسليم ان المطلوب العلم فى تلك الامور ليس الا لانه أقل ما يفيد العلم بل يجوز ان يكون لغرض آخر كزيادة الاستظهار والاحتياط (قوله فلا خلاف فى المعنى فى انه ضرورى لان توقفه على تلك المقدمات لا ينافى كونه ضروريا) فان قلت فيه تسليم توقفه على تلك المقدمات بناء على انه ضرورى وكلام العضد دال على عدم توقفه عليها بناء على ما ذكر فانه لما نقل احتجاج ابى الحسين من الذاهبين الى انه نظرى بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين واللازم باطل لان العلم لا يحصل الا بعد العلم بان المخبر عنه محسوس فلا يشتبه وان المخبرين جماعة لا داعى لهم الى الكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم النقيض وهو كونه صدقا قال والجواب منع احتياجه الى سبق العلم بذلك وحاصله ان العلم بالصدق ضرورى

يحصل

ناشئا زعم فكونهم على هذا العدد المذكور ليس الا لانه أقل ما يفيد العلم المطلوب في مثل ذلك واجب بمنع النسبة في الجميع (والاصح) أنه (لايشترط فيه) أى المتواتر (اسلام) فى رواته (ولاعدم احتواء بلد) عليهم فيجوز أن يكونوا كفارا وأن يحويهم بلد كأن يخبر أهل قسطنطينية بقتل ملكهم لان الكثرة مانعة من التواطئ على الكذب وقيل لايجوز ذلك لجواز تواطئ الكفار وأهل بلد على الكذب فلا يفيد خبرهم العلم (و) الاصح (ان العلم فيه) أى فى المتواتر (ضرورى) أى يحصل عند سماعه من غير احتياج الى نظر لحصوله لمن لايتأتى منه النظر كالبله والصبيان (وقال الكعبى) من المعتزلة (والامامان) أى امام الحرمين والرازى (نظرى وفسره امام الحرمين) اى فسر كونه نظريا كما أفصح به الغزالى التابع له أخذا من كلام الكعبى (بتوقفه على مقدمات حاصلة) عند السامع وهى المحققة لكون الخبر متواترا من كونه خبر جمع وكونهم بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب وكونه عن محسوس (لا الاحتياج الى نظر عقيبه) أى عقب سماع المتواتر فلا خلاف فى المعنى فى أنه ضرورى لان توقفه على تلك المقدمات لاينافى كونه ضروريا وبالضرورى عبر الامام الرازى خلاف ما عبر به المصنف عنه سهوا أو نظرا الى ان المراد واحد وقوله عقيبه بالياء لغة قليلة جرت على الالسنة والكثير تركها الياء

يحصل بالعادة لا بالمقدمتين فاستغنى عن الترتيب ولا ينافيه صورة الترتيب فان وجوده لا يوجب الاحتياج اليه ثم الماذكر شروط التواتر الصحيحة والفاسدة وان الصحيحة ثلاثة كلها فى المخبرين أحدها تعددهم تعددا يبلغ فى الكثرة الى ان يمنع الاتفاق بينهم والتواطؤ على الكذب عادة ثانيها كونهم مستندين لذلك الخبر الى الحس ثالثها استواء الطرفين والواسطة أعنى بلوغ جميع طبقات المخبرين فى الاول والآخر والوسط عدد التواتر قال فمن زعم انه نظرى يشترط تقدم العلم بذلك كله واما نحن فالضابط عندنا حصول العلم بصدقه واذا علم ذلك عادة علم وجود الشرائط لا ان الضابط فى حصول العلم سبق العلم بها كما يقوله من يرى انه نظرى (قلت) يمكن منع المخالفة بان مقصود الشارح انه متوقف على وجود تلك المقدمات فى الواقع لكنه لا يتوقف على ملاحظتها و يوافق ذلك ما فى النقود عن الخنجى مما نصه هذه الامور شروط يجب حصولها فى نفس الامر أما فى علم المخبر فلا بل يستدل بحصول العلم على حصولها انتهى ومقصود العضد انه لا يتوقف على ملاحظتها وان توقف على وجودها فى الواقع لكن قد يمنع حمل كلام الشارح على ماذكر موافقته المصنف على قوله حاصلة أى عند السامع كما صرح به الشارح الا ان يجاب بان المراد بحصولها فى الواقع أعم من حصولها عند السامع مع الغفلة عنها وعدم ملاحظتها فانه لا يلزم من حصول الشئ فى النفس استحضاره وملاحظته بل كثيرا ما يكون الشئ حاصلا فيها مغفولا عنه ولهذا قال السعد فى قول العضد السابق والجواب منع احتياجه يعنى لانسلم ان العلم لا يحصل الا بعد العلم بالامور الثلاثة المذكورة بل يحصل العلم أولا ثم يلتفت الذهن الى الامور المذكورة وقد لا يلتفت اليها على التفصيل انتهى فليتأمل (قوله وتوقف الآمدى) أقول التوقف مع انتفاء الخلاف فى المعنى وانتفاء منافاة أحد الدليلين للآخر مشكل كما لا يخفى وقوله فى الاعتذار عن التوقف مع ذلك من غير نظر الخ ان أراد بعدم النظر الى عدم التنافى انه غفل عنه فهو من أبعد البعيد وان أراد انه لم يلتفت اليه فكذلك فليتأمل (قوله ثم ان أخبروا عن عيان الخ) فان قلت هذا مستفاد من التعريف الاترى الى قوله فيه عن محسوس فلا حاجة اليه قلت هذا ممنوع فان التنصيص على اعتبار الشروط فى كل طبقة الذى أفاده هذا مما لا يفيده التعريف أى الا بتكلف (فان قلت) كان يمكنه ان يقول فى التعريف وهو خبر جمع فى كل طبقة فيستغنى عن هذا (قلت) بعد تسليم لزوم سلوك طريق بعينه ففى هذا بعد التعريف تفصيل بعد اجمال وهو من فنون البلاغة وأيضا فالتعاريف كثيرا ما يقع التساهل فيها خصوصا فى أمثال هذه الفنون و يكون بالمباين والاعم والاخص خصوصا وقد قيل بجواز ذلك فيها و بالخارج ونحو ذلك فربما لا يستفاد منها اعتبار ذلك صريحا و ربما لا يوثق باستفادته منها فكان الاهم افراد بالبيان (فان قلت) قوله عن عيان قاصر اذ لا يشمل غير الابصار (قلت) المراد به عن احساس مجازا أو تغليبا والقرينة قوله فى التعريف عن محسوس (فان قلت) التجوز فى هذا بتعميمه بقرينة ذلك ليس باولى من العكس أعنى تخصيص ذلك بالعيان بقرينة هذا (قلت) ملاحظة المعنى ترشد الى اعتبار ما فى التعريف لاقتضائه استواء أنواع المحسوسات وبذلك يترجح الاول واذا تأملت ذلك علمت جواب ما أورده شيخ الاسلام هنا فليتأمل (قوله وهذا محمل القراءة الشاذة) قال شيخنا الشهاب أى على مقابل الاصح القائل بقرآنيتها

كما تقدم (وتوقف الآمدى) عن القول بواحد من الضرورى والنظرى لتعارض دليليهما السابقين من حصوله لمن لا يتأتى منه النظر وتوقفه على تلك المقدمات ٢٠٨ المحققة له من غير نظر الى عدم التنافى بينهما (ثم ان أخبروا) أى أهل الخبر المتواتر (عن عيان) بان كانوا طبقة فقط (فذاك) أى واضح (و) الا أى وان لم يخبروا عن عيان بان كانوا طبقات فلم يخبر عن عيان الا الطبقة الاولى منهم (فيشترط ذلك) أى كونهم جمعا يمتنع تواطؤهم على الكذب (فى كل الطبقات) أى فى كل طبقة طبقة ليفيد خبرهم العلم بخلاف ما اذا لم يكونوا كذلك فى غير الطبقة الاولى فلا يفيد خبرهم العلم ومن هذا تبين ان المتواتر فى الطبقة الاولى قد يكون آحادا فيما بعدها وهذا محمل القراءة الشاذة كما تقدم (والصحيح) من أقوال (ثالثها ان علمه) أى المتواتر أى العلم الحاصل منه (لكثرة العدد) فى رواته (متفق) للسامعين فيحصل لكل منهم (وللقرائن) الزائدة على أقل العدد الصالح له بان تكون لازمة له من أحواله المتعلقة به أو بالمخبر عنه او بالمخبر به (قد يختلف فيحصل لزيد دون عمرو) مثلا من السامعين لان القرائن قد تقوم عند شخص دون آخر اما الخبر المفيد للعلم بالقرائن المنفصلة عنه فليس بمتواتر والقول الاول يجب حصول العلم منه لكل من السامعين مطلقا لان القرائن فى مثل ذلك ظاهرة لا تخفى على أحد منهم والثانى لا يجب ذلك بل قد يحصل العلم مطلقا لكل منهم ولبعضهم فقط لجواز ان لا يحصل العلم لبعض بكثرة العدد كالقرائن (و) الصحيح من أقوال بالمنفصلة

كما مر صدر الكتاب الاول ومر أيضا انه يعمل بها من حيث الخبرية على الاصح كما فى خبر الآحاد ولا يضر فى ذلك عدم قرآنيتها (فان قلت) قد مر قريبا ان المنقول آحادا مما تتوفر الدواعى على نقله تواترا من المقطوع بكذبه فهل فيه مخالفة لهذا (قلت) اما العمل بها من حيث الخبرية فلا اشكال فيه نعم ربما يشكل ذلك على مقابل الاصح القائل بقرآنيتها ويمكن الجواب بان القراءة الشاذة فرض تواترها فى الطبقة الاولى وما مر سائر طبقاته آحاد وفيه نظر اذ القرآن بسائر اجزائه تتوفر الدواعى على نقله تواترا فى سائر الطباق فاذا تخلف فى طبقة منها انتفت قرآنيته قطعا اه (وأقول) هذا لا يرد على مقابل الاصح لانه لا يسلم اعتبار التواتر فى سائر الطبقات لثبوت القرآنية ولان الدواعى تتوفر على نقله تواترا فى سائر الطباق لجواز أن يعرض مانع من توفرها فى بعض الطباق واذا كانت المعجزات التى تتوفر الدواعى على نقلها تواترا قد ينقطع تواترها للاستغناء عن استمراره فلا مانع ان ينقطع تواتر القرآن لعروض أمر يقتضى ذلك (قوله وللقرائن قد يختلف) قال شيخنا الشهاب لا يخفى عليك ان المتواتر لا بد فيه من شروط ثلاثة وقد مر أن العلم الحاصل منه ضرورى فكيف يفرض تخلفه عند من لم تقم عنده القرائن والفرض انه متواتر من حيث العدد فان كان المراد ان زيادة العلم الحاصل له من القرائن اللازمة قد تختلف فلا اشكال اه (وأقول) لا اشكال أيضا وان لم يكن المراد ذلك بل لا منشأ لاستشكال ذلك الا الغفلة الواضحة اذ لا يخفى ان العلم اذا توقف على القرائن المذكورة لم يكن التواتر متحققا بمجرد العدد بل وبالقرائن أيضا فعند التخلف لمن لم تقم عنده القرائن لم يحصل التواتر بالنسبة اليه ولعمر الله ان هذا فى غاية الظهور وليس بمحل اشكال فليتأمل (قوله بان تكون لازمة له من أحواله المتعلقة به أو بالمخبر عنه أو بالمخبر به) قال شيخنا الشهاب الاحوال المتعلقة به قد يمثل لها باتفاق المجمعين على لفظ واحد وتركيب واحد والمخبر عنه المحكوم عليه والمخبر به المحكوم به فأحوال الاول كأن يكون المخبر عنه نبيا أو ملكا مثلا وأحوال الثانى كأن يكون المحكوم به مستقرب الوقوع فى العادة اه وعبارة العضد من أحوال فى الخبر والمخبر والمخبر عنه والمخبر فيها ذكر المخبر بصيغة اسم الفاعل والمخبر بصيغة اسم المفعول ووجه الكمال اسقاط الشارح لهما فراجعه وقوله أحوال فى الخبر قال المولى سعد الدين مثل الهيآت المقارنة الموجبة لتحقيق مضمونه وقوله والمخبر قال المولى سعد الدين أى المتكلم مثل كونه موسوما بالصدق مباشر اللامر الذى اخبر به وقوله والمخبر عنه قال المولى سعد الدين أى الوقائع التى أخبروا عن وقوعها ككونها أمرا قريب الوقوع ليحصل باخبار عدد اقل أو بعيد الوقوع فيفتقر الى أكثر قال وأما المخبر على لفظ اسم المفعول فالمراد به السامع الذى ألقى اليه الخبر انتهى ولم يمثل لحاله اللازم (وأقول) قد ظهر من هذه الامثلة امكان تحقق القرائن اللازمة فى خبر الآحاد أيضا الظهور تصور مثل هذه الامثلة فيه وحينئذ فان التزم ان خبر الآحاد يفيد العلم بالقرائن اللازمة كالمنفصلة أشكل صحة قول القاضى والشافعية بانه لا يكفى الاربعة واحتمالهم كفاية ما زاد عليها ولم يتميز المتواتر عن الآحاد بناء على الصحيح انه لا يتقيد بعدد معين اذ على هذا التقدير قد يحصل العلم من الاربعة دون ما زاد كالعكس فلا يصح الجزم بالنفى فى الاول والتردد فى الثانى وما من عدد الا ويمكن الحصول منه بتلك القرائن فلا يتميز المتواتر عن الآحاد وان التزم انه لا يفيد العلم بها او يفيد

بالمنفصلة أشكل الفرق بينهما اللهم الا أن يقال ان اللازمة المفيدة للعلم لا تتحقق فى الآحاد بخلاف المنفصلة ولعل الاوجه أن يجاب أخذا من قول الشارح الزائدة على أصل العدد الصالح له بان توقف العلم على القرائن اللازمة مع أقل عدد يصلح بجامع التواتر بخلافه مع دون الاقل المذكور وعلى هذا فالقرائن اللازمة توجد مع كل من المتواتر والآحاد الا ان المخبران كان عددا يصلح لتحقق التواتر والا فلا فليتأمل (قوله وان الاجماع على وفق خبر) أقول أى على معنى موافق لمعنى خبر وهو مضمون المتن لا يدل على صدقه أى صدق معنى ذلك الخبر أى من حيث نسبته للمخبر عنه بذلك الخبر ففى الكلام مسامحة يدل عليها السياق دلالة واضحة فانه لا معنى لعدم الدلالة على صدقه وان تلقوه بالقبول الا باعتبار نسبته للمخبر عنه بذلك الخبر اذ الدلالة على صدق ذاته من لازم الاجماع عليه كما هو معلوم ومثل هذه المسامحة شائع ذائع حتى فى كلام الصادق كما لا يخفى على ذوى الخبرة به فاطالة شيخنا العلامة هنا بما أطال به اطالة فى غير محل الاطالة اللهم الا أن يريد تشحيذ الاذهان وتمرين الولدان والله المستعان (قوله بان صرحوا بالاستناد اليه) بيان لسبب التلقى بالقبول وفيه اشارة الى ان قوله ان تلقوه بالقبول معناه ان علم انهم تلقوه بالقبول لان التصريح المذكور انما يتسبب عنه العلم بالتلقى لا نفس التلقى الذى هو اعتقاد معناه فان التصريح يتأخر عن التلقى فلا يكون سببا له اذ السبب لا يتأخر عن مسببه وقوله مما استنبطوه من القرآن فيه أمران * أحدهما قال شيخنا الشهاب فيه ان الذى يستند اليه هو الدليل والمستنبط هو الاحكام والعلل أى لا الدليل لانه ان كان فيه فهو مصرح به فلا استنباط وان لم يكن فيه فلا يتأتى استنباطه منه (وأقول) بل الدليل أيضا يستنبط منه وان كان مصرحا به فيه لتوقفه من حيث كونه دليلا على معرفة وجه الدلالة ومعرفة ذلك طريقة الاستنباط * الثانى كان التقييد بالاستنباط لانه لو كان مصرحا به فى القرآن لم يكن من محل النزاع بدليل تعليل الثانى اذ لا يجرى اذا كان مصرحا به فى القرآن اذ لا يكون الظاهر حينئذ استنادهم الى الخبر بل الى القرآن أو لا ظاهر بقى انه يجوز أن يكون استنادهم الى القياس على حكم آخر فى القرآن أو السنة فلم قيد بما استنبطوه من القرآن ويمكن أن يجاب بان التقييد به لموافقة الغالب وبان الاستناد الى القياس على ما فى القرآن استناد الى ما استنبط من القرآن لان الاستنباط الاستخراج وقد استخرج القياس من القرآن باستخراج حكم المقيس عليه منه فان قلت قد يكون ذلك الحكم منصوصا فلا يصدق عليه الاستنباط قلت بل يصدق عليه من حيث كونه مقيسا عليه للاحتياج الى استنباط علته المتوقف عليها القياس وقوله ووجه دلالة استنادهم الخ قال شيخنا الشهاب هو توجيه للثانى ولما تضمنه الثالث من ان الاستناد اليه يدل على الصدق انتهى (قوله حيث لم يصرحوا بذلك) أى وأما حيث صرحوا بذلك فلا اشكال فى استنادهم اليه (قوله قلنا لا نسلم الخطأ حينئذ الخ) أقول الخطأ هنا قسمان أحدهما كون الظن أمرا باطلا لا يصح اتباعه بان يستند الى ما لا يجوز الاستناد اليه وثانيهما مخالفة ما هو الحكم فى نفس الامر بان ظنوا خلاف ما هو الحكم فى نفس الامر وعصمة الامة عن الخطا التى دل عليها الشرع محمولة عند الاصوليين على عصمتهم عن الخطا بالمعنى الاول فمعنى لا تجتمع أمتى على ضلالة مثلا ان اجتماع ظنونهم على شئ لا يكون أمرا

(ان الاجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه) فى نفس الامر مطلقا (وثالثها يدل ان تلقوه) أى المجمعون بالقبول بان صرحوا بالاستناد اليه فان لم يتلقوه (بالقبول) بان لم يتعرضوا للاستناد اليه فلا يدل لجواز استنادهم الى غيره مما استنبطوه من القرآن وثانيها يدل مطلقا لان الظاهر استنادهم اليه حيث لم يصرحوا بذلك لعدم ظهور مستند غيره ووجه دلالة استنادهم اليه على صدقه انه لو لم يكن حينئذ صدقا بان كان كذبا لكان استنادهم اليه خطأ وهم معصومون عنه قلنا لا نسلم الخطأ حينئذ لانهم ظنوا صدقه وهم انما أمروا بالاستناد الى ما ظنوا صدقه فاستنادهم اليه انما يدل على ظنهم صدقه

ولا يلزم من ظنهم صدقه صدقه فى نفس الامر وقيل ان ظنهم معصوم عن الخطا (وكذلك بقاء خبر تتوفر

الدواعى على ابطاله) بان لم يبطله ذوو الدواعى مع سماعهم له آحادا لا يدل على صدقه (خلافا للزيدية) فى قولهم يدل عليه قالوا للاتفاق على قبوله حينئذ قلنا الاتفاق على قبوله انما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ذلك صدقه فى نفس الامر مثاله قوله صلى الله عليه وسلم لعلى رضى الله عنه أنت منى بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبى بعدى رواه الشيخان فان دواعى بنى أمية وقد سمعوه متوفرة على ابطاله لدلالته على خلافة على رضى الله عنه كما قيل كخلافة هرون عن موسى بقوله اخلفنى فى قومى وان مات قبله ولم يبطلوه (وافتراق العلماء) فى الخبر (بين مؤول) له (ومحتج) به لا يدل على صدقه (خلافا لقوم) فى قولهم يدل عليه قالوا للاتفاق على قبوله حينئذ قلنا الاتفاق على قبوله انما يدل على ظنهم صدقه ولا يلزم من ذلك صدقه فى نفس الامر (و) الصحيح (ان المخبر بحضرة جمع لم يكذبوه ولا حامل على سكوتهم) عن تكذيبه من خوف او طمع فى شئ منه (صادق) فيما أخبر به

باطلا بل هو أمر حق لانهم المأمورون باتباعه خلافا لابن الصلاح ومن وافقه فى حملها على عدم مخالفة الواقع فحاصل جواب الشارح ان أريد الخطأ بالمعنى الاول فلزومه ممنوع أو بالمعنى الثانى فبطلانه ممنوع اذ ليسوا معصومين عن الخطا بهذا المعنى وهذا كلام صحيح لا غبار عليه واذا علمت ذلك علمت سقوط البحث الذى أطال به ههنا شيخنا العلامة لانه مبنى على ارادة الخطا بالمعنى الثانى وارادته ممنوعة كما تقرر وقوله فى آخر كلامه و يرد بان الله أوجب عليهم الاستناد الى الدليل فى نفس الامر يرده انه ان أراد انه تعالى أوجب عليهم الاستناد الى الدليل فى نفس الامر بحسب نفس الامر فهو ممنوع أو بحسب ظنهم فهو مسلم ولا يجديه شيأ لان هذا هو مدعى الشارح وسقوط قول شيخنا الشهاب هذا يدل على ان الخطا خلاف ما أمروا به لا عدم اصابة ما نفس الامر وفيه نظر انتهى اذ مقابلة المنع الذى هو حاصل الجواب كما تقرر بمجرد النظر مما لا يجدى بل هو خارج عن قانون البحث كما لا يخفى على العارف بقوانينه واياك أن تتوهم ان أمثال هذا الجواب من عنديات الشارح كما يتوهمه كثير من الجهلة فانه خطا ظاهر فانه جواب القوم قطعا والشارح لم يزد على نقله عنهم فلو صح شئ من أمثال هذه الاعتراضات الضعيفة لم يكن مختصا بالشارح واعلم انه تلخص من جواب الشارح انه لا يلزم من الاجماع على حكم مطابقة حكم الله فى الواقع وحينئذ يلزم ان المراد بالضلالة المنفية عنهم فى نحو حديث لا تجتمع أمتى على ضلالة ما خالف حكم الله ولو باعتبار ظنهم لا ما خالف حكم الله فى نفس الامر والله أعلم (قوله ولا يلزم من ظنهم صدقه صدقه فى نفس الامر) قال شيخنا الشهاب قلت وكيف يكون ظنهم محتملا للخطا مع كونهم لا يجتمعون على ضلالة كما نطقت به السنة المطهرة وقد يقال المراد لا يجتمعون على ضلال وهم يعلمونه وفيه نظر انتهى وقال شيخ الاسلام لا يقال فالاجماع حينئذ ظنى وقد قالوا انه قطعى لانا نقول انهم لم يجزموا بانه قطعى بل اختلفوا فيه و بتقدير انه قطعى انما هو قطعى فى الظاهر وان كان فى طريقه ظن لان ظن المجمعين معلوم لهم قطعا وذلك لا ينافى قطعية الاجماع فى الظاهر انتهى (وأقول) ما أورده شيخنا فقد علم مما تقدم من ان الضلال الذى لا يجتمعون عليه معناه الامر الذى لا يسوغ لهم اتباعه بان يكون ظنهم أمرا باطلا وكل ما ظنوه ظنا صحيحا بان بذلوا الوسع فى الاجتهاد كان أمرا حقا لا باطلا (قوله وافتراق العلماء) على ضمن معنى الدوران أو التردد لاجل قوله بين أى دائرين أو مترددين بين مؤول ومحتج (قوله للاتفاق على قبوله) وذلك لان الاحتجاج به يستلزم قبوله وكذا تأويله يستلزم ذلك والا لم يحتج الى تأويله نعم قد يقال قد يكون التاويل على تقدير الصحة كما يقع لهم كثيرا يمنعون الصحة ثم يقولون وعلى تسليم صحته فهو محمول على كذا الا أن يقال التاويل من غير تصريح بتقدير التسليم لا يكون عادة الامع اعتقاد الصحة (قوله وان المخبر بحضرة جمع) اقول هو معطوف على معمول الصحيح وحينئذ يتوجه عليه انه لم فصل بينهما بقوله وكذلك بقاء خبر الخ اللهم الا أن يقال ان بقاء الخبر وافتراق العلماء المذكورين أشبه فى المعنى بالاجماع على وفق الخبر حتى كأنه من جنسه فناسب تعقيبه به فان قيل كان القياس تاخير مسئلة الاجماع على وفق خبر ثم تعقيبه بما ذكر فينتفى الفصل المذكور مع المحافظة على المناسبة المذكورة قلت كأنه لان الاجماع المذكور أقرب الى الدلالة على الصدق مما بعده فكان نفى الدلالة على الصدق عنه أهم

لان سكوتهم تصديق له عادة فقد اتفقوا وهم عدد التواتر على خبر عن محسوس اذ فرض المسئلة كذلك كما صرح به الآمدي فيكون صدقا قطعا وقيل لا يلزم من سكوتهم تصديقه لجواز ان يسكتوا عن تكذيبه لا لشئ (وكذا المخبر بسمع من النبي صلى الله عليه وسلم)

فقدم فليحرر ماهو أوجه مما ذكر (قوله لان سكوتهم تصديق له عادة) قال شيخنا العلامة فيه بحث لان سكوتهم يجوز أن يكون لعدم علمهم بحال المخبر به ولو سلم انه تصديق له لم يلزم منه انه صدق لجواز أن يكون لظنهم صدقه ولا يلزم منه صدقه كما مر في غيره نعم لو فرض ان الاخبار عن شئ وجد بحضرتهم ظهر ان سكوتهم تصديق يلزم منه موافقة على الاخبار المستلزمة لصدقه انتهى (وأقول) أما قوله فيه بحث لان سكوتهم يجوز أن يكون لعدم علمهم بحال المخبر به فهو في غاية السقوط بل لا منشأ له الا الذهول عن فرض المسئلة وذلك لان عدم علمهم بحال المخبر به حامل على السكوت وفرض المسئلة كما صرح به المصنف انه لا حامل على السكوت فهذا خارج عن فرض المسئلة فكيف يصح ايراده فان قلت الحامل منحصر في الخوف والطمع كما أفاده كلام الشارح فليس هذا من الحامل قلت لا نسلم انحصاره في ذلك ولهذا عبر العضد بقوله من خوف أو غيره ومثله الكمال بقوله كما لو كان مما لا يعلمونه ككونه غريبا وكالخوف وغيره قال فاقتصار الشارح على الخوف والطمع حيث فسر الحامل بهما منتقد انتهى فيحمل كلام الشارح على التمثيل كما أشار اليه شيخ الاسلام وقرينته من كلام الشارح العموم في قوله لجواز أن يسكتوا لا لشئ فقد نفى الشئ على العموم والا قال لجواز أن يسكتوا لغيرهما وحينئذ يندفع دعوى الانتقاد فتامله فانه في غاية الحسن والدقة وأما قوله ولو سلم انه تصديق لم يلزم منه انه صدق لجواز أن يكون لظنهم صدقه الخ فهو مدفوع قطعا لانه لا يطابق صورة المسئلة من ان الاخبار عن محسوس كما صرح به الشارح لا يخفى على مثلهم عادة كما صرح به الصفي الهندي حيث صور المسئلة بقوله اذا أخبر واحد بحضرة جماعة كثيرة عن شئ محسوس بحيث لا يخفى عن مثلهم عادة الخ وعبارة الزركشي اذا أخبر واحد بحضرة جمع كثير بحيث لا يخفى عن مثلهم عادة الخ وصورها العضد بان يكون الخبر مما لو كان لعلموه وعلم انهم لا حامل لهم عليه ولا يخفى ان الاخبار بحضرة جمع كثير عن محسوس لا يخفى على مثلهم عادة ولا حامل لهم على السكوت مما تقتضي العادة بعلم الجمع المذكور به وبصدقه فكيف يقال مع ذلك لو سلم انه تصديق لم يلزم منه انه صدق لجواز أن يكون لظنهم صدقه ولا يلزم منه صدقه ولهذا قال العضد لا يقال لعلهم ما علموا أو علمه بعضهم أو جميعهم وسكتوا الا انا نقول ذلك معلوم الانتفاء بالعادة انتهى فان قلت اعتبار كونه مما لا يخفى عليهم عادة في تصوير المسئلة غير مستفاد من كلام المصنف فهو ناقص قلت بل هو مستفاد من قوله ولا حامل على السكوت لان الخفاء عليهم عادة مما يحمل على السكوت فتامله والحاصل ان المسئلة مصورة بالاخبار عن محسوس بحضرة جمع لا يخفى مثله عليهم عادة ولم يكذبوا المخبر ولا حامل لهم على السكوت ولا خفاء مع ذلك في وجوب كونه صادقا نعم لقائل ان يقول سلمنا ان الخبر على هذا الوجه يجب ان يكون صادقا لكن من أين يعلم انتفاء كل حامل على السكوت حتى يعلم تحقق هذا الوجه المستلزم للصدق فيجوز تحقق حامل في نفس الامر لم نطلع عليه أو لا يمكن اطلاعنا عليه فان الحوامل لا تنحصر ولا تمكن الاحاطة بها ومنها ما لا يمكن الاطلاع عليه الا باخبار من قام به فان كان الكلام على سبيل الفرض كان قليل الجدوى كما لا يخفى وهذا البحث متوجه أيضا على قوله الآتي ولا حامل على التقرير والكذب فليتامل واذا علمت ذلك فاعجب من قوله نعم لو فرض الخ فانه يدل على انه لم يقف على

فرض المسئلة وقد علمت ان فرضها فى كلام الائمة ان يكون الاخبار عن محسوس يمتنع جهلهم به عادة كما هو حاصل ما سمعته من عبارات الائمة وهذا ان لم يكن اخبارا بشئ وجد بحضرتهم كان مثله أو أبلغ فى امتناع جهلهم به كما لا يخفى لا يقال غرضه الاعتراض على ظاهر عبارة الشرح لانا نقول اما أولا فعبارة الشرح مصرحة بتصوير المسئلة بما بيناه ألا ترى الى قوله فى سياق الاستدلال فقد اتفقوا وهم عدد التواتر على خبر عن محسوس الخ فانه صريح فى ان هذا الاتفاق من قبيل التواتر وان شروط التواتر متحققة فيه واما ثانيا فرجع الاعتراض حينئذ الى المناقشة اللفظية وأمرها هين جدا ولذا اشتهر انها ليست من دأب المحصلين اللهم الا أن يراد تشحيذ الاذهان وبالله المستعان (قوله أى بمكان يسمعه منه النبى صلى الله عليه وسلم) قال شيخنا الشهاب أوضح من هذا أن يقال أى بمكان سماع صادر ذلك السماع ومبتدأ من النبى صلى الله عليه وسلم فتكون من ابتدائية انتهى (وأقول) عبارة الشارح لا تنافى ذلك كما لا يخفى (قوله ولا حامل على التقرير والكذب) أقول فيه أمور * الاول ان نفى الحامل بلا التى لنفى الجنس شامل لنفى كل ما يمكن أن يكون حاملا ومنه كل ما استدل ابن الحاجب كغيره باحتماله على عدم الدلالة على ماذكره مما شرحه العضد بقوله لنا انه لا يتعين السكوت للرضا به اصدقه بل يحتمل انه ما سمعه أى لذهوله عنه باشتغاله باهم منه مثلا أو ما فهمه أى لنحو خال فى دلالة عبارة الخبر أو كان قد بينه وعلم انه لا يفيد انكاره أو ما علمه نفيا واثباتا لكونه دنيويا أو رأى تأخيره الى وقت الحاجة الى بيانه وبتقدير عدم الجميع فتركه للانكار صغيرة وهى جائزة على الانبياء وان بعدت انتهى لما لا يخفى ان كلا من عدم سماعه بالمعنى المذكور وعدم فهمه حامل على التقرير وأما قوله أو كان قد بينه وعلم انه لا يفيد انكاره فيرد عليه ان هذا حامل على التقرير والفرض ان لا حامل عليه على انه قد يقال هذا بمجرده لا يصلح أن يكون حاملا على التقرير لما يعلم من الجواب الآتى من ان فى السكوت افهام تغيير المنكر فان اعتبر مع هذا ما يمنع ذلك الافهام كاشتهار كون الخبر به منكرا شهرة لا يتوهم معها التغيير بوجه وعلمه عليه الصلاة والسلام بذلك فهذا حينئذ حامل على التقرير وفرض المسئلة انتفاء كل حامل وأما قوله أو ما علمه نفيا واثباتا لكونه دنيويا فهذا لا يصلح حاملا لما يأتى فى الجواب من انه اذا كان كذبا أعلمه الله به عصمة له عن ان يقر أحدا على كذب لان الاقرار على الكذب وان لم يعلم انه كذب نقص بالنسبة لمنصبه الشريف لا يليق به وأما قوله أو رأى تأخيره الى وقت الحاجة الى بيانه فهذا لا يصلح حاملا لما سيعلم من الجواب من ان وقت الاخبار وقت حاجة الى البيان لئلا يتوهم حقيته وتغيير الحكم وأما قوله وبتقدير عدم الجميع الخ فلا يأتى على ما صححه المصنف كما تقدم من عصمة الانبياء عليهم الصلاة والسلام عن الصغائر أيضا الا ان فى القطع بالصدق مع الاختلاف فى العصمة عنها وقفة الا ان يقوم قاطع على امتناع الصغائر عليهم أو على عدم وقوعها منهم * والثانى انه يمكن أن يقال لا فائدة لهذه المسئلة اذ لا يتصور حصول العلم بالصدق لاحد لتوقفه على العلم بانتفاء كل حامل على التقرير ولا يتصور العلم بذلك لان الحوامل لا تنحصر وقد يخفى الحامل وقد يشتبه الحال فيه فيظن ما ليس بحامل حاملا وما هو حامل غير حامل فان صورت المسئلة بما اذا أخبر عليه الصلاة والسلام بانه لا حامل له على الاقرار فالعلم انما

أى بمكان يسمعه منه النبى صلى الله عليه وسلم (ولا حامل على التقرير) للنبى صلى الله عليه وسلم (و) على (الكذب) للمخبر

صادق فيما أخبر به دينيا كان أو دنيويا لان النبي صلى الله عليه وسلم لا يقر أحدا على كذب (خلافا للمتأخرين) منهم الآمدي وابن الحاجب في قولهم لا يدل سكوت النبي صلى الله عليه وسلم على صدق المخبر أما في الديني ٣ ١ ٢ فلجواز أن يكون النبي بينه أو أخر بيانه بخلاف ما أخبر به المخبر وأما في الدنيوي فلجواز أن لا يكون النبي صلى الله عليه وسلم يعلم حاله كما في القاح النخل روى البخاري ومسلم عن أنس انه صلى الله عليه وسلم مر بقوم يلقحون فقال لو لم تفعلوا الصلح قال فخرج شيصا فمر بهم فقال ما لنخلكم قالوا قلت كذا وكذا قال أنتم أعلم بأمر دنياكم (وقيل) يدل على صدقه (ان كان) مخبرا (عن) أمر (دنيوي) بخلاف الديني فلا يدل وفي شرح المختصر عكس هذا التفصيل بدله وتوجيههما يؤخذ مما تقدم وأجيب في الديني بان سبق البيان أو تأخيره لا يبيح السكوت عند وقوع المنكر لما فيه من افهام تغيير الحكم في الاول وتأخير البيان عن وقت الحاجة في الثاني وفي الدنيوي بانه اذا كان كاذبا ولم يعلم به النبي صلى الله عليه وسلم يعلمه تعالى به عصمة له عن ان يقر أحدا على كذب كما أعلمه بكذب المنافقين في قولهم له نشهد انك لرسول الله من حيث تضمنه ان قلوبهم وافقت ألسنتهم في ذلك وان كان دينيا

حصل من اخباره لا من مجرد الاخبار بحضرته من غير حامل له على الاقرار فليتأمل * والثالث ان قضيته اعتبار كل من انتفاء الحامل على التقرير وانتفاء الحامل على الكذب والمتجه انه غير مراد وان المعتبر انتفاء الحامل على التقرير فقط سواء وجد حامل على الكذب أو لا لانه عليه الصلاة والسلام لا يقر من غير حامل على كذب سواء كان لحامل أو لا فحيث اقر بلا حامل على الاقرار دل على الصدق وحيث أقر لحامل لم يدل عليه والاقرار بلا حامل على الكذب لحامل غير متصور منه للزوم المحذور من افهام التغيير فلا يحتاج للاحتراز عنه وكذا على الكذب بلا حامل للزوم المحذور أيضا (فان قلت) اذا كذب المخبر خوفا من القتل مثلا بان كان بحيث ان لم يكذب قتل فهو لا يكون ذلك حاملا للنبي على الاقرار (قلت) لا يكون ذلك بمجرده حاملا على الاقرار لان القتل يندفع عنه بمجرد كذبه وعلى النبي الانكار لئلا يلزم المحذور نعم ان كان لو أنكر النبي عليه قتل أيضا أمكن ان يكون ذلك حاملا ان كان محترما ولم يمكنه دفع القتل عنه فليتأمل وبما تقرر يظهر انه لا يلزم من انتفاء الحامل على الاقرار انتفاء الحامل على الكذب بل قد يجامع انتفاء الحامل على الاقرار الحامل على الكذب ولا من انتفاء الحامل على الكذب كان يكون عبثا انتفاء الحامل على الاقرار بل قد يجامع انتفاء الحامل على الكذب وجود الحامل على الاقرار كما أن الحامل على أحدهما قد يجامع الحامل على الآخر وقد لا وبذلك يظهر منع ما ذكره شيخ الاسلام من ان انتفاء كل من الحاملين يستلزم انتفاء الآخر * والرابع ان الكذب لحامل قد يصاحبه الاثم كما لو أخبر عن عدوه القاتل ولي مقتول خطا بان فيه القصاص ليشتفي أعني المخبر بقتل الولي اياه ومثل هذا قد ينتفي عنه الحامل على التقرير عليه لما فيه من فهم تغيير ما استقر من انه لا قصاص في قتل الخطا وقد يوجد فيه الحامل كان يكون المخبر معاندا لا ينفع فيه الانكار مع اشتهار ما استقر وشهرة لا يتأتى معها توهم التغيير ولا يتمكن الولي معها من القصاص وقد لا يصاحبه الاثم كان يظن المخبر في المثال ثبوت القصاص في قتل الخطا ومثل هذا أيضا قد ينتفي عنه الحامل على التقرير عليه وقد يوجد لما تبين فيهما فيما قبله وبذلك ينظر فيما ذكره الكمال هنا (قوله صادق فيما أخبر به) أي صادق قطعا اخذا من قوله خلافا للمتأخرين أي الذين منهم ابن الحاجب وقد صرح بتصوير المسئلة بذلك حيث قال مسئلة اذا أخبر واحد بحضرته صلى الله عليه وسلم ولم ينكر لم يدل على صدقه قطعا انتهى (قوله وأما في الدنيوي فلجواز أن لا يكون النبي يعلم حاله كما في القاح النخل الخ) لم يتعرض الشارح لجواب ذلك وقد تعرض له الكمال في باب الاجماع في قول المصنف وانه قد يكون في دنيوي فقال وأما التلقيح فلا يخفى ان صلاح الثمرة به من باب ربط المسبب بالسبب ولو شاء الله لصلحت الثمرة دونه هذا هو العقيدة وقوله لو لم تفعلوا الصلح حق بهذا المعنى أي حيث تعلقت المشيئة الالهية بصلاحه وقوله أنتم أعلم بدنياكم أي بكيفية التلقيح لا ينافي ذلك انتهى (قوله كما في القاح النخل الخ) استدلال على انه يجوز أن لا يعلم النبي حال الدنيوي وان لم يكن مثالا لما نحن فيه اذ لا اخبار هنا بحضرته (قوله وأجيب في الديني الخ) فان قلت قد يرد على هذا الجواب انه قد يكون الحال بحيث لا ينفهم تغيير الحكم لشدة يقظة الحاضرين أو لقرائن حالية أو مقالية وهذا الجواب لا يجدي في هذه الحالة قلت يمكن ان يقال ان كون الحال

بهذه الحيثية حامل للتقرير للنبي عليه الصلاة والسلام وقد قيدت المسئلة بنفي الحامل عليه (قوله اما اذا وجد حامل على الكذب والتقرير كما اذا كان المخبر ممن يعاند النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينفع فيه الانكار فلا يدل السكوت على الصدق قولا واحدا) فيه اشكال لما تقدم أول كتاب السنة ان النبي عليه الصلاة والسلام لا يقر أحدا على فعل باطل وان كان ممن يغريه الانكار وأى فرق بين الفعل والقول مع ان كلا منهما معصية وممن أورد هذا الاشكال شيخنا العلامة ثم قال ويمكن الجواب بان المراد ان التقرير الحامل عليه اذا فرض وقوعه من النبي صلى الله عليه وسلم لا يدل على الصدق لكنه لم يقع منه الا التقرير على الجائز كما تقدم اذ التقرير على غيره ذنب والانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون عن الذنب ولو صغيرة فلا تخالف حينئذ انتهى وحاصله ان هنا حكمين أحدهما تقريره عليه الصلاة والسلام والثاني دلالة التقرير فالمصنف تكلم على الثاني وسكت عن الاول لعلم امتناعه مما تقدم فيكون ما ذكره هنا مبنيا على فرض وقوع التقرير مع امتناع وقوعه (وأقول) يمكن أيضا الجواب بان ما هنا مبنى على أحد الاقوال هناك المذكور بقول المصنف وقيل الا فعل من يغريه الانكار وبالفرق بان المسئلة هنا مصورة بان الكافر قد علم معاندته للنبي صلى الله عليه وسلم وانه لا ينفع فيه الانكار وان الحال بحيث لا يحتمل التغيير والنسخ وانه لا اشتباه في شئ من ذلك على أحد بحال اذ الانكار حينئذ لا أثر له ولا مضرة في تركه بحال وهناك مصورة بما اذا لم تتوفر جميع هذه الامور لافادة الانكار أو دفعه المضرة حينئذ وهذا الفرق وجيه جدا من حيث المعنى فينبغي الاخذ به وقد عبر الهندي بما قد يشير اليه حيث قال وثانيها أى شروط دلالته على الصدق ان يكون ذلك المخبر ممن لم يعرف عناده للنبي صلى الله عليه وسلم وكفره به فان بتقدير ان يكون كذلك لم ينفع فيه الانكار فلم يجب عليه عليه الصلاة والسلام انكاره وبيانه بالنسبة اليه ولا كان السكوت موهما للتصديق وأما بالنسبة الى غيره فلم يجب بيانه أيضا لاحتمال أن يكون ذلك الوقت لم يكن وقت حاجة اليه بالنسبة الى الغير انتهى (قوله وأما مظنون الصدق فخبر الواحد) فان قلت لم غير الاسلوب وهلا عطفه على مقطوع الكذب ومقطوع الصدق فقال وأما مظنون الصدق وهو خبر الواحد قلت اشارة الى ان هذا هو الاصل في الخبر وكان اصالة هذا معلومة مقررة فلما ذكر القسمين الاولين الخارجين عن الاصل فيه رجع الى بيان ما علم انه الاصل وطلبت النفس بيانه فكأنه قال وأما الاصل فيه المعلوم اصالته الذى هو مظنون الصدق فهو خبر الواحد فتأمله بلطف فان قلت بقى من الاقسام مظنون الكذب فلم تركه المصنف قلت أشار اليه بقوله السابق وكل خبر اوهم باطلا (قوله وهو ما لم ينته الى التواتر) أى الى حد التواتر تصريح بتسمية ما رواه نحو الثلاثة والاربعة خبر واحد والاصطلاح كذلك كما صرح به الاسنوى وغيره (قوله أفاد العلم بالقرائن المنفصلة أولا) فان قيل ادخال هذا تحت خبر الواحد ينافى فرض المصنف انه مظنون الصدق قلنا لا نسلم المنافاة لان المراد انه فى ذاته مظنون الصدق وذلك لا ينافى انه يفيد العلم بواسطة أمر خارج عنه (قوله ومنه المستفيض الخ) بيان لانقسام خبر الواحد وتعريض بمن جعل المستفيض واسطة (قوله وأقله اثنان وقيل ثلاثة) قال السيوطى والثانى وهو الصحيح ثلاثة وهو اختيار ابن الصباغ وقال الرافعى انه أشبه بكلام

الشافعى

اما اذا وجد حامل على الكذب والتقرير كما اذا كان المخبر ممن يعاند النبي صلى الله عليه وسلم ولا ينفع فيه الانكار فلا يدل السكوت على الصدق قولا واحدا (وأما مظنون الصدق فخبر الواحد وهو ما لم ينته الى التواتر) واحدا كان راويه أو أكثر أفاد العلم بالقرائن المنفصلة أولا (ومنه) حينئذ (المستفيض وهو الشائع عن أصل) فخرج الشائع لا عن أصل (وقد يسمى) أى المستفيض (مشهورا وأقله) من حيث عدد راويه أى أقل عدد راوى المستفيض (اثنان وقيل ثلاثة) الاول مأخوذ من قول الشيخ فى التنبيه وأقل ما تثبت به الاستفاضة اثنان وعبارة ابن الحاجب المستفيض ما زاد نقلته على ثلاثة

الشافعى وهو الذى جزم به أهل الحديث فلم يذكروا سواه فقالوا ما تفرد به راو واحد غريب أو راويان عزيز أو ثلاثة فأكثر مشهور انتهى كذا نقل ذلك عن جزم أهل الحديث ولم يلتفت الى ما جزم به النووى فى التقريب تبعا لابن الصلاح مما يخالف ذلك حيث قال اذا انفرد عن الزهرى وشبهه ممن يجمع حديثه رجل بحديث سمى غريبا وان انفرد اثنان أو ثلاثة سمى عزيزا فان رواه جماعة سمى مشهورا انتهى قال السيوطى فى شرحه كذا قال ابن الصلاح أخذا من كلام ابن منده وأما شيخ الاسلام وغيره فانهم خصوا الثلاثة فما فوقها بالمشهور والاثنين بالعزيز لعزته أى قوته لمجيئه من طريق آخر او لقلة وجوده انتهى (قوله مسئلة خبر الواحد لا يفيد العلم الا بقرينة) أقول فيه أمور * الاول قال العضد واعترض عليه بان العلم ثمة لا يحصل بالخبر بل بالقرائن كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن من الثدى ونحوها والجواب انه حصل بالخبر بضميمة القرائن اذ لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر انتهى (وأقول) حينئذ لقائل أن يقول لا مستند فى كون الميت هذا الشخص المعين الا الخبر والخبر بمجرده لا يفيد العلم فكيف يحصل العلم بموت هذا المعين من حيث انه موت هذا المعين نعم يحصل العلم بالموت فى الجملة وهو غير المدعى والحاصل ان الدال على موت هذا المعين ليس الا الخبر وهو لا يفيد الا الظن وان القرائن المفيدة للعلم انما دلت على موت ما لا على موت هذا المعين فلا يحصل العلم بموت هذا المعين ويجاب بان حصول العلم بموت هذا المعين من مجموعهما أمر عادى وان لم يقتضه العقل فلا اشكال فليتامل * الثانى قال أيضا أعنى العضد وعنى أى ابن الحاجب بها الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه عادة قال المولى سعد الدين يعنى ان المراد بالقرائن الغير التعريف القرائن المنفصلة الغير اللازمة من أحوال المخبر والمخبر عنه كالصراخ والجنازة الخ انتهى وقد بينا فيما سبق بحسب ما ظهر لنا ان القرائن اللازمة لا توجب العلم فى خبر الآحاد فراجعه * الثالث قال السيوطى ومن ذلك يعنى خبر الواحد الذى يفيد العلم بقرينة ما أخرجه الشيخان أو أحدهما قال شيخ الاسلام ابن حجر فانه احتف به قرائن منها جلالتهما فى هذا الشان وتقدمهما فى تمييز الصحيح على غيرهما وتلقى العلماء لكتابيهما بالقبول وهذا التلقى وحده أقوى فى افادة العلم من مجرد كثرة الطرق انتهى (وأقول) ان ثبت ان هذه قرائن منفصلة فمسلم والا فقد تقدم ان اللازمة لا توجب العلم فى الآحاد على ان الثالثة لا أثر لها على طريق المصنف كما علم مما مر فليحرر (قوله وقال أحمد يفيده مطلقا) يتامل مراد الامام أحمد من ذلك وهل كان يحصل له العلم من الآحاد وخصوصا عند وجود المعارض ومخالفة بقية الائمة له فيما ذهب (قوله فى دليل أحمد نهى عن اتباع غير العلم) قال العضد والنهى للتحريم وقوله وذم على اتباع الظن قال العضد فدل على حرمته وقوله وأجيب أى فهذه النصوص وان كان ظاهرها العموم لكنها مخصصة بما يطلب فيه اليقين ثم هذا الجواب الذى أورده أحد وجهين أجاب بهما العضد والآخر انا لا نسلم انه لو لم يفد العلم لكان العمل به اتباعا لغير المعلوم بل للاجماع القاطع على وجوب اتباع الظواهر (قوله وقال الاستاذ وابن فورك يفيد المستفيض علما نظريا) فيه انه لم يتعرض لكون العلم المستفاد على غير هذا القول كالمستفاد على الاول بالقرائن ضروريا أو نظريا ولا يبعد انه لا يتعين واحد منهما بل قد يكون ضروريا فيحصل بعد حصول القرائن من

*(مسئلة * خبر الواحد لا يفيد العلم الا بقرينة) كما فى اخبار الرجل بموت ولده المشرف على الموت مع قرينة البكاء واحضار الكفن والنعش (و) قال (الاكثر لا) يفيده (مطلقا) وما ذكر من القرينة يوجد مع الاغماء (و) قال الامام (أحمد يفيده مطلقا) بشرط العدالة لانه حينئذ يجب العمل به كما سياتى وانما يجب العمل بما يفيد العلم لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ان يتبعون الا الظن نهى عن اتباع غير العلم وذم على اتباع الظن وأجيب بان ذلك فيما المطلوب فيه العلم من أصول الدين كوحدانية الله تعالى وتنزيهه عما لا يليق به لما ثبت من العمل بالظن فى الفروع (و) قال (الاستاذ) أبو اسحق الاسفراينى (وابن فورك يفيد المستفيض) الذى هو منه عندنا (علما نظريا) جعلاه واسطة بين المتواتر المفيد للعلم الضرورى والآحاد المفيد

غير احتياج الى ترتيب ونظر وقد يكون نظريا فيتوقف على ذلك فليتامل (قوله بما يتفق عليه أئمة الحديث) من الواضح انه لا يلزم من ذلك تواتره لجواز تخلف بعض شروط التواتر مع وجود اتفاقهم (قوله يجب العمل به فى الفتوى والشهادة) أى يجب العمل بكل من فتوى المفتى وشهادة الشاهد وان لم يبلغ واحد منهما حد التواتر عددا وغيره وليس المراد ان خبر الواحد الوارد عن الشارع يجوز العمل به فى بابى الفتوى والشهادة كما قد يتوهم من العبارة ولذا فسرها الشارح دفعا لهذا التوهم (قوله بما يفتى به المفتى الخ) لا يخفى ظهور هذا التقدير فى تعليق قول المصنف فى الفتوى والشهادة بلفظ العمل وصحة هذا التعليق لصلوحه للمراد وأما قول شيخنا العلامة انه بين به انه متعلق بحال محذوفة من ضمير به أى واردا فى الفتوى لا بالعمل والا لكان معناه ان عمل المفتى به فى فتواه والشاهد به فى شهادته واجب وهو غير مراد بل غير صحيح فى الشهادة أى لانه لا يجوز الشهادة اعتمادا على خبر واحد انتهى ففيه نظر اما أولا فلا نسلم انه بين به ماذكر بل لا تحتمل عبارته الا التعلق بلفظ العمل اذ لا يفهم من قولنا يجب العمل بما يفتى به المفتى الا تعلق قولنا بما يفتى بالعمل وهذا ظاهر فى تعلق الظرف فى عبارة المصنف بالعمل وأما ثانيا فلا نسلم تعين تعلقه بالحال المحذوفة المذكورة بل تعلقه بها يوهم خلاف المراد اذ يسبق الى الذهن منه ان المراد ان الخبر الوارد فى الفتوى والشهادة يجوز العمل به وليس مرادا وانما المراد ان الافتاء أو الشهادة خبر واحد ومع ذلك يجوز العمل به واما ثالثا فلا نسلم انه اذا تعلق بالعمل تعين أن يكون معناه ماذكره بل هو محتمل للمراد احتمالا قريبا كما لا يخفى (قوله كالاخبار بدخول وقت الصلاة الخ) قال شيخنا الشهاب حق العبارة أن تدخل الكاف على الدخول والتنجيس لانهما من الامور الدينية لا نفس الاخبار انتهى (وأقول) ليس مقصود الشارح تمثيل الامور الدينية حتى يتوجه عليه ذلك بل خبر الواحد بمعنى اخبار الواحد فى قوله يجب العمل فيها بخبر الواحد (قوله قيل سمعا لا عقلا لانه صلى الله عليه وسلم كان يبعث الآحاد الى القبائل والنواحى الخ) فيه أمور * أحدها قال الاصفهانى فى شرح المختصر وفيه اى فى هذا الدليل نظر فان المبعوثين مفتون والمبعوث اليهم العوام ويجب على العوام العمل بقول المفتى ولا يلزم منه وجوب العمل بخبر الواحد انتهى (وأقول) عندى ان هذا نظر فى غاية الضعف للقطع بان المبعوثين لم يقصد بعثهم الا لمجرد الاخبار دون الفتوى * والثانى ان من الآحاد المبعوثين لتبليغ الاحكام من أمر بتبليغ التوحيد والامر بالشهادتين وقضية ذلك الاكتفاء بخبرهم فيما يتعلق بالايمان لكن هذا ينافى مقتضى جوابهم السابق عن دليل أحمد على قوله ان خبر الواحد يفيد العلم مطلقا من تسليم انه لا يعمل به فيما يتعلق بالايمان مما يطلب فيه العلم * والثالث قال شيخنا العلامة اعتمد فى كون هذا الدليل سمعيا على مجرد البعث الذى هو أمر مسموع واذا حققت مناط الدلالة وجدته قوله فلولا الخ وهو فى قوة قولك فلو لم يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم فائدة وهو استدلال بنفى اللازم على نفى الملزوم وذلك عقلى لا سمعى اه (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا الغفلة عما قرره أئمة الكلام وغيرهم من أن مقدمات الدليل اما عقلية صرفة وهو الدليل العقلى واما مركبة من العقلية والنقلية وهو الدليل النقلى وان الدليل لا تكون

للظن وقد مثله الاستاذ بما يتفق عليه أئمة الحديث وانما يقيد الواحد بالعدل كما قيده به ابن الحاجب وغيره لانه لا حاجة اليه على الاول حيث يفيد العلم لان التعويل فيه على القرينة ولا على الثانى كما هو ظاهر وان احتيج اليه على الثالث كما تقدم وكذا على الرابع فيما يظهر كما يحتاج اليه حيث يقال يفيد الظن
*(مسئلة * يجب العمل به) أى بخبر الواحد (فى الفتوى والشهادة) أى يجب العمل بما يفتى به المفتى وبما يشهد به الشاهد بشرطه (اجماعا وكذا سائر الامور الدينية) أى باقيها يجب العمل فيها بخبر الواحد كالاخبار بدخول وقت الصلاة وتنجس الماء وغير ذلك (قيل سمعا لا عقلا لانه صلى الله عليه وسلم كان يبعث الآحاد الى القبائل والنواحى لتبليغ الاحكام كما هو معروف ولولا انه يجب العمل بخبرهم لم يكن لبعثهم فائدة

(وقيل عقلا) وان دل السمع أيضا أى من جهة العقل وهو انه لولم يجب العمل به لتعطلت وقائع الاحكام المروية بالآحاد وهى كثيرة جدا ولاسبيل الى القول بذلك وانما لم يرجح الاول كما رجحه غيره

مقدماته نقلية صرفة وحينئذ فكون بعض مقدمات هذا الدليل الذى ذكره الشارح عقليا لايخرجه عن كونه نقليا فالاعتراض عليه بما ذكر ساقط واعلم ان ماذكره الشارح يمكن أن يكون اشارة الى قياس استثنائى استثنى فيه نقيض التالى لينتج نقيض المقدم والتقدير لولم يجب العمل بخبر الواحد لما بعث صلى الله عليه وسلم الآحاد لتبليغ الاحكام لكنه بعث الآحاد لذلك دليل الشرطية لزوم العبث وعدم الفائدة ودليل الاستثنائية الوجود فقول الشارح لم يكن لبعثهم فائدة اشارة الى دليل الشرطية وقوله كما هو معروف اشارة الى دليل الاستثنائية ثم قد يتوجه على دليل الشرطية منع لزوم العبث اذ لا يلزم من عدم الوجوب انتفاء الفائدة لانه لو جاز العمل ولم يجب حصلت الفائدة وانتفى العبث اذ جواز العمل فائدة أى فائدة ويمكن أن يجاب بما يعلم مما سيأتى فى الكلام على قوله لتعطلت وقائع الاحكام وذلك لانا نقطع بان الشارع شرع الواجبات مثلا على انه يجب اعتقاد وجوبها والعمل بها فلولم يجب العمل بخبر الآحاد التى اقتصر على بعثها فاتت الفائدة التى قصدها بشرع الاحكام فليتأمل (قوله وقيل عقلا) قال شيخ الاسلام الاولى وقيل وعقلا ليوافق المنقول نبه عليه الزركشى وغيره وأشار اليه الشارح بقوله وان دل السمع أيضا بجعل الواو للحال اه (وأقول) يتوجه حينئذ أمران الاول ان مدعى القائل الاول على هذا الاثبات بالسمع دون العقل واستدلاله السابق فى كلام الشارح لايفى بذلك اذ ليس فيه تعرض لنفى الاثبات بالعقل الثانى ماسنبينه من انه لافرق بين القولين فى ان كلا منهما مستند الى السمع فليس الدليل فى واحد منهما عقليا لان الدليل العقلى ما كان جميع مقدماته عقلية فليتأمل (قوله أى من جهة العقل) فان قلت لم لم يقل نظير ذلك فى قوله سمعا قلت يحتمل انه مراده فيكون قد حذف من الاول لدلالة الثانى وان كان الاولى العكس وتكون مخالفته الاولى لما يأتى ويحتمل أن يكون قد خص هذا التقدير بالثانى لانه أحوج اليه وذلك لان اطلاق السمع بمعنى المسموع أكثر من اطلاق العقل بمعنى المعقول فعلم صحة حمل العقل هنا على المعقول والمعنى يجب من جهة المعقول أى الدليل المعقول وهو أى الدليل المعقول انه الخ فالضمير فى وهو عائد على العقل بمعنى المعقول فقول شيخنا العلامة لم يمكن حمل العقل على المعقول لان المراد به القوة المدركة ممنوع مدعى ودليلا وقوله فلو قال أى شئ من جهة العقل ليكون هذا الشئ هو مرجع قوله وهو انه لكان جيدا مدفوع بالاستغناء عن ذلك برجوع ضمير وهو للعقل بمعنى المعقول كما تقرر على انه لا محذور فى رجوعه لشئ يفهم من مضمون الكلام على ما هو شائع ذائع فى كثير من المواضع فما أفهمه قوله لكان جيدا من ان ما صنعه الشارح غير جيد ممنوع بلا خفاء فتأمل واعلم انه يظهر أن يجوز من حيث المعنى نصب سمعا وعقلا على اسقاط الخافض وان كان سماعيا فى نحو ذلك أى بالسمع أى المسموع والعقل اى المعقول ولا يجب كونه تمييزا كما قاله شيخ الاسلام (قوله لتعطلت وقائع الاحكام) قال شيخنا العلامة وفى الاستلزام بحث لامكان وجود الحكم بخبر الواحد وان انتفى وجوب العمل لانتفاء شرطه وهو التواتر مثلا ويكفى فى فائدة وجوده جواز العمل اه (واقول) قد فسر هو العمل فى قول المصنف يجب العمل به بقوله لعل المراد بالعمل اعتقاد مادل عليه من الاحكام الخمسة أو حبس النفس على مادل عليه من فعل فقط أو ترك فقط أو ارسالها فى الفعل والترك مع رجحان

على ماهو المعتمد عند أهل السنة لان الثانى منقول عن الامام أحمد والقفال وابن سريج من أئمة السنة كبعض المعتزلة (وقالت الظاهرية لا يجب) العمل به (مطلقا) اى عن التفصيل الآتى لانه على تقدير حجيته انما يفيد الظن وقد نهى عن اتباعه وذم عليه فى قوله تعالى ولا تقف ماليس لك به علم ان يتبعون الا الظن قلنا تقدم جواب ذلك قريبا (و) قال (الكرخى) لا يجب العمل به (فى الحدود) لانها تدرأ بالشبهة لحديث مسند أبى حنيفة ادرؤا الحدود بالشبهات واحتمال الكذب فى الآحاد شبهة قلنا لانسلم انه شبهة على انه موجود فى الشهادة أيضا (و) قال (قوم) لا يجب العمل به (فى ابتداء النصب) بخلاف ثوانيها حكاه ابن السمعانى عن بعض الحنفية قال فقبلوا خبر الواحد فى النصاب الزائد على خمسة أوسق لانه فرع ولم يقبلوه فى ابتداء نصاب الفصلان والعجاجيل لانه أصل

هذا بياض سطرين بخطه كذا فى هامش الاصل

أحدهما أو استوائهما اه والظاهر الاول وحينئذ فلقائل أن يقول المراد لجاز أن تخلو وجواز انا لو ممتنع شرعا لمنافاته لما دل عليه الدليل من استقرار التكاليف فى جميع الوقائع أو المراد لخلت عن وجوب اعتقاد أحكامها وهو ممتنع أيضا لما ذكر ويمكن الجواب على وجه آخر وهو انا نقطع بان المقصود من شرع الواجبات مثلا وجوب اعتقاد وجوبها والقيام بها وذلك يتوقف على الاعلام بها وقد اقتصر عليه الصلاة والسلام على الاعلام بواسطة ارسال الآحاد الى القبائل فلولا انه يجب ما ذكر لتعطل ماقصد بالاحكام كوجوب اعتقاد الوجوب والعمل وهو المراد بقوله لتعطلت وقائع الاحكام أى باعتبار ماقصده الشارع فيها فقوله ويكفى فى فائدة وجوده جواز العمل يرده انا نقطع بان الشارع أراد بوجود الاحكام تعلقها بالمكلفين على الوجه الذى ذكرناه من وجوب اعتقاد الواجبات والعمل مثلا فلا يكفى فى فائدة وجودها جواز العمل اذ هو غير الفائدة المقصودة من وجوده فليتأمل على انهم صرحوا بانه يلزم من الجواز الوجوب فقد قال الاصفهانى فى شرح المختصر واحتج المصنف على وجوب العمل بخبر العدل الواحد سمعا بانه تكرر العمل بخبر الواحد كثيرا فى زمن الصحابة والتابعين فى وقائع كثيرة شائعا وذائعا ولم ينكر أحد العمل به وذلك أى تكرار العمل به من غير نكير لاحد يقضى عادة بانهم اتفقوا على وجوب العمل به ثم قال فان قيل تكرر العمل بخبر الواحد من غير نكير لا يدل الا على جواز العمل به سمعا أجيب بانه لا قائل بالفصل بين الجواز سمعا والوجوب سمعا فاذا ثبت جواز العمل ثبت الوجوب اه (فان قلت) اللزوم مسلم باعتبار دلالة السمع والكلام هنا فى الدليل العقلى (قلت) سنبين آنفا انه أيضا سمعى بمعنى ان بعض مقدماته سمعى كما هو المراد من السمعى (قوله على ماهو المعتمد عند أهل السنة) أقول لقائل أن يقول الاستدلال هنا بالعقل على الوجه المذكور لا ينافى المعتمد عند أهل السنة اذ العقل لم يستقل بادراك هذا الحكم بل استنبطه من المنقول وهو ماثبت من ان الشارع شرع أحكاما تتعلق بالمكلفين بشرط العلم بها واقتصر فى الاعلام على بعث الآحاد ولا يخفى ان استنباط العقل الوجوب من ذلك على الوجه الذى تقرر ليس من باب تحكيم العقل الذى لا يقول به أهل السنة فكان يمكن التوجيه أيضا بانه انما لم يرجح الاول لان الثانى لا ينافى مذهب أهل السنة فليتأمل (فان قلت) يرد ماذكرت انه يلزم عليه كون هذا الدليل سمعيا لانه مركب من النقل والعقل فيتحد القولان وهو باطل (قلت) انما يرد هذا لو ثبت ان هذا القائل جعل هذا الاستدلال فى مقابلة القول الاول وهو ممنوع لجواز أن يكون ذكره لا فى مقابلة شئ وسماه عقليا لان بعض مقدماته عقلى ولو ثبت انه جعله فى مقابلته كان البحث حينئذ معه اذ هذا الاستدلال ليس عقليا صرفا الا أن يريد المقابلة فى كيفية الاستدلال وان كان السمع معتبرا فى كل منهما ولا ينافى ذلك تسميته له عقليا لانه باعتبار بعض مقدماته فليتأمل وليراجع (قوله أى عن التفصيل الآتى) أى لا عن السابق أيضا حتى يمتنع العمل به فى الفتوى والشهادة كما يتوهم من الاطلاق (قوله لانه على تقدير حجيته) قال شيخنا الشهاب لك أن تقول هو مستدرك اه (قوله على انه موجود فى الشهادة) قال شيخنا العلامة قد يفرق بين الحد والشهادة بانه مقصود وهى وسيلة والوسائل يغتفر فيها مالا يغتفر فى المقاصد اه (وأقول) مما يضعف هذا الفرق انه لو كانت شهادة الآحاد بموجب حد

لم

لم يمكن الكرخى ردّها فانه لاسبيل الى القول به وقبولها يلغى هـذا الفرق معنى اذ لامعـنى لرد الآحاد الوارد فى اثبات الحـد وقبول الشهادة بموجبه مع كون المقصود سدّ الطريق الموصـل اليه على انّ هـذا الفرق مبنى على انّ المراد الشهادة بغير الحد بمعنى انه يقبل خبر الآحاد الوارد فى شأن الشهادة وهو ممنوع لجواز انّ المراد الشهادة بالحد بمعنى ان الآحاد تقبل شهادتهم بالحد وحينئذ يندفع هذا الفرق من الابتداء فليتأمل (قوله يعنى فيما اذا ماتت الامهات من الابل والبقر) انما اقتصر عليهما مع انّ غيرهـما كالغنم كذلك لاقتصار ابن السمعانى على الفصلان والعجاجيـل اذ لايطلقان على أولاد الغنم (قوله وقالت المالكية) فان قلت الشارح اسـتدل لمذهب المالكية بانّ عمل أهل المدينة حجة مقدمة على خبر الواحد ثم منعه ولو استدل المالكية بانّ الظاهر انّ خبر الواحـد لم يخف عليهم فمخالفتهم له تقتضى انهم امع الاطلاع عليه وعلى ماهو مقدم عليه لم يمكن منعه قلت لانسلم انه لايمكن منعه حينئذ بل يمكن منعه واسـناده بانّ الصحـابة وقع لهم كثيرا فى المدينة العمل بخلاف الحديث ثم رجعوا اليه حين اطلعوا عليه (قوله أهل المدينة) ينبغى أن لا يتقيدوا بالصحابة بل المجتهدون من نحو التابعين من أهلها كذلك (قوله بان يحتاج الناس اليه) قال شيخنا العلامة هـذا مبنى على انه جعل ماتعم به البلوى واقعا على خبر الآحاد نفسه الى آخر كلامه (وأقول) مازعمه من البناء المذكور ممنوع منعا لايخفى بل يجوز أن يكون جعـله واقعا على حكم الفعل كحكم المس بل هو المتبادر من قوله لايجب العمل به فيما تعم به البلوى لانّ المتبادر من المعـمول فيه بالخبر هو الحكم لانه الذى يدل عليه الخبر ويعمل به فيه أو لايعـمل به فيه وأما قوله فى تأييد ما ادّعاه ويؤيده التمثيل له الخ فلا تأييد فيـه لجواز أن يكون التمثيل لخـبر الآحاد المذكور فى قوله لايجب العـمل به لا لما تعم به البلوى الذى هو الحكم وأن تكون الهاء فى فتقضى العادة بنقله لما تعم به البلوى الذى هو الحكم لا لخبر الآحاد الوارد فيه فانه يوصف قطعا بقضاء العادة بنقله وعلى هـذا فكل من قوله بان يحتاج الناس اليه أى الى ماتعم به البلوى بمعنى الحكم المذكور وقوله يكثر السؤال عنه أى عما تعم به البلوى من الحكم المذكور واقع فى محله مناسب كل المناسـبة لفظا ومناسـبة وصف ذلك الحكم باحتياج الناس اليه أى الى معرفتـه لكثرة وقوع متعلقه وبكثرة السؤال عنـه كذلك ويجوز أن يراد بما تعم به البلوى نفس الفعل ويكون قول المصـنف فيما تعم به البلوى على حـذف المضاف أى فى حكم ماتعم به البلوى وكذا قول الشارح يكثر السؤال عنه أى عن حكمه وقوله فتقضى العادة بنقله أى نقل حكمه لكن يشكل عليـه قوله بان يحتاج الناس اليه لانّ الفعل الذى تعم به البلوى يبعد وصفه باحتياج الناس اليه ويمكن أن يجاب بانّ وصفه بذلك على التجوز من وصف الشئ بوصف مايتعلق به (قوله فتقضى العادة بنقله) قال شيخنا الشهاب وفاقا لشيخنا العلامة قضيته انّ الخبر حينئذ مقطوع بكذبه لما مرّ من ان المنقول آحادا مع قضاء العادة بنقـله تواترا مقطوع بكذبه فقوله فلا يعـمل بالآحاد فيه أى لايجوز وقد مرّ أن المدعى نفى الوجوب اهـ (وأقول) كون المدعى نفى الوجوب ممنوع والتعبير بنفى الوجوب لاينافى ارادة الامتناع كما لايخفى وانما عبر بعدم الوجوب مع ارادة عـدم الجواز لما تقدم بيانه (قوله يعنى ولم يكن راويه فقيها أخـذا من قوله بعد الخ) أقول ليس مقصود الشارح اثبات هـذا القيد بمجرده هـذا الآتى كما توهـمه شيخنا

يعنى فيما اذا ماتت الامهات من الابل والبقر فى أثناء الحول بعـد الولادة وتم حولها عـلى الاولاد فلا زكاة عندهم فى الاولاد مع شمول الحديث لها وهو قول أبى حنيفة الاخير قال لعدم اشتمالها على السن الواجب وقال أو لايجب تحصـيله كقول مالك وثانيا تؤخـذ منها كقول الشافعى (و) قال (قوم) لايجب العمل به (فيما عمل الاكثر) فيه (بخلافه) لان عملهـم بخلافه حجة مقدمة عليـه كعمل الكل قلنا لانسلم انه حجة (و) قالت (المالكية) لايجب العـمل به فيما عمل أهل المدينة) فيه (بخلافه) لان عملهـم كقولهم حجـة مقدمة عليه قلنا لانسلم حجية ذلك وقـد نفت المالكية خيار المجلس الثابت بحديث الصحيحين اذا تبايع الرجلان فكل واحد منهما بالخيار مالم يتفرقا لعـمل أهل المدينة بخلافه (و) قالت (الحنفية) لايجب العمل به (فيما تعم به البلوى) بان يحتاج الناس اليه كحديث من مس ذكره فليتوضأ صححه الامام أحمد وغـيره لان ماتعم به البلوى يكثر السؤال عنه فتقضى العادة بنقله تواترا لتوفر الدواعى على نقله فلا يعمل

بالآحاد فيه وقلنا لا نسلم
قضاء العادة بذلك (أو خالفه
راويه) فلا يجب العمل به
لانه انما خالفه لدليل قلنا في
ظنه وليس لغيره اتباعه لان
المجتهد لا يقلد مجتهدا كما
سيأتي مثاله حديث أبي
هريرة في الصحيحين اذا شرب
الكلب في اناء أحدكم
فليغسله سبع مرات وقد
روى الدارقطني عنه انه
أمر بالغسل من ولوغه
ثلاث مرات قال والصحيح
عنه سبع مرات ويؤخذ
من قوله أو خالفه راويه
ما صرحوا به من ان الخلاف
فيما اذا تقدمت الرواية
فان تأخرت أو لم يعلم الحال
فيجب العمل به اتفاقا (أو
عارض القياس) يعني ولم
يكن راويه فقيها أخذا
من قوله بعد ويقبل من
ليس فقيها خلافا للحنفية
فيما يخالف القياس لان
مخالفته ترجح احتمال
الكذب قلنا لا نسلم ذلك
(وثالثها) أي الاقوال
(في معارض القياس) انه
(ان عرفت العلة) في الاصل
(بنص راجح) في الدلالة (على
الخبر) المعارض للقياس
(ووجدت قطعا في الفرع
لم يقبل) اى الخبر المعارض
لرجحان القياس عليه
حينئذ (أو ظنا فالوقف)

العلامة لعدم اطلاعه على حقيقة الحال وعدم مراجعته المسئلة فنازع في ذلك بما سيأتي مما
حاصله ابقاء قول المصنف هنا أو عارض القياس على اطلاقه وأيده باطلاق ابن الحاجب
والعضد بل مقصوده ان التقييد بما ذكره من قول الحنفية فتعين حمل عبارة المصنف عليه
وجعل مفهوم ما يأتي قرينة ذلك الحمل حتى يندفع عن المصنف الاعتراض بانه ترك من كلام
الحنفية هذا التقييد الذى لا بد منه بلا قرينة تدل عليه قال البيضاوي في المنهاج شرط أبو
حنيفة فقه الراوي ان خالف القياس قال المصنف في شرحه وقال أبو حنيفة يشترط فقهه ان
خالف القياس لان الدليل نحو قوله ان الظن لا يغني من الحق شيأ ولا تقف ما ليس لك به علم
ان يتبعون الا الظن ينفي جواز العمل بخبر الواحد خالفناه فيما اذا كان الراوي فقيها لان
الاعتماد على روايته أوثق فوجب بقاء ما عداه على الاصل ورد بان عدالة الراوي تغلب ظن
صدقه والعمل بالظن واجب كما تقرر الخ اه فانظر قول البيضاوي ان خالف القياس فانه
مصرح بقبول الحنفية رواية الفقيه اذا خالف القياس وقول المصنف نقلا عنهم خالفناه الخ
فانه نص ظاهر في قبول رواية مخالف القياس اذا كان فقيها وقال الزركشي وقد نقل في المنهاج
عنهم أي الحنفية انهم اشترطوا فقه الراوي اذا خالف الحديث القياس وهو تصريح بانهم
لا يردونه مطلقا وسيذكره المصنف بعد اه بل النص على ذلك مشهور في أصولهم قال صدر
الشريعة في تنقيحه فصل الراوي اما معروف بالرواية أو مجهول أي لم يعرف الا بحديث
أو حديثين والمعروف ان كان معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء والعبادلة وزيد ومعاذ وأبي
موسى الاشعري وعائشة رضي الله تعالى عنهم ونحوهم فحديثه يقبل وافق القياس أو خالفه
الخ اه واذا علمت ذلك علمت ان ما أطال به شيخنا العلامة على قول الشارح أخذا من قوله
بعد الخ في غاية السقوط والفساد وكيف يصح حمل عبارة المصنف على اطلاقها ورد تقييد
الشارح اياها مع مخالفة الاطلاق لمفهوم كلام المصنف فيما بعد والتصريح المصنف هو وغيره
من الائمة عن الحنفية بالتقييد على وفق ما نصوا عليه في أصولهم بمجرد الاستناد لاطلاق عبارة
ابن الحاجب والعضد ان هذا الا تساهل فاحش يوجب عدم الوثوق بكلامه في كثير من المواضع
أو أكثرها ونعوذ بالله من عصبية تعمي عن الحق وتصم (فان قيل) جمع المصنف بين ما هنا وما
يأتي يلزمه التكرار (قلت) ممنوع لان ما هنا في عدم جواز العمل به وما يأتي في عدم قبوله وهما
متغايران وان تلازما فلا تكرار (قوله لتساوي الخبر والقياس حينئذ) أقول ولا يمنع من
المساواة رجحان نص العلة لمعارضة ذلك بعدم تحقق وجودها في الفرع وقد تمنع المساواة مع
انضمام ظن وجودها في الفرع الى رجحان نصها (قوله أي وان لم تعرف العلة بنص راجح الخ)
أي وان وجدت في الفرع قطعا كما هو ظاهر اذ لا أثر للقطع بوجودها في الفرع مع عدم رجحان
نصها وبالاولى اذا لم توجد في الفرع لا قطعا ولا ظنا وان احتمل وجودها وترك ذلك لظهوره فان
أقل ما يكفي في وجود العلة في الفرع ظن وجودها ومجرد احتمال وجودها لا أثر له (قوله فرد التمر
بدل اللبن مخالف للقياس الخ) قال شيخنا العلامة فيه بحث اذ التمر ليس بدلا عن متلف لوجوبه مع
قيام عين اللبن فالمثال غير مطابق اه (وأقول) قد قرر الشافعية رضي الله تعالى عنهم والشارح
منهم انه يجب رد الصاع اذا تلف اللبن وكذا اذا لم يتلف اذا لم يتراضيا برد اللبن وعللوه بان اللبن

بجامعه كالتالف لذهاب طراوته أى فهو تالف حكما لان تلف الصفة كتلف الذات وحكم التالف حقيقة أو حكما رد مثله اذا كان مثليا وقيمته ان كان متقوما فايجاب التمر فى الحال ابن مخالف للقياس وحينئذ فيجوز أن يكون كلام الشارح مفروضا فى التلف حقيقة ولا اشكال وان يكون مفروضا فى التلف حقيقة أو حكما ولا اشكال أيضا لانه انما وجب رد التمر فى الحال الثانى لكونه فى حكم التالف كما مر جوابه ولهذا امتنع رده على البائع قهرا فايجاب التمر فى هذه الحالة خلاف القياس فقد تبين ان مطابقة المثال على كل تقدير لا غبار عليها وان مازعمه الشيخ من عدم المطابقة غير صحيح والله الموفق (قوله ومشى عليه المصنف فى شرح المنهاج) أقول الهاء فى عليه عائدة على الحكاية أى ومشى على حكاية هذا عن حكاية عبد الجبار عن الجبائى وتذكير الضمير نظرا لمعنى الحكاية وهو النقل والميل الى المعنى فى مرجع الضمير أمر مقرر معهود شائع فنفى الحسن عنه الذى أفهمه كلام شيخنا العلامة هنا حيث قال الذى يحسن تأنيث الضمير فى عليه وفى قوله وهو انما يعود على حكاية لان المشى عليه والتقييد للاطلاق وحكاية قول آخر انما هو الحكاية لا المحكى ليس فى محله (قوله لا يسقط المروى عن القبول) فيه أمور * الاول ان ظاهره انه لا سقوط وان تميز الاصل بنحو الاضبطية وبكل حال قد يستشكل عدم السقوط هنا على عدم قبول زيادة العدل أو التعارض فى بعض الصور الآتى بيانها الا أن يفرق بان سكوت الساكت عنها يتضمن نفيها عن النبى عليه الصلاة والسلام وانكار الاصل انما يتضمن نفى روايته لها لا نفيها عنه عليه الصلاة والسلام مع احتمال نسيانه وفيه نظر لان نفيه روايتها مع رواية غيرها ان لم يكن من قبيل زيادة العدل كان فى معناها الا أن يفرق باحتمال النسيان * الثانى قال شيخ الاسلام قال الماوردى وغيره الا انه لا يجوز للفرع أن يرويه عن الاصل وفيه نظر اه وقضية صنيع السيوطى فى شرح التقريب انه يجوز للفرع روايته عن الاصل على قول السمعانى كما هو مقتضى نظر الشيخ فانه لما قال النووى فى التقريب اذا روى حديثا ثم نفاه المسمع فالمختار انه ان كان جازما بنفيه بان قال ما رويته ونحوه وجب رده ولا يقدح فى باقى روايات الراوى عنه اه قال هو ما نصه ومقابل المختار عدم رد المروى واختاره السمعانى وعزاه الشاشى للشافعى وحكى الهندى الاجماع عليه وجزم الماوردى والرويانى بان ذلك لا يقدح فى صحة الحديث الا انه لا يجوز للفرع أن يرويه عن الاصل فحصل ثلاثة أقوال وثم قول رابع وهو أنهما يتعارضان ويرجح أحدهما بطريقه وصار اليه امام الحرمين اه * الثالث ان عدم القبول يوافقه ما قرروه فى بحث الاجازة حيث قالوا واللفظ لتقريب النووى واذا قال المسمع بعد السماع لا تروعنى أو رجعت عن اخبارك ونحو ذلك غير مسند ذلك الى خطا منه أو شك ونحوه لم تمتنع روايته أى فان أسنده الى ذلك امتنعت اه وذلك انه لانه اذا كان الشك يمنع فالتكذيب كذلك بل أولى فقياس ما مشى عليه المصنف عدم الامتناع فى الاسناد الى نحو الشك اللهم الا أن يفرق بان الاسناد الى الشك المذكور يقتضى الشك فى أصل الورود ولا كذلك التكذيب المذكور فانه انما يقتضى نفى روايته هو فقط فليتأمل وأما الاسناد الى نحو الخطا ففيه نظر ويحتمل عدم الامتناع لانه كالتكذيب ويحتمل الفرق وهو أقرب * الرابع قال شيخ الاسلام والمراد بالمروى ما تكاذبا فيه سواء أكان حديثا أو بعضه اه أى فلا يقدح

عن القول بقبول الخبر أو عدم قبوله لتساوى الخبر والقياس حينئذ (والا) أى وان لم تعرف العلة بنص راجح بان عرفت باستنباط أو نص مساو أو مرجوح (قبل) أى الخبر مثال الخبر المعارض للقياس حديث الصحيحين واللفظ للبخارى لا تصروا الابل ولا الغنم فمن ابتاعها بعد فانه بخير النظرين بعد ان يحلبها ان شاء أمسك وان شاء ردها وصاعا من تمر فرد التمر بدل اللبن مخالف للقياس فيما يضمن به المتلف من مثله أو قيمته وتصروا بضم التاء وفتح الصاد من صرى وقيل بالعكس من صر (و) قال أبو على (الجبائى لابد) فى قبول خبر الواحد (من اثنين) يرويانه (أو اعتضاد) له فيما اذا كان راويه واحدا كأن يعمل به بعض الصحابة أو ينتشر فيهم لان أبا بكر رضى الله عنه لم يقبل خبر المغيرة ابن شعبة انه صلى الله عليه وسلم أعطى الجدة السدس وقال هل معك غيرك فوافقه محمد بن مسلمة الانصارى فانفذه أبو بكر لها رواه أبو داود وغيره وعمر رضى الله عنه لم يقبل خبر أبى موسى الاشعرى انه صلى الله عليه وسلم قال اذا استأذن

ـدكم ثلاثا فلم يؤذن له فليرجع وقال أقم عليه البينة فوافقه أبو سعيد الخدرى فقبل ذلك عمر رواه الشيخان ويقوم مقام التعدد الاعتضاد قلنا طلب التعدد ليس لعدم قبول الواحد بل للتثبت كما قال عمر فى خبر الاستئذان انما سمعت شيأ فأحببت أن أتثبت رواه مسلم (و) قال (عبد الجبار لابد من أربعة فى الزنا) فلا يقبل خبر مادونها فيه كالشهادة عليه وحكى هذا فى المحصول عن حكاية عبد الجبار عن الجبائى ومشى عليه المصنف فى شرح المنهاج فسقط منه هنا لفظة عنه وهو اما تقييد لاطلاق نقل الاثنين عنه كما مشى عليه ابن الحاجب أو حكاية قول آخر عنه فى خبر الزنا * (مسئلة المختار وفاقا للسمعانى وخلافا للمتأخرين) كالامام الرازى والآمدى وغيرهما (ان تكذيب الاصل الفرع) فيما رواه عنه كأن قال مارويت له هذا (لا يسقط المروى) عن القبول لاحتمال نسيان الاصل له بعد روايته للفرع فلا يكون واحد منهما بتكذيبه للآخر مجروحا

التكذيب فى باقى مرويات الفرع كما تقدم عن التقريب * الخامس لو عاد الاصل وحدث به أو حدث به فرع آخر ثقة عنه ولم يكذبه فهو مقبول صرح به القاضى أبو بكر والخطيب وغيرهما (قوله لاحتمال نسيان الاصل) أقول لايخفى ان قبول خبر العدل والعمل به لايتوقف على ظن صدقه كما يعلم من تصفح كلام الفقهاء ومن ذلك قولهم فى باب الشفعة لو أخبر الشفيع بالبيع ثقة فلم يصدقه لم يعذر وايجابهم الصوم بشهادة عدل وكذا باخبار فاسق فى حق من ظن صدقه ولو اشترط فى العدل ظن الصدق استوى مع الفاسق وقد فرقوا بينهما كما ترى وكما يدل عليه اطلاق المصنف وغيره هنا وجوب العمل بخبر الواحد وكما يدل عليه قوله الآتى وان شك أو ظن والفرع جازم فأولى بالقبول وعليه الاكثر فانه قد لايحصل ظن الصدق حينئذ مع ايجابهم القبول من غير تفصيل نعم ظن عدم الصدق لايبعد ان يمنع من القبول بشرط وجود سند معتبر له وهذا أمر آخر لايختص بهذا بل يجرى فى أصل قبول العدل وان وافقه الاصل واذا علمت ذلك علمت قطعا اندفاع قول شيخنا العلامة اعلم ان القبول منوط بظن الصدق لا بمجرد احتماله ولا ظن مع قيام الاحتمالات المتساوية فلا قبول الخ فتأمل (قوله فلا يكون واحد منهما بتكذيبه للآخر مجروحا) أقول لايخفى مع أدنى انصاف وأدنى اصغاء للحق وسلامة من العصبية ان حاصل استدلال الشارح كغيره باحتمال النسيان والمقصود منه هو ان الفرع عدل أى شرعا وهو من تكون عدالته ثابتة بحسب الظاهر أعم من ان تثبت أيضا فى الواقع أولا والعدل شرعا يجب العمل بقوله بشرطه اذا كان فيما يعمل فيه بقول العدل ومجرد تكذيب الاصل له لايوجب كذبه قطعا لاحتمال نسيان الاصل له فلا يكون تكذيبه قادحا فى ثبوت عدالته شرعا والعمل بها كما لو لم يكذبه بجامع ثبوت العدالة شرعا والحكم بها وعدم تحقق المانع منها كما ان تكذيب الفرع للاصل لايكون قادحا فى عدالة الاصل لثبوتها شرعا والحكم بها وعدم تحقق القادح فيها لجواز ان يكون الفرع صادقا فى تكذيبه والاصل كاذبا فى تكذيبه كذبا لايقدح فيه ولا فى المروى لنسيانه روايته للفرع فالمفرع فى قول الشارح فلا يكون واحد منهما بتكذيبه للآخر مجروحا ليس هو انتفاء الجرح فى الواقع حتى يمنع صحة التفريع بوجود احتمال العمل وحتى ينسب التفريع الى انه مبنى على اشتباه الاحتمال بالمحتمل بل المفرع هو انتفاء الجرح شرعا أى فى الظاهر والحكم أى لايحكم بجرحه لينتفى قبوله لان ذلك أعنى الظاهر والحكم هو المدار شرعا فيما الكلام باعتباره وهو القبول وعدم القبول كما هو فى غاية الوضوح مما تقرر فى الشرع ولا شبهة لعاقل فى صحة هذا التفريع على هذا الوجه ولا فى حسنه وموافقته لقول العضد وان كان مخالفا بالنسبة للسقوط مانصه فالاتفاق على انه يسقط المروى أى لايعمل بذلك الحديث لان أحدهما كاذب قطعا من غير تعيين ولا يقدح فى عدالتهما لان واحدا منهما بعينه لم يعلم كذبه وقد كان عدلا ولا يرفع اليقين بالشك اه فانظر كيف أثبت العدالة محتجا بان المسقط لها لم يعلم بل يحتمل انتفاؤه فى حق كل واحد بعينه فان حاصل هذا تفريع ثبوت عدالتهما على احتمال انتفاء القادح وليس مراده قطعا الا العدالة شرعا كما لايخفى والحاصل ان كلام الشارح وغيره فى هذا المقام انما هو فى العدالة والجرح بحسب الظاهر والحكم لا بحسب الواقع لان مناط

(ومن ثم) أى من هنا وهو ان تكذيب الاصل الفرع لا يسقط المروى أى من أجل ذلك نقول (لو اجتمعا فى شهادة لم ترد)

القبول وعدمه شرعا اللذين هما المقصود بالبيان ههنا انما هو العدالة والجرح بحسب ماذكر واذا علمت ذلك حق التأمل علمت قطعا ان ما وقع فيه شيخنا العلامة ههنا وحسب انه شئ وهو ليس بشئ من تشنيعه على الشارح ونسبته الى الاشتباه حيث قال اعلم ان الاحتمالات أربعة الكذب سهوا وعمدا فى جانب الراوى أو الاصل والجرح لا يثبت مع احتمالى العمد كما لا ينتفى مع احتمالى السهو فلا يصح ان أحد هذين الاحتمالين يوجب نفى الجرح مطلقا لقيام كل من الاحتمالين الاولين ثم ثبوت كل من المحتملين الاولين يوجب الجرح وكل من المحتملين الاخيرين يوجب نفيه وهذا الذى قاله الشارح من اشتباه الاحتمال بالمحتمل اه لا منشأ له الا الغفلة الفاحشة والاشتباه القبيح وذلك لانه توهم ان المراد تفريع نفى الجرح فى الواقع وهو خطأ ظاهر لا يليق ان يصدر عن عاقل فضلا عن فاضل وانما المراد تفريع نفى الجرح فى الظاهر والحكم لانه المدار لما الكلام فيه من القبول وعدمه كما تبين ولا شبهة فى ان انتفاء الجرح فى الظاهر يتفرع على احتمال السهو ولا يتوقف على ثبوت نفس السهو فى الواقع بخلاف انتفاء الجرح فى نفس الامر فانه انما يتفرع على ثبوت السهو فى الواقع ولا يكفى فيه مجرد الاحتمال لكن الكلام انما هو فى انتفاء الجرح فى الظاهر والحكم لا فى انتفائه فى الواقع وعلمت أيضا ان قول شيخنا الشهاب فى قول الشارح لاحتمال نسيان الاصل ما نصه يحتمل أيضا صدقه واستواء الاحتمالين مانع من ظن الصدق الذى هو مناط قبول الرواية اه مدفوع لانا لا نسلم استواء الاحتمالين لان احتمال النسيان مؤيد باستصحاب عدالة الفرع المتيقنة فهو ارجح لا يقال واحتمال صدقه مؤيد باستصحاب عدالته هو المتيقنة لانا نقول عدالته لا تقتضى صدقه فى الواقع وانما تقتضى عدم تعمد كذبه لان التعمد هو الذى ينافيها وبالجملة فالحكم بعدالته شرعا قضيته قبوله شرعا من غير اعتبار ظن صدقه كما يعرف من تصفح كتب الاصول والفروع ولهذا صرح الفقهاء فى مواضع بقبول قول العدل من غير شرط وبقبول قول غيره بشرط ظن صدقه وهذا صريح فى ان قبول قول العدل لا يتوقف على ظن صدقه بالفعل والا لاستوى العدل وغيره فتأمله (قوله فلا يكون واحد منهما بتكذيبه للآخر مجروحا) فيه أمران * الاول قال الكمال عبارة مقلوبة حقها بتكذيب الآخر له اه (وأقول) لك منع القلب لجواز كون التكذيب مصدرا مضافا للمفعول وقوله للآخر متعلق بالتكذيب على انه حال منه مثلا والمعنى فلا يكون واحد منهما بالتكذيب الواقع عليه الثابت ذلك التكذيب للآخر على سبيل الفاعلية مجروحا * الثانى ان الكلام فى سقوط مروى الفرع وكان يكفى ان يقول فلا يكون الفرع بتكذيب الاصل له مجروحا (قلت) لما فرع المصنف على عدم السقوط عدم رد شهادة الفرع والاصل اذا اجتمعا وكان ذلك يتوقف على انتفاء الجرح عن كل منهما فيما ذكر تعرض الشارح لانتفاء الجرح عن الاصل ايضا حالذلك التفريع وتوطئة له (فان قلت) عدم السقوط لا يترتب عليه عدم رد الشهادة فانه لا يلزم من قبول المروى قبول الشهادة لان الشهادة أضيق من الرواية كما ذكره الشارح بعد فكيف صح التفريع (قلت) المراد انه لما قبلت روايته دل ذلك على عدالته ومقتضى العدالة القبول الا المانع والاصل عدمه (قوله ومن ثم لو اجتمعا فى شهادة لم ترد) اعترضه الكورانى بعد ان أيد مختار المصنف حيث قال والحق ما ذهب اليه المصنف لان

الاكثرين على انه لو قال لا أدرى أرويته له أم لا يحتج بذلك المروى وعللوه بجواز النسيان وكما احتمل النسيان فى صورة الشك فكذلك فى صورة الانكار فكم من مصر على نفى أمر ثم يقر به معتذرا بالنسيان لكن تعليله بقبول شهادتهما اذا اجتمعا فى قضية ليس بسديد لانا قد ذكرنا ان عدالتهما المحققة لا تزول بالشك فقبول قولهما فى تلك الشهادة لا يستلزم قبوله فى الخبر الذى أحدهما كاذب فيه قطعا فالفرق واضح اه (وأقول) أما تأييده مختار المصنف بمسئلة الاكثرين المذكورة أى وهى الآتية فى قول المصنف وان شك أو ظن والفرع جازم الخ فظاهر ولو أيد بصورة الظن كان أبلغ والحاصل ان كلا من مسئلة مختار المصنف ومسئلة الاكثرين المذكورة قد يحصل فيهما ظن صدق الفرع وان كذب الاصل الفرع أو ظن انه ما رواه له والوجدان يؤيد ذلك فانك قد تجزم بصدق المخبر لك عمن ينكر ذلك المخبر به ولا يتأثر بانكاره وقد لا يحصل فيهما ظن صدق الفرع فالقبول فى مسئلة الاكثرين ليس الا لوجود العدالة وان لم يظن الصدق بل وان ظن عدمه بلا سند معتبر فليثبت القبول أيضا فى مسئلة المصنف لوجود العدالة والفرق بينهما بقوة المعارض فى مسئلة المصنف وهو تكذيب الاصل وضعفه فى مسئلة الاكثرين وهو ظن الاصل لا أثر له حيث لم يعتبر فى القبول ظن الصدق كما لا يخفى وأما اعتراضه تعليل المصنف فيجاب عنه بان وجه كلام المصنف قياس قبول المروى على قبول شهادة الكاذب منهما مع قيام المعارض فيهما من تكذيب الاصل فى الاول وكذب الشاهد فى الثانى فكما لم يعتبر الكذب لاحتمال عدم التعمد فلا يعتبر تكذيب الاصل لاحتمال نسيانه مع عدالة الراوى المقتضية للقبول فلا يضر تحقق كذب أحدهما فيما زعمه لاحتمال انه الاصل فلا يسقط مقتضى العدالة المحققة بمجرد احتمال كذب الفرع وصدق الاصل فاندفع قوله غير سديد الخ (قوله ان أحدهما كاذب ولا بد) أى كاذب سهوا كذا قال شيخنا العلامة قال كما يشير اليه بقوله الآتى اذا كان عمدا اه (وأقول) مما يبطل ما قاله قول الشارح ولا بد فان معناه ان كون أحدهما كاذبا أمر لازم ولزوم كذب أحدهما سهوا باطل قطعا لجواز أن يكون عمدا فالصواب ان المراد أعم من كونه سهوا أو عمدا وأما قوله كما يشير اليه بقوله الآتى الخ فمما يتعجب من الاستدلال به على ما زعمه لان حاصل قوله الآتى المذكور كما هو ظاهر ان الكذب المحتمل انما يسقط العدالة على تقدير أحد قسميه وهو أن يكون عمدا ولا يخفى صراحة هذا فى تعميم الكذب فى ذلك القول فكيف مع ذلك يسوغ لمتأمل ان يحصره فى العمد ويستدل به على تقييد الاول بالسهو فاعرف أمثال هذا التساهل من الشيخ وعدم أمعان التأمل وقس عليه اعتراضاته على المصنف والشارح ليهون عليك الحال فى ردنا تلك الاعتراضات على المصنف بما لا مزيد عليه وبالله المستعان (قوله لان كلا منهما يظن انه صادق والكذب على النبى الذى يؤل اليه الامر فى ذلك على تقدير انما يسقط العدالة اذا كان عمدا) قال شيخنا العلامة قوله اذا كان عمدا وهو منتف فيما نحن فيه اذ الفرض ان كلا منهما عدل وهو لا يتعمد الكذب عليه عليه أفضل الصلاة والسلام ومقتضى كلامهم انهم حملوا الكذب على العمد ولم يسقطوا به عدالة كل منهما لان عدالته معلومة وكذبه محتمل واليقين لا يرفع بالشك الخ اه (وأقول) لا يخفى ان معنى هذا التعليل الذى ذكره الشارح هو ان الكذب على النبى صلى الله عليه وسلم الذى يؤل الامر على تقدير كونه من

الراوى

ووجه الاسقاط الذى نفى الآمدى الخلاف فيه ان أحدهما كاذب ولا بد ويحتمل ان يكون هو الفرع فلا يثبت مرويه ولا ينافى هذا قبول شهادتهما فى قضية لان كلا منهما يظن انه صادق والكذب على النبى صلى الله عليه وسلم الذى يؤل اليه الامر فى ذلك على تقدير انما يسقط العدالة اذا كان عمدا

الراوى انما يسقط العدالة اذا كان عمدا الا أن كونه عمدا غير محقق فلا يحكم بسقوط العدالة المحققة بمجرد الاحتمال فقول شيخنا ومقتضى كلامهم انهم حملوا الكذب على العمد الخ غير صحيح فانهم لم يحملوه على العمد كما ترى بل غاية الامر أنهم حكموا باحتماله واحتمال كونه عمدا فكان الصواب أن يقول ومقتضى كلامهم انهم جوزوا الكذب وجوزوا كونه عمدا ولم يسقطوا به عدالة كل منهما لان عدالته معلومة الخ فتامل (قوله ولواستوضح المصنف على الاول الخ) قال شيخنا العلامة قد يرد الاستيضاح بان قبول الشهادة مشروط بظن الصدق فيها للعدالة وهو ثابت اذ صح تبين انها لا تسقط بالتكذيب عمدا العدم تعين محله ولا سهوا العدم منافاته لها والرواية مشروطة بظن الصدق فيها وهو مع التكذيب منتف لقيام الاحتمالات والحاصل ان التكذيب المبهم محله مسقط للرواية دون الشهادة انتهى (وأقول) ماذكره وحصله ممنوع بل تحكم بل العبرة في كل من الشهادة والرواية مظنة الصدق وهو العدالة شرعا وان لم نظن نحن الصدق بالفعل كما هو ظاهر من محله بل نص العلماء على ان باب الشهادة أضيق وأكثر شروطا من باب الرواية وانه يتوسع في الرواية مالا يتوسع في الشهادة يقتضي ان الرواية أولى بالقبول مع الاحتمال من الشهادة لا يقال لكن بينهما هنا فرق فانه بتقدير تحقق الكذب عمدا يلزم انتفاء المروى ولا يلزم انتفاء المشهود به لان المروى متعلق الرواية والمشهود به ليس متعلق الشهادة لانا نقول اما اولا فلا أثر لهذا الفرق لانه يكفي في الجامعية ان الكذب عمدا يوجب سقوط قوله بالنسبة للمشهود به فكما لم يؤثر مجرد احتمال ذلك مع ثبوت العدالة شرعا فلا يؤثر احتماله بالنسبة للمروى مع ثبوت العدالة شرعا وأما ثانيا فلا نسلم ان تحقق الكذب عمدا يلزمه انتفاء المروى في الواقع بل يمكن اجتماعهما بأن يتحقق في الواقع رواية الاصل لذلك المروى ثم يتعمد الفرع روايته عنه مع اعتقاده عدم روايته له لا يقال سلمنا ذلك لكن المروى ساقط الثبوت من حيث رواية الفرع على ذلك التقدير والكلام في ذلك لانا نقول والمشهود به ساقط الثبوت من حيث شهادة الفرع على ذلك التقدير والكلام في ذلك فليتأمل (قوله لما تقدم من احتمال نسيان الاصل) قال شيخنا العلامة وفي توجيه الشارح ما مر من اعمال أحد الاحتمالين دون الآخر فان أراد ان احتمال النسيان ترجح بجزم الفرع فلا بد من جعل الجزم المذكور جزأ من علة القبول (وأقول) وجه اعمال الشارح أحد الاحتمالين دون الآخر موافقته للعدالة المحققة المستصحبة عند الشك فلا حاجة الى الجعل المذكور (قوله ان كان غيره لا يغفل) قال شيخنا العلامة صريح كلام ابن الحاجب والعضد ان غير الراوى اذا كان لا يغفل أى لكثرتهم لا يقبل خبر الراوى للزيادة اتفاقا (وأقول) اما أولا فهذا انما يرد لو سلم مادل عليه كلامهما من ثبوت الاتفاق وهو في محل المنع ومما يؤيد منعه وراء كلام المصنف المتفق على سعة اطلاعه وكثرة استدراكه على غيره وكونه حجة في تحرير الوفاق والخلاف مادل عليه كلام غيرهما من انه محل خلاف أو لم يثبت الاتفاق عليه وقد عبر الصفي الهندي بعد اطلاق حكايته القبول والمنع والتوقف بقوله ومنهم من فصل وقال ان الذين لم ينقلوا الزيادة ان كانوا جماعة لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة اشتداء ودوا ما لم يقبل والاقبلت انتهى ولو ثبت الاتفاق المذكور ما صح له مقابلة هذا التفصيل بما قبله وعبارة

(وان شك) الاصل في انه رواه للفرع (أو ظن) انه ما رواه له (والفرع العدل جازم) بروايته عنه (فاولى بالقبول) للخبر مما جزم فيه الاصل بالنفي (وعليه) اى على القبول (الاكثر) من العلماء لما تقدم من احتمال نسيان الاصل ووجه عدم القبول القياس على نظيره في شهادة الفرع على شهادة الاصل وأجيب بالفرق بان باب الشهادة أضيق اذ اعتبر فيه الحرية والذكورة وغيرهما ولو ظن الفرع الرواية وجزم الاصل بنفيها اوظنه قال في المحصول في الاول تعين الرد وفي الثاني تعارضا والاصل العدم والاشبه القبول (وزيادة العدل) فيما رواه على غيره من العدول (مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس) بان علم تعدده لجواز أن يكون النبي صلى الله عليه وسلم ذكرها في مجلس وسكت عنها في آخر أولم يعلم تعدده ولا اتحاده لان الغالب في مثل ذلك التعدد (والا) أى وان علم اتحاد المجلس (فثالثها) أى الاقوال (الوقف) عن قبولها وعدمه والاول القبول لجواز غفلة غير من زاد عنها والثاني عدمه من لجواز خطا زاد فيها

(والرابع ان كان غيره) أى غير من زاد (لا يغفل) بضم الفاء (مثلهم عن مثلها عادة لم تقبل) أى الزيادة

والاقيلات (والمختار وفاقا للسمعانى المنع) أى منع القبول (ان كان غيره) أى غير من زاد (لا يغفل) أى مثلهم عن مثلها عادة (أو كانت تتوفر الدواعى على نقلها)

تقريب النووى ومذهب الجمهور من الفقهاء والمحدثين قبولها أى الزيادة مطلقا وقيل لا تقبل مطلقا وقيل تقبل ان زادها غير من رواه ناقصا ولا تقبل ممن رواه مرة ناقصا وقسمها الشيخ أى ابن الصلاح أقساما أحدها زيادة تخالف الثقات فترد كما سبق أى لشذوذ الزيادة حينئذ الثانى ما لا مخالفة فيه كتفرد ثقة بجملة حديث فيقبل قال الخطيب باتفاق العلماء الثالث زيادة لفظة فى حديث لم يذكرها سائر رواته كحديث جعلت لنا الارض مسجدا وطهورا انفرد أبو مالك الاشجعى فقال وتربتها طهورا فهذا يشبه الاول أى المردود من حيث ان ما رواه الجماعة عام وما رواه المنفرد خاص ويشبه الثانى أى المقبول من حيث انه لا منافاة بينهما والصحيح قبول هذا الاخير انتهى فلم يتعرض لهذا التفصيل لكن نقله السيوطى فى شرحه عن ابن الصباغ من جملة مقالات أخر حكاها عن أربابها ولو كان هذا محل وفاق لم يسغ نقله عن ابن الصباغ دون غيره مقابلا به مقالات غيره المطلقة عن هذا التفصيل وحكى شيخ الاسلام فى شرح الالفية أقوالا كثيرة فى القبول والرد معبرا فى كل منها بقيل منها قوله وقيل لا تقبل ان كثر الساكتون عنها ولم يغفل مثلهم عن مثلها انتهى ولو كان هذا محل وفاق لم يصح هذا الصنيع وأما ثانيا فمن تتبع صنيع الائمة فى حكاية الخلاف علم انهم قد يخصون بعض الاقوال بذكر زيادة ليست من محل الخلاف وسبب ذلك اختصاص بعض المختلفين بالتصريح بتلك الزيادة وسكوت غيره عنها مع انه يقول بها فيقصد عند حكاية الخلاف حكاية ما وقع على الوجه الذى وقع مع اعتقاد الاتفاق على بعض ما أضيف لبعضهم دون بعض وهذا مما لا يمترى فيه من له أدنى خبرة بصنيع الائمة فلم يلزم من ذكر الرابع فى عبارة المصنف ان جميع ما فصل فيه محل خلاف فتدبر (قوله والمختار وفاقا للسمعانى المنع ان كان غيره لا يغفل أو كانت تتوفر الدواعى على نقلها) أقول لا يخفى مع أدنى تامل ان حاصل هذه العبارة أمران الاول منع القبول فى حالتين احداهما أن يكون غير من زاد لا يغفل مثلهم عادة عن الزيادة سواء كانت مما تتوفر الدواعى على نقله أولا والثانية أن تكون الزيادة مما تتوفر الدواعى على نقله سواء كان غير من زاد يغفل مثلهم عادة أولا والامر الثانى القبول فى غير هاتين الحالتين وهو أن يكون مثلهم يغفل ولا تتوافر الدواعى على نقله ولا شبهة لعاقل فى صحة هذا التفصيل ووجاهته فانه لا يخفى ان كلا من الحالتين فى الامر الاول معقول فى نفسه لا فساد فيه ولا اختلال بوجه وان الحكم بمنع القبول فيهما فى غاية الوضوح والحكم فى الحالة الثانية بمنع القبول مع اقتضاء كون الزيادة مما تتوفر الدواعى على نقله تواترا القطع بكذبها لا اشكال فيه لان ذلك الاقتضاء مما يؤكد ذلك الحكم ويبينه وهذا فى غاية الظهور غاية ما يختلج به الوهم هنا أن يقال هذا معلوم فلا حاجة اليه وهذا وهم فاسد اما أولا فلان كونه معلوما لا يمنع ذكره هنا لاستيعاب أقسام ذلك التفصيل المختار وأما ثانيا فللاشارة الى أنه لا فرق فى تلك الحالة بين أن يكون غير من زاد يغفل مثلهم أولا دفعا لما قد يتوهم من قبول الزيادة اذا كان مثلهم يغفل لاحتمال ان سبب عدم روايتهم لها غفلتهم أو يقال هذا يقتضى ان ما تتوافر الدواعى على نقله من محل الخلاف وهو غير صحيح لما تقدم ان ما تتوفر الدواعى على نقله يقطع بكذب نقله بطريق الآحاد

وهذا

وهذا أعني دعوى الاقتضاء المذكور ممنوع اذ لا يلزم من ذكر بعض الاحوال في بعض أقوال
الخلاف كونه من محل الخلاف بل قد يذكر في بعضها بعض الامور المتفق عليها الاختصاص
قائله بذكره لاعتنائه باستيفاء أقسام الحكم عنده والتأكيد في دفع التوهم عنده مع سكوت
غيره عنه مع كونه يقول به فيقصد حكاية الخلاف حكاية ما وقع من الائمة على الوجه الذي وقع
من غير تصرف فيه كما تقدم بيان ذلك على انه يمكن أن يكون ما تتوفر الدواعي على نقله من
محل الخلاف بالنظر للرافضة المخالفين في كونه مقطوعا بكذبه وان لم يصرح بمخالفتهم هنا
فيكون التعرض لهذا القسم اشارة الى خلافهم فيه وان الامر الثاني أيضا معنى معقول في
نفسه لافساد فيه ولا خلل وان الحكم بالقبول فيه في غاية الوضوح أيضا لوجود شرط القبول
من غير معارض والحاصل انه لا خلل بوجه في هذه المعاني المذكورة في هذا التفصيل ولا في
الاحكام المبينة لها واذا علمت ذلك علمت علما قويا ان ما أطال بالتشنيع به على المصنف ههنا
شيخنا العلامة حيث قال ما نصه قوله وكانت تتوفر الدواعي على نقلها معنى تتوفر تكثر
وتجتمع ومعنى الدواعي الاسباب الباعثة فكثرة البواعث على النقل سبب لقضاء العادة بالنقل
تواترا فالنقل الواقع في السبب وهو الذي تتوفر الدواعي عليه هو النقل مطلقا لا بقيد التواتر
والنقل الواقع في المسبب وهو الذي تقضي العادة به هو النقل المتواتر لا مطلقا يرشدك الى هذا
قول ابن الحاجب وغيره اذا انفرد واحد فيما تتوفر الدواعي على نقله وقد شاركه خلق كثير
فهو كاذب قطعا اذا علمت هذا تبين لك ان تقدير الشارح تواترا بعد قول المصنف في المقطوع
بكذبه والمنقول آحادا مما تتوفر الدواعي على نقله غير مسلم وان التفصيل الذي اختاره المصنف
هنا غير صحيح لان الذي تتوفر الدواعي على نقله تقضي العادة بنقله تواترا فنقله آحادا يوجب
القطع بكذبه سواء كان غير الناقل يغفل مثله أم لا اه خطأ ظاهر كما هو في غاية الظهور خصوصا
بعد تأمل ما قررناه فان قوله لان الذي تتوافر الدواعي على نقله الخ ان أراد به ان كلام المصنف
أفاد خلاف ذلك فهو باطل بلا شبهة كما لا يخفى مع تأمل ما قررناه فانظر الى الامرين اللذين هما
حاصل عبارة المصنف كما بيناه هل تجد في واحد منهما مخالفة بوجه من الوجوه لما ذكر كلا والله
بل كلام المصنف في هذا القسم مصرح بعدم القبول وعدم القبول لا ينافي انه لقضاء العادة
بكذبه وان لم يصرح بذلك هنا لان عدم القبول صادق مع القطع بالكذب كما هو بديهي
غاية ما يتوهم ان كلام المصنف يقتضي ان ذلك محل خلاف وقد تبين بما لا مزيد عليه انه
لا يقتضي ذلك لانه كثيرا ما يذكر في حكاية الخلاف بعض الاحوال المتفق عليه مضافا لبعض
الاقوال دون غيره للسبب الذي تقدم بيانه على انه لو سلم اقتضاؤه ذلك لكن هذا لا يقتضي
بطلان التفصيل كما هو جلي لان التفصيل صحيح في نفسه اذ لا معنى لصحته الا ثبوت الاحكام
المبينة فيه وهي ثابتة قطعا وأما اقتضاء ان بعض أحواله محل خلاف مع انه محل وفاق فهذا أمر
خارج عن صحة التفصيل لو فرض بطلان هذا لم يلزم من بطلانه بطلان التفصيل لظهور ان أحكام
التفصيل شيء وان كونها محل خلاف أو وفاق شيء آخر فكيف يقتضي بطلان أحدهما لو
فرض بطلان الآخر وان سلم ان كلام المصنف لا يفيد خلاف ذلك فتعليل عدم صحته به مما
لا معنى له بل هو هوس واضح والذي يظهر لي ان منشأ هذا الاعتراض الفاسد سقم النسخة

الواقعة للشيخ وانها هكذا وكانت تتوفر الدواعى بالواو فيكون توفر الدواعى شرطا فى الرد اذا كان مثلهم لايغفل ومفهوم هذا انه يقبل اذا كان مثلهم يغفل وان مجرد توفر الدواعى لا يقتضى الردمع أنه يوجب القطع بالكذب مطلقا وهذه النسخة تحريف بلانزاع وخلاف لفظ المصنف من غير دفاع وانما لفظه هكذا أوكانت باو كما اتفقت عليه النسخ الصحيحة ومن العجاب ماجرت به عادة الشيخ كما علمناه بالمشاهدة من تعويله فى هذا الكتاب وغيره على مايقع له من النسخ السقيمة وبناء التشنيعات الشنيعة عليها من غير مراجعة غير النسخة التى بيده ولا مراعاة احتمال سقمها وتحريفها واقد شاهدناه غير مرة فى تدريسه تفسير البيضاوى يبالغ فى بعض الاشكالات أو الاعتراضات فيبين له الحاضرون ان نسخته سقط منها نحو السطر والسطرين مما أوجب سقوطه ماوقع فيه من الاشكال والاعتراض فينتقل عما كان فيه ولا يلتفت لاصلاح نسخته ومما يرشدك الى ان المنشأ ماذكرناه دليله المذكور وقوله فى صدر القولة قوله وكانت فانه بالواو وكما هو كذلك فى خط بعض الفضلاء الناقلين من خطه وهذا أمر مشكل يوجب عدم الوثوق بكلامه فى كثير من المواضع ولا حول ولا قوة الا بالله وأن قول شيخنا الشهاب فى قول المصنف أوكانت تتوفر الدواعى على نقله مانصه قد مر أن الذى تتوفر الدواعى على نقله تقضى العادة بنقله تواترا وما كان كذلك فنقله آحادا مقطوع بكذبه فلا يحسن جعله من محل الخلاف اللهم الا أن يقال الذى مر مفروض فيما اذا كانت الدواعى تتوفر على نقله تواترا كما صرح به الشارح فيما مر بتقييد النقل بالتواتر ويكون المراد هنا توفر الدواعى على مطلق النقل انتهى مدفوع لانه لايلزم من ذكر المصنف هذا القسم فى مختاره كونه من محل الخلاف كما تبين بما لامزيد عليه وأما اعتراض شيخنا العلامة على الشارح حيث قال اذا علمت ذلك تبين لك ان تقدير الشارح الى قوله غير مسلم فلك أن تقول فى دفعه بعد أن تعلم انه لم ينفرد بذلك التقييد كما سبق الى أوهام الجهلة القاصرين بل سبقه اليه غيره من الائمة كامام أئمة الدنيا الامام فخر الدين فقد عبر بقوله القسم الثانى الامر الذى لو وجد لتوفرت الدواعى على نقله على سبيل التواتر اما لتعلق الدين به كاصول الشرع أو لغرابته كسقوط المؤذن من المنارة أولهما جميعا كالمعجزات انتهى أما أولا فغاية مالزم مما مهده لذلك الاعتراض كون توفر الدواعى على نقل شئ مستلزما عادة لكون ذلك النقل على سبيل التواتر ألاترى الى قوله فكثرة البواعث على النقل سبب لقضاء العادة بالنقل تواترا فان حاصله بلا خفاء ماقلناه من ان توفر الدواعى على النقل يستلزم كون ذلك النقل على وجه التواتر وحينئذ فغاية ماوقع فيه الشارح انه صرح باللازم وذلك امر معهود لامحذور فيه ولا غرابة حتى يتوجه عليه المنع وعدم التسليم وفائدته هنا التاكيد ودفع كون النقل المجرور بعلى مقيدا بما قيد به قوله المنقول من قوله آحادا كما قد يتوهم من العبارة واما ثانيا فبان للشارح ان يمنع كون توفر الدواعى على النقل مطلقا مستلزما لكون النقل تواترا وذلك لان قوله على نقله كما هو قضية ماقرره يتعلق بالدواعى بمعنى البواعث فالمعنى تكثر البواعث على نقله وللمانع ان يمنع ان مطلق كثرة البواعث على النقل مستلزم عادة للنقل تواترا وان يسند هذا المنع بان الآحاد مما قامت الدواعى على نقلها اذلا يسع احدا دعوى انتفاء الدواعى الى نقلها مطلقا مع ان

الداعى الى نقلها قد يكون كثيرا الا ان مطلق الكثرة لا يكفى فى التواتر كما هو معلوم فليتامل (قوله وبهذا يزيد هذا القول على الرابع) اقول فيه بحث من وجهين الاول ان الظاهر ان عدم القبول اذا كانت مما تتوفر الدواعى على نقله اى تواترا محل وفاق لانه حينئذ يقطع بكذب رواتها آحادا فالرابع أيضا قائل بالمنع اذا كانت مما تتوفر الدواعى على نقله كما علم كل ذلك مما قررناه فيما تقدم فلا زيادة لهذا القول بهذا على الرابع اللهم الا ان يريد الزيادة بحسب الظاهر والتصريح بها فانه لم يصرح بها فى الرابع وان وافق على حكمها او الا ان يكون المراد توفر الدواعى على مطلق نقلها على ما تقدم الثانى انه يمكن الاستغناء عن الاعتذار عن المصنف اذ ليس فى كلامه ما ينفى انه اراد الرابع لكنه زاد على ما صرح به فيه ما هو مراد قائله وامدم التصريح به فيه لم يقل والمختار الرابع (قوله فان كان الساكت اضبط الخ) فيه امران قال الكمال تخصيص لمحل الخلاف السابق فى حالة اتحاد المجلس بغير هاتين الصورتين اه واحترز باتحاد المجلس عن تعدده فلا فرق حينئذ (واقول) من المعلوم انه لا يتاتى تخصيص القول الرابع باعتبار شقه المذكور فى المتن لانه اذا امتنع القبول بمجرد أن الساكت لا يغفل مثلهم فبالاولى اذا انضم الى عدم الغفلة اضبطيتهم ومن هنا يظهر تقييد الساكت فى قول المصنف فان كان الساكت اضبط بما اذا كان مثله يغفل كالواحد وعدم تاتى تقييد المختار باعتبار شقه المذكور فى المتن لانه اذا امتنع القبول بمجرد عدم غفلة مثلهم او توفر الدواعى على نقل الزيادة فكيف اذا انضم الى ذلك الاضبطية وحينئذ يظهر اشكال قول شيخ الاسلام قوله فان كان الساكت اضبط الخ تقييد لمحل المختار السابق اه بل كونه تقييدا للمختار ينافى ما أورده بعد هذا من السؤال والجواب بقوله لا يقال اضبطية الساكت أقوى من عدم غفلته عن الزيادة ومن توفر الدواعى على نقلها فيكون اولى منها بمنع القبول لانا نقول لا نسلم ذلك بل الامر بالعكس كما لا يخفى على المتامل على ان العلامة الابيارى حكى قولا فى الساكت الاضبط ان الزيادة تقبل واستظهره اه وذلك لان حاصل السؤال انه كان ينبغى عدم القبول هنا بالاولى لان الاضبطية اقوى من عدم الغفلة فاذا منع عدم الغفلة القبول فلتمنعه الاضبطية بالاولى لان منع الاقوى اولى من منع الاضعف وهذا صريح فى تصوير المسئلة بما اذا كان الساكت مما يمكن غفلته عادة ولم تتوفر الدواعى لكنه اضبط والا لم يتات قول السائل ان الاضبطية اولى بمنع القبول من عدم الغفلة وتوفر الدواعى لانه مع تحقق عدم الغفلة او توفر الدواعى لا يتصور الا عدم القبول وحاصل الجواب منع اقوية الاضبطية عليهما بل هما أقوى منها فلذا ثبت عدم القبول معهما ولم يثبت معها بل حصل التعارض معها المحتاج الى الترجيح اللهم الا ان يريد تقييد محل المختار باعتبار شقه المحذوف ولا يخفى ما فيه من التعسف أو يريد بكونه تقييد المحل المختار أنه يؤخذ منه تقييد محل المختار بضد ذلك وهو أن لا يكون الساكت اضبط ولا صرح بنفى الزيادة على وجه يقبل ويرد على هذا أنه يلزم من كونه لا يغفل عادة انه اضبط فلا يتاتى تقييده بعدم الاضبطية وان مفهومه حينئذ انه لو كان اضبط لم ينتف القبول بل يثبت التعارض فيلزم المحذور وهو انتفاء القبول مع انتفاء الغفلة عادة ووجود التعارض اذا اجتمع انتفاء الغفلة عادة مع الاضبطية الا ان يجاب عن الاول بانه لا يلزم من عدم الغفلة عادة للكثرة الاضبطية وبالجملة فالوجه تصوير

وبهذا يزيد هذا القول على الرابع وان لم يكن الامر كذلك قبلت (فان كان الساكت

المسئلة بما اذا تساوى الجانبان فى امكان الغفلة عادة اوفى عدمها وزاد الساكت بالاضبطية فليتامل او يريد بمحل المختار محل الخلاف كما عبر به الكمال وقد يشعر بذلك تعبيره بمحل المختار دون المختار ومع ذلك لابد من استثناء الشق المذكور فى كل من الرابع والمختار فليتامل (قوله اى غير الذاكرلها) قال شيخنا الشهاب فسر بذلك لان الساكت عن الشئ يفهم انه عالم به وقال مرة اخرى فسر الساكت بذلك لان المصنف قسم الساكت الى اضبط والى مصرح بنفيها والمصرح بالنفى غير ساكت وان كان غير ذاكرلها اه (قوله كأن قال ماسمعتها) اقول فيه امران * الاول ان ذلك مقيد بما اذا لم يقطعه قاطع عن سماعها كما بينه الكمال وغيره أى فان قطعه قاطع عنه فلا معارضة كما هو ظاهر * والثانى انه نبه بذلك على ان المراد من نفى الزيادة الاعم من نفى سماعها خلافا لما قد يتوهم من المتن لان ذلك الاعم هو الذى يصح تقسيمه والى ما يكون على وجه يقبل كهذا المثال والى ما يكون على وجه لا يقبل كأن قال لم يقلها النبى صلى الله عليه وسلم فهو تبيين لمراد المتن ليصح تقسيمه المذكور كما هو حق الشرح فقول شيخنا العلامة هذا المثال فى التحقيق نفى لسماع الزيادة لا لها ان اراد به الاعتراض عليه بان المثال غير مطابق كان اعتراضا فاسدا منشؤه الغفلة الفاحشة عن المقصود (قوله تعارضا) قال شيخنا العلامة هذا خلاف قاعدتهم المشهورة من ان المثبت مقدم على النافى (واقول) القائل بذلك يخصص القاعدة المشهورة بغير ذلك وما قال هذا الا عن علم بتلك القاعدة وممارسة لها وللتخصيص وجه وجيه فان النافى هنا لما كان أيضا راوى الخبر كان له مزيد علم بالحال وكان الظاهر احاطته بجميع اجزاء الخبر لا سيما مع اتحاد المجلس فصار نفيه لسماع تلك الزيادة معارضا قويا للاثبات ولا كذلك مجرد الاثبات والنفى كما فى بقية الصور واذا كانت القاعدة المذكورة محل خلاف كبير كما سيأتى فى كتاب التعادل والتراجيح فلا غرابة فى تخصيصها بما ذكر ولا يعارض ما قلناه ما ذكره فى جواب السؤال الذى اورده من أنهم وجهوا القاعدة بان المثبت مدع للعلم والنافى ناف للعلم لظهور الفرق بين نفى ونفى فكلامهم فى نفى لا يكون على الوجه الذى بيناه وبالجملة فمن يقول مع ما هنا بتلك القاعدة لا يسعه الا تخصيصها وتخصيصها بما لا يصد عنه عقل ولا نقل فليتامل (قوله ولو رواها مرة وترك أخرى فكرا و بين رواها احدهما دون الآخر) قال الكمال أى وسيأتيك قريبا ان الاكثر على القبول فهو احالة فى المتن على لاحق يأتى قريبا فى قوله ولو انفرد واحد عن واحد اه (واقول) كون الاحالة على اللاحق بعيد وخصوصا على ظاهر كلام الشارح من تخصيص ذلك اللاحق بالرواية عن الشيخ فان هذا المذكور هنا فى الرواية عن النبى صلى الله عليه وسلم كما هو المتبادر من الصنيع ففرض هذا وفرض ذلك اللاحق متباينان ولا خفاء فى منافاة ذلك لما بين به الشارح التشبيه فى قوله فكرا و بين بقوله فان اسندها وتركها الى مجلسين اوسكت قبلت الخ فان هذا التفصيل الذى بين به هذا التشبيه غير مستفاد لا من المتن ولا من الشرح فى ذلك اللاحق فلا تتأتى تلك الحوالة ولا تمتنع بل الظاهر ان تكون الحوالة على الكلام السابق فانه ظاهر فى هذا التفصيل الذى بين به الشارح وجه التشبيه اما قوله فان اسندها وتركها الى مجلسين اوسكت قبلت فمستفاد من قول المصنف وزيادة العدل مقبولة ان لم يعلم اتحاد المجلس فانه شامل قطعا لما اذا كان الساكت واحدا

عنها أى غير الذاكرلها ممن ذكرها (او اضبط) صرح بنفى الزيادة على وجه يقبل) كأن قال ماسمعتها (تعارضا) أى الخبران فيها بخلاف ما اذا نفاها على وجه لا يقبل بان محض النفى فقال لم يقلها النبى صلى الله عليه وسلم فانه لا أثر لذلك (ولو رواها) الراوى (مرة وترك اخرى فكرا و بين) رواها احدهما دون الآخر

وما

فان اسندها وتركها الى مجلسين اوسكت قبلت اوالى مجلس فقيل تقبل لجواز السهو وقيل الترك وقيل لا لجواز الخطا فى الزيادة وقيل بالوقف عنهما

وما اذا كان عددا واما قوله اوالى مجلس يقبل فقيل الخ فستفاد من قوله والاقتاثها الوقف فانه شامل قطعا أيضا الماذكر وقد ذكر فيه ثلاثة اقوال الوقف القبول عدمه غاية الامر انه صرح بالوقف واشاربه الى الآخرين اللذين صرح بهما الشارح ولهذا ذكر الشارح هنا هذ الاقوال الثلاثة بتوجيهاتها على وفق ماذكرها هنالك وترك الرابع لانه لايتاتى هنا بتمامه اذ من جملة تفصيله ان يكون الساكت جمعا لايغفل مثله وهذا لايتصور هنا اذ الفرض ان الساكت واحد وكذا المختار لانه أيضا لاياتى بتمامه هنا الماذكر أيضا (فان قلت) هل يعلم الراجح هنا عند اتحاد المجلس مما هنالك بمقتضى هذه الحوالة (قلت) نعم لان الراجح هنالك عدم القبول اذا كان الساكت جمعا لايغفل اوكانت الزيادة مما تتوفر الدواعى على نقله والقبول فى غير ذلك بان لايكون الساكت جمعا او يكون جمعا يغفل مثله عادة وماهنا من غير ذلك الا ان تكون الزيادة مما تتوفر الدواعى على نقلها فيعلم القبول فيه فيما عدا ماتتوفر الدواعى على نقلها واما سكوته عن استثناء ذلك فلظهوره فتأمله فانه حسن جدا غفل عنه المحشيان قطعا وحينئذ فقول المصنف فكراويين أى وقد علم حكمهما وهو القبول مما تقدم حتى على مختار المصنف لشموله اياهما ولعل الشارح انما سكت عنه لظهوره وبما تقرر يظهر عذر الشارح فى حمله قول المصنف الآتى ولو انفرد واحد عن واحد على الرواية عن الشيخ وذلك لما تبين من ان انفراد الواحد عن الواحد فى الرواية عن النبى صلى الله عليه وسلم داخل فى الكلام السابق ومستفاد منه فليتدبر (قوله فقيل تقبل الخ) فيه امران * الاول انه ينبغى ان محل ذلك اذا لم تغير الزيادة الاعراب والا تعارضا كما صرح به الصفى الهندى حيث قال اما اذا اختلفت رواية الواحد فى ذلك بان روى مرة مع الزيادة وأخرى بدونها فان اسند الزيادة الى مجلس غير مجلس الحديث الناقص قبلت الزيادة مطلقا كما فيما اذا تعدد الرواة وان اسندهما الى مجلس واحد فان غيرت الزيادة اعراب الباقى ولم يصرح بنسيانه فى تلك المرة ولا سهوه فى مرة الزيادة تعارضت روايتاه كما فى الراويين وان لم تغير اعراب الباقى فاما ان تكون مرات رواية الزائد اقل من مرات رواية الناقص او مساوية اوزائدة فان كانت اقل لم تقبل الزيادة الا ان يصرح بنسيانه وسهوه فى المرات الكثيرة وبذكرها فى المرات القليلة فههنا يقبل التصريح بذلك لانه لابد من حمل احدى الروايتين على السهو اذ تعمد الكذب ينفيه ظاهر عدالته وحمل الاقل على السهو أولى وان كانتا متساويتين اوكانت مرات الزيادة زائدة فههنا تقبل لما تقدم من ان حمل السهو على نسيان ماسمعه اولى من حمله على توهم انه سمع مالم يسمعه اه وهذا التفصيل الذى ذكره فيما اذا لم تغير تبع فيه المحصول والمصنف تبع فيما اشار اليه من حكاية الاقوال التى بينها الشارح ابن الحاجب وغيره * والثانى قال شيخنا العلامة اعلم ان هذا الخلاف لايجرى على ماسيجىء من ان حذف بعض الخبر جائز الا ان يدعى ان مرادهم ان الحذف معه قرينة خفية (واقول) هذا اشتباه عجيب ولاحاجة الى دعوى ماذكر فانهما مسئلتان مختلفتان فصورة هذه ان تجهل الزيادة فيرويها واحد مرة ويتركها أخرى فهل نقبله وصورة تلك ان يسمع الراوى خبرا فهل يجوز له ان يروى بعضه دون بعض ومن ذلك من ترك الزيادة فيما نحن فيه ان كان علمها فالغرض من الاولى بيان القبول وعدمه مع قطع النظر عن الجواز وعدمه ومن الثانية

الجواز وعدمه مع قطع النظر عن القبول وعدمه على انه لا حاجة لذلك كله لان الساكت لم يرو الزيادة لعدم سماعه اياها فلا يصدق عليه حذف بعض الخبر لان محله فيمن بلغه شئ فحذف بعضه او فيمن انفرد برواية شئ وحذف بعضه ولم يعارضه غيره برواية المحذوف أيضا فتامله وشتان ما بين المقامين وليت شعرى كيف خفى ذلك مع وضوحه على الشيخ (قوله ولو غيرت اعراب الباقى تعارضا) اقول فيه امور * الاول انه شامل لما لو كان الساكت جمعا لا يغفل مثلهم وهو لا يجتمع مع ما تقدم من عدم القبول حينئذ عند عدم تغير الاعراب فانه اذا انتفى القبول مع عدم التغيير فمع اولى فكيف يتصور انتفاء القبول مع عدم التغيير والتعارض مع التغيير بل يشكل على الوقف ايضا لانه دون التعارض فالوجه تقييد ما هنا بما اذا لم يكن الساكت الجمع المذكور ثم رأيت التصريح بهذا التقييد قال فى المحصول وان كان المجلس واحدا فالذين لم يرووا الزيادة اما ان يكونوا عددا لا يجوز ان يذهبوا عما يضبطه الواحد او ليسوا كذلك فان كان الاول لم تقبل الزيادة وحمل امر راويها على انه يجوز مع عدالته ان يكون قد سمعها من غير النبى صلى الله عليه وسلم وظن انه سمعها منه وان كان الثانى فتلك الزيادة اما ان لا تكون مغيرة لاعراب الباقى أو تكون فان لم تغير اعرابا قبلت الزيادة عندنا الا ان يكون المسك عنها اضبط من الراوى لها خلافا لبعض المحدثين الى ان قال اما اذا كانت الزيادة مغيرة لاعراب الباقى كما اذا روى احدهما ادوا عن كل حر او عبد صاعا من بر ويروى الآخر نصف صاع من بر فالحق انها لا تقبل خلافا لابى عبد الله البصرى لنا انه حصل التعارض لان احدهما اذا رواه صاعا فقد رواه بالنصب والآخر اذا رواه نصف صاع فقد روى الصاع بالجر والنصب ضد الجر فقد حصل التعارض واذا كان كذلك وجب المصير الى الترجيح اه * الثانى قضية تعليل الشارح باختلاف المعنى انه لو لم يختلف فانه لا يلزم من تغيير الاعراب اختلاف المعنى كما لو روى واحد صاعا من تمر وآخر قدر صاع من تمر كان كما لو لم يتغير الاعراب وهو محتمل وقياسه انه لو لم يتغير الاعراب لكن تغير المعنى كما لو روى بدل قوله فى حديث الصحيحين المذكور صاعا من تمر الخ صاعا من تمر الخ الا ثلثه أى الصاع كان كما لو تغير الاعراب تغيرا يستلزم تغير المعنى وهو متجه ولم أر فى ذلك نقلا * الثالث قال الكورانى فى قوله خلافا للبصرى ما نصه فانه يقبل الزيادة مطلقا ودليله ان موجب القبول زيادة العلم بذلك الزائد وقد وجد واختلاف الاعراب تابع لذلك وهذا أقوى عندى بحثا وأى فرق بين هذا وبين اثبات الصلاة داخل البيت ونفيها فاذا قيل انه ثقة تقبل زيادته فاختلاف الاعراب لا يصلح مانعا اه (وأقول) يفرق بان تارك الزيادة هنا وهو نظير النافى هنالك نقل عن النبى صلى الله عليه وسلم شيأ وجوديا ينافى ما نقله المثبت وذلك أقوى من مجرد النفى هنالك فلذا تعارضا هنا لا هنالك وأيضا فقد علمت فى البحث السابق مع شيخنا ان هذه المسئلة مخصصة لقاعدة تقديم المثبت على النافى مع توجيه ذلك * الرابع انه ليس فى عبارة المتن ولا فى عبارة الشرح افصاح بتخصيص هذا الحكم اعنى التعارض اذا غيرت الزيادة اعراب الباقى بكون المجلس متحدا والتارك للزيادة عددا يجوز ان يغفلوا عما يضبطه الواحد ولا بعدم تخصيصه بذلك لكن عبارة المحصول ظاهرة فى تخصيصه بما ذكر حيث قال ما نصه فاما ان يكون المجلس واحدا أو متغايرا فان كان متغايرا قبلت الزيادة لانه لا يمتنع ان يكون الرسول عليه

(ولو غيرت اعراب الباقى تعارضا) أى خبر الزيادة وخبر عدمها لاختلاف المعنى حينئذ كما لو روى فى حديث الصحيحين فرض رسول الله صلى الله عليه وسلم زكاة الفطر صاعا من تمر الى آخره نصف صاع (خلافا للبصرى) ابى عبد الله فى قوله تقبل الزيادة كما اذا لم يتغير الاعراب .

(ولو انفرد واحد عن واحد) فيما روياه عن شيخ بزيادة (قبل) المنفرد فيها (عند الاكثر) لان معه زيادة علم وقيل لا لمخالفته رفيقه

الصلاة والسلام ذكر الكلام في أحد المجلسين مع زيادة وفي المجلس الثاني بدون تلك الزيادة واذا كان كذلك فنقول عدالة الراوي تقتضي قبول قوله ولم يوجد ما يقدح فيه فوجب قبول قوله وان كان المجلس واحدا فالذين لم يرووا الزيادة اما ان يكونوا عددا لا يجوز ان يذهبوا عما يضبطه الواحد أو ليسوا كذلك فان كان الاول لم تقبل الزيادة وحمل امر راويها على انه يجوز مع عدالته ان يكون قد سمعها من غير النبي عليه الصلاة والسلام وظن انه سمعها منه وان كان الثاني فتلك الزيادة اما ان لا تكون مغيرة لاعراب الباقي أو تكون فان لم تغير اعراب الباقي قبلت الزيادة عندنا الا ان يكون الممسك عنها اضبط من الراوي لها خلافا لبعض المحدثين لنا ان عدالة الراوي تقتضي قبول خبره وامساك الراوي الثاني عن روايتها لا يقدح فيه لاحتمال ان يقال انه كان حال ذكر الرسول عليه الصلاة والسلام تلك الزيادة عرض له سهو او شغل قلب أو دخول انسان أو فكر اذهله عن سماع تلك الزيادة واذا وجد المقتضي لقبول خبره خاليا عن المعارض وجب قبول خبره (فان قلت) كما جاز السهو على الممسك جاز أيضا على الراوي (قلت) لا نزاع في الجواز على الجملة لكن الاغلب على الظن ان الراوي للزيادة أبعد عن السهو لان ذهول الانسان عما سمعه أكثر من توهمه ما لم يسمع انه سمعه بل لو صرح الممسك بنفي الزيادة وقال انه عليه الصلاة والسلام وقف على قوله فيما سقت السماء العشر فلم يأت بعده بكلام مع انتظاري له فههنا يتعارض القولان ويصار الى الترجيح أما اذا كانت الزيادة مغيرة لاعراب الباقي كما اذا روى أحدهما ادوا عن كل حر وعبد صاعا من بر وروى الآخر نصف صاع من بر فالحق انها لا تقبل خلافا لأبي عبد الله البصري لنا انه حصل التعارض لان أحدهما اذا رواه صاعا فقد رواه بالنصب والآخر اذا روى نصف صاع فقد روى الصاع بالجر والنصب ضد الجر فقد حصل التعارض واذا كان كذلك وجب المصير الى الترجيح اه بحروفه ومثله في المنهاج وشرحه للاسنوي وقد صرح الصفي الهندي بالقبول وان غيرت اعراب الباقي اذا تعدد المجلس فقال وان علم ان المجلس متعدد فههنا الاخلاف في ان الزيادة مقبولة سواء كانت الزيادة مغيرة لاعراب الباقي أو لم تكن وسواء كان الساكت عنه واحدا أو جماعة وان لم يعلم واحد منهما فالخلاف ينبغي ان يكون مرتبا على الخلاف فيما اذا علم ان المجلس واحد والاظهر القبول مطلقا اه وكلامه فيما اذا اتحد المجلس محتمل لتخصيص التعارض عند تغيير الزيادة اعراب الباقي بما اذا كان التارك لها واحدا ولتعميمه لما اذا كان جمعا أيضا فليتأمل (قوله ولو انفرد واحد عن واحد فيما روياه عن شيخ بزيادة الخ) قال شيخنا العلامة لا يظهر بين هذه وبين ما روياه عنه عليه الصلاة والسلام فرق الى آخر كلامه (وأقول) يمكن الفرق بما ذكره بقوله الى ما قد يتمحل الخ وبان من شأنه صلى الله عليه وسلم بيان جميع ما يتعلق بالقضية لجميع الحاضرين في المجلس الواحد وان لا يخص بعضهم بشيء مما يتعلق بها لانه بصدد نشر الشرع وبيانه لجميع المكلفين ليعلموه ويبلغوه من لم يحضر ولهذا قال عليه الصلاة والسلام ليبلغ الشاهد منكم الغائب فمن ثم قوي احتمال خطإ من زاد فجرى ذلك الخلاف على ذلك الوجه بخلاف الشيخ فانه ليس من شأنه ما ذكر فلا بعد في تخصيصه بعض الحاضرين بالزيادة خصوصا وقد تروى الزيادة وتركها بطريقين عن شيخين فقد يخص بعض الحاضرين باحدى الطريقين

والبعض بالآخر لمقتض قام على ذلك وبتقييد القبول فى هذه المسئلة أعنى مسئلة انفراد أحد الراويين بزيادة عن شيخ بما اذا علم اتحاد المجلس وحينئذ فقول الاكثر هنا نظير القول الاول فى مسئلة الخلاف وهو القبول مطلقا وقد قال الكمال فيه هو الذى اشتهر عن الشافعى ونقله الخطيب البغدادى عن جمهور الفقهاء والمحدثين وادعى ابن طاهر اتفاق المحدثين عليه اه فهو قول الاكثر أيضا لا يقال يجوز ان يكون غير الفقهاء والمحدثين خالفوا فيه فلا يكون قول الاكثر لانا نقول الاصل عدم ذلك ولو سلم فيجوز ان يريد المصنف بالاكثر هنا الاكثر من الفقهاء والمحدثين فان قيل يشكل حينئذ ان المصنف اختار قول الاكثر هنا لا فى مسئلة الخلاف السابقة قلت مجرد نقله هنا قول الاكثر لا يستلزم اختياره ولو سلم فيجوز ان يفرق بينهما بنحو ما فرق به الشيخ وادعى انه محل ويجوز ان يكون اطلق اختيار قول الاكثر هنا اتكالا على فهم تقييده من اختياره السابق على انا أشرنا فيما سبق الى ان تلك الزيادة الواقعة فى اختياره يجوز ان تكون محل اتفاق ومراده على القول هناك أيضا وبتقييده بما اذا لم يعلم اتحاد المجلس وحينئذ فلا اشكال فى الحكم بالقبول فيها عند الاكثر غاية الامر ان ذلك يقتضى اثبات خلاف فى مسئلة الرواية عن النبى صلى الله عليه وسلم عند عدم العلم باتحاد المجلس ولا مانع فان بعضهم اثبت فيه خلافا وان اقتضى كلام المصنف خلافه وفاقا لمن نفى فيه الخلاف كالصفى الهندى وعلى هذين الجوابين فلا حاجة الى تكلف الجواب عما استدل به الشيخ للتساوى وعلى الجوابين الاولين فالجواب عنه أما عن قوله لان معه زيادة علم فبان الغرض بذلك ليس الا دفع استناد المقابل الى مخالفته لرفيقه وأما بيان الفرق بين المسئلتين فلم يتعرض له وأما عن قوله ولو اسند الى قوله فكالزيادة فبان هذا مفروض فيما اذا تعدد غير المسند والواقع بخلاف ما نحن فيه فانه مفروض فيما اذا اتحد غير من روى الزيادة وسيعلم الفرق بين الاتحاد والتعدد فى ذلك من قول الصفى الهندى الآتى لان التوقف انما كان لاجل بعد الاحتمالين الخ هذا كله ان حمل قول الشارح عن شيخ على التقييد لاخراج ما اذا اختلف الراويان فى الرواية عنه عليه الصلاة والسلام لدخول ذلك فى كلام المصنف السابق كما تبين فيما تقدم قريبا ويصرح به صنيع الشارح فى الموضعين فلا وجه لافراده بالذكر هنا أيضا ويبقى الكلام فيما لو تعدد الساكت عن الزيادة ولا يبعد حينئذ ان يجىء فيه القول الرابع ومختار المصنف فى مسئلة الخلاف السابقة فيقال ان كان غير من زاد لا يغفل مثلهم عن مثلها عادة أو كانت مما تتوفر الدواعى على نقلها لم تقبل والا قبلت وفيما لو كان غير الذاكر لها اضبط أو صرح بنفيها على وجه يقبل ولا يبعد حينئذ مجىء التعارض هنا أيضا فان حمل على التمثيل وصورت هذه المسئلة بانفراد الواحد عن الواحد فى الرواية عن النبى أو عن الشيخ والمسئلة السابقة فى انفراد الواحد عن الجماعة فى الرواية عن النبى أو عن الشيخ فالفرق ما أشار الصفى الهندى الى بيانه حيث قال بعد تقريره مسئلة الخلاف مع اتحاد المجلس ما نصه هذا كله اذا كان المنفرد بالزيادة واحدا والذين لم ينقلوها جماعة فاما اذا كان المنفرد بالزيادة واحدا والساكت عنها أيضا واحدا فمن قبل ثمة أو فصل أو توقف قبل هنا لان التوقف انما كان لاجل بعد الاحتمالين وهما سهو الجماعة والسهو فى سماع ما لم يسمع وقد زال أحدهما فوجب ثبوت مقتضى الآخر

فامامن لم يقبل ثمة فنهم من لم يقبل هنا أيضا للتعارض ومنهم من قبل الا ان يكون الممسك عن الزيادة اضبط من الراوى لها ثم قال وان علم ان المجلس متعدد فلا خلاف فى ان الزيادة مقبولة سواء أكانت الزيادة مغيرة لاعراب الباقى أولم تكن وسواء كان الساكت عنها واحدا أو جماعة وان لم يعلم واحد منهما فالخلاف فيه ينبغى ان يكون مرتبا على الخلاف فيما اذا علم ان المجلس واحد والاظهر القبول مطلقا لان المقتضى لقبول قوله وهو صدقه حاصل والمعارض له غير متحقق لا قطعا ولا ظاهرا فوجب القبول اه فانه أشار الى تصوير مسئلة الخلاف السابقة بما اذا كان المنفرد بالزيادة واحدا وكان من لم ينقلها جماعة وتصوير هذه المسئلة بما اذا كان كل من المنفرد بالزيادة والساكت عنها واحدا والى الفرق بين المسئلتين بقوله لان التوقف انما كان لاجل بعد الاحتمالين وهما سهو الجماعة والسهو فى سماع مالم يسمع الخ والى عدم تقييد هذه المسئلة بالرواية عن الشيخ ذهب شيخ الاسلام فانه قال فى قول المصنف ولو انفرد واحد عن واحد قبل عند الاكثر يؤخذ منه ان مامر من قوله وزيادة العدل مقبولة مصور بما اذا انفرد العدل بزيادة عن عدد من العدول لا عن واحد بقرينة قوله والرابع ان كان غيره لا يغفل مثلهم حيث أتى بضمير الجمع وحاصل كلامه وكلام الشارح انهما مسئلتان وهو الوجه اذ لا يتأتى فى هذه مجىء القول المختار ثم فقول الشارح عن شيخ لا حاجة اليه بل يوهم خلاف المراد اه لكنك قد علمت ان حمل قول الشارح عن شيخ على التصوير لا يوافق ماذكره فى شرح قول المصنف ولو رواها مرة الخ ولا نسلم قوله بقرينة قوله والرابع الخ لان كون الغير جمعا فى بعض التقادير لا يقتضى تصوير المسئلة بذلك كما لا يخفى (قوله ولو أسند وارسلوا الخ) صور المسئلة بما اذا كان المسند أو الرافع واحدا وغيره جمعا ومثله العكس بالاولى ولا يخفى ان تصويره المذكور لا ينافى تعميم الساكت فيما تقدم فى الزيادة وانه لا فرق بين كونه واحدا أو أكثر ولا ينافيه قول المصنف هنالك ان كان غيره لا يغفل مثلهم لان تقديره ان كان غير من زاد جمعا لا يغفل مثلهم وهذا لا ينافى عموم الغير فى أصل المسئلة لغير الجمع المذكور أيضا بل هذا التقدير يدل على ان الغير قد يكون الجمع المذكور وقد يكون غيره من الواحد وغيره (قوله كالزيادة فيما تقدم فيقال الخ) قال شيخ الاسلام لم يذكر القول الخامس لانه لا يمكن مجىء مافيه هنا من التفصيل بين ماتتوفر الدواعى على نقله ومالا تتوفر على نقله فيكون الراجح هنا هو الرابع ثم اه (وأقول) هنا أمور منها انا قد بينا فيما سبق توافق الرابع والخامس فى المعنى وان الخامس لا يزيد على الرابع الا بشق توفر الدواعى على النقل وماتتوفر الدواعى على نقله اذا نقل آحادا قطع بكذبه فالرابع لا يسعه مخالفة الخامس فى هذا الشق ففى تفرقته بينهما نظر ظاهر ومنها ان السيوطى نقل تصحيح الاول عن المحدثين فقال وان علم اتحاده فأقوال أحدها ترجيح الاسناد والرفع وهو الاصح عند أهل الحديث ثم حكى بقية الاقوال ثم قال ولو وقع الامران من واحد ولا يتصور ذلك الا مع تعدد المجلس فمقتضى العبارة جريان الاقوال والمصحح فى كتب الحديث تقديم الاسناد والرفع أيضا وفى بعض كتب الاصول ان الحكم لما وقع منه أكثر اه وهذا موافق للمرجح اذا وقعا من اثنين مع تعدد المجلس وقد ينظر فى قوله ولا يتصور ذلك الا مع تعدد المجلس بانه يتصور مع اتحاده أخذا مما تقدم للشارح فى شرح قول المصنف ولو رواها مرة وترك

(ولو أسند وأرسلوا) أى أسند الخبر الى النبى صلى الله عليه وسلم واحد من رواته وأرسله الباقون بأن لم يذكروا الصحابى كما يعلم مما يأتى (أو وقف ورفعوا) كذا بخط المصنف سهوا وصوابه أو رفع ووقفوا أى رفع الخبر الى النبى صلى الله عليه وسلم واحد من رواته ووقفه الباقون على الصحابى أو من دونه (فكالزيادة) أى فالاسناد أو الرفع كالزيادة فيما تقدم فيقال ان علم تعدد مجلس السماع من الشيخ فيقبل الاسناد أو الرفع لجواز ان يفعل الشيخ ذلك مرة دون أخرى وحكمه فى ذلك القبول

على الراجح وكذا ان لم يعلم تعدد المجالس ولا اتحاده لان الغالب فى مثل ذلك التعدد وان علم اتحاده فثالث الاقوال الوقف عن القبول وعدمه والرابع ان كان مثل المرسلين أو الواقفين لا يغفل عادة عن مثل الاسناد أو الرفع لم يقبل والا قبل فان كانوا اضبط أو صرحوا بنفى الاسناد أو الرفع على وجه يقبل كأن قالوا ماسمعنا الشيخ أسند الحديث أو رفعه تعارض الصنيعان (وحذف بعض الخبر جائز عند الاكثر الا ان يتعلق) أى يحصل التعلق للبعض الآخر (به) فلا يجوز حذفه اتفاقا لاخلاله بالمعنى المقصود كأن يكون غاية أو مستثنى كما فى حديث الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الثمرة حتى تزهى وحديث مسلم لا تبيعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق الا وزنا بوزن مثلا بمثل سواء بسواء بخلاف ما لا يتعلق به فيجوز حذفه لانه كخبر مستقل وقيل لا يجوز لاحتمال ان يكون للضم فائدة تفوت بالتفريق وقرب هذا من منع الرواية بالمعنى وسيأتى مثاله حديث ابى داود وغيره انه صلى الله عليه وسلم قال فى البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته

أخرى فكرا و يبن فليتأمل ولو وقع الامران من اثنين مع اتحاد المجلس بان أسند أحدهما أو رفع وأرسل الآخر أو وقف رجح الاسناد والرفع أخذا من قول السيوطى السابق وهو الاصح عند المحدثين لانهم اذا صححوا ذلك مع اتحاد المسند والرافع وتعدد غيره فمع اتحادهما بالاولى ومنها ان الشارح حيث قال فيقال ان علم تعدد مجلس السماع من الشيخ جعل المجالس هنا باعتبار مجلس السماع من الشيخ بخلاف ما تقدم فى مجلس الزيادة حيث جعله باعتبار السماع من النبى صلى الله عليه وسلم و وجه ذلك ان الزيادة هنا هى الاسناد والرفع فيجب أن يكون مجلسها مجلس السماع من الشيخ اذ لا معنى لكون مجلس النبى عليه الصلاة والسلام هو مجلس الاسناد والرفع اليه كما هو ظاهر وأيضا فلو اعتبر هنا مجلس النبى عليه الصلاة والسلام كان الرفع اليه ثابتا فلا يتأتى فيه النزاع لعدم ضرر الارسال والوقف على هذا التقدير مع ثبوت الاسناد فليتأمل (قوله على الراجح) قال شيخنا العلامة هو جواز حذف بعض الخبر بشرطه اذ ترك الاسناد والرفع بحذف بعض الخبر كما ان فعلهما كالزيادة على مامر ولا يخفى ان جواز الحذف يستلزم قبول ذكر المحذوف متى ذكر اه (وأقول) هو غريب بعيد وفيه نظر والظاهر ان الشارح أشار الى خلاف فى مسئلة الاقوال السابقة عند تعدد المجلس وان اقتضى كلام المصنف عدم الخلاف وصرح به الهندى كما تقدم فى عبارته فقد رأيت بهامش نسختى من نهايته بازاء قوله السابق فى حالة علم تعدد المجلس لا خلاف فى ان الزيادة مقبولة مانصه سبقه الى ذلك ابن الحاجب وشيخه الابيارى وليس بجيد وأما ماذكره فى حالة عدم العلم من جريان الخلاف فهو الصواب خلافا لما زعمه الابيارى اه ثم رايت شيخ الاسلام قال فى قول الشارح على الراجح مانصه أى وان اقتضى كلام المصنف فيما مر انه لا خلاف فيه كما مر اه وهو عين ماقلناه (قوله فان كانوا اضبط أو صرحوا بنفى الاسناد أو الرفع الخ) فيه حيث عبر بضمير الجمع اشارة الى ان المراد بالساكت فى قول المصنف فان كان الساكت اضبط أو صرح بنفى الزيادة الخ ما يشمل الجمع ولا يختص بالواحد كما يتوهم من العبارة نعم ان كان الجمع لا يغفل مثلهم لم تقبل الزيادة على المختار السابق كالقول الرابع كما تبين فيما سبق (قوله أى يحصل التعلق للبعض الآخر) قال شيخنا الشهاب فسر يتعلق بيحصل وجعل الفاعل ضمير التعلق وهو تفسير مراد وحل معنى اه (وأقول) لا مانع من كونه بيان اعراب أيضا اذ كثيرا ما يستعمل الفعل بمعنى فعل آخر مسندا الى ضمير مصدره كما استعمل يتعلق هنا بمعنى يحصل مسندا الى ضمير التعلق وعلى هذا فهو مبنى للفاعل ويحتمل انه مبنى للمفعول مسندا الى الجار والمجرور وحاصل معناه معنى يحصل التعلق به وعلى هذا فتفسير الشارح تفسير مراد وحل معنى (قوله كأن يكون غاية أو مستثنى) قال شيخنا العلامة لا يصح أن يكون مثالا للتعلق لانه سبب له ولا للبعض الذى حصل التعلق به لانه هو نفس الغاية أو المستثنى لا كونه ذلك فالاظهر ان يقول كالغاية أو المستثنى (وأقول) يصح ان يكون مثالا للبعض المذكور على المسامحة كما هو مشهور وشائع فى امثال ذلك أو على حذف المضاف كذلك أى كذى ان يكون وان يكون مثالا لسبب التعلق الذى يجر اليه المعنى والتقدير الا ان يتعلق به لسبب من الاسباب كان يكون الخ فتدبره بلطف فانه حسن دقيق ومثل هذا التركيب وهذا الصنيع كثير فى استعمالهم كما هو جلى لمن له تأمل فى

استعمالاتهم

استعمالاتهم وهو محمول على نحو ما قلناه (قوله وإذا حمل الصحابي قيل أو التابعي الخ) أقول ظاهره جريان هذا القيل في جميع الاقسام الآتية ولا مانع الا ان من المعلوم عدم تأتي جريانه في قوله الآتي وقيل ان صار اليه الخ كما يعلم بتأمل دليله ويؤيد ذلك قول الشارح الآتي أي حمل الصحابي مرويه ولم يقل قيل أو التابعي وقوله على أحد محمليه المتنافيين في ذكر المحملين دليل على انه مشترك ولم يصرح بذلك لعدم الحاجة اليه وقوله فيما بعد فكالمشترك أي في غير هذه الحالة والا فهو نفسه مشترك (قوله فالظاهر حمله عليه) قال شيخنا الشهاب أي في نفس الامر ويجوز ان يكون المراد فالظاهر اعتماد حمله عليه اه (وأقول) المتبادر من عبارة المصنف ان العمل بالظاهر حينئذ واجب (قوله لان الظاهر انه انما حمله عليه لقرينة) قال شيخنا العلامة قد يرد بما سيجيء من انها قرينة في ظنه وليس لغيره اتباعه فيه ويمكن الفرق بان ترك الحمل فيما له ظاهر أي كما فيما سيجيء يؤدي الى اهمال المروي في ذلك الظاهر وفيما ليس له ظاهر أي كما هنا يؤدي الى تعطيل المروي اه (وأقول) قد يرد عليه انه ان أراد بترك الحمل فيما ليس له ظاهر ترك الحمل مطلقا فهذا غير لازم من ترك الحمل على ما حمل عليه الراوي أو ترك الحمل على ما حمل عليه الراوي فهذا لا يؤدي الى التعطيل لامكان الحمل على غير محمل الراوي ويمكن الفرق أيضا بان ظهور القرينة في الواقع للراوي فيما له محامل أقرب من ظهورها له فيما له ظاهر لوجوب البيان عليه صلى الله عليه وسلم في الاول لافتقاره الى البيان أبدا بخلاف الثاني فليتامل (قوله أي لاحتمال ان يكون حمله لموافقة رأيه لا لقرينة) فيه أمران * الاول قال شيخنا العلامة هذا الاحتمال لا ينفيه الاول بل يثبته أيضا و يثبت ظهور الاحتمال الاول عليه والشيخ ينفي ظهوره ويجعلهما سواء واذا تبين هذا لك علمت ان الشيخ لم يتوقف في ظهور الحمل عليه بل ينفيه كما هو ظاهر لفظه المحكي اه ويوافق هذا قول شيخنا الشهاب قوله أي لاحتمال الخ أي كما يحتمل هذا يحتمل ان يكون لقرينة على السواء فكون الحمل لقرينة هو الظاهر محل منع عنده اه (وأقول) ان أراد بهذا الكلام الاعتراض فهو مبني على ان مراد المصنف بقوله وتوقف أبو اسحق الشيرازي انه توقف في ظهوره فيه وهذا ممنوع لا دليل في كلام المصنف عليه ولا ضرورة تلجئ اليه وانما مراده انه توقف في حمله عليه بل هذا هو المتبادر من عبارة المصنف لان المتبادر من المقابلة بالتوقف لما رجحه كون التوقف فيما رجحه والذي رجحه هو الحمل لا كون الظاهر الحمل فتدبره فانه في غاية الوضوح الثاني ان هذا الكلام الذي ذكره الشارح لا يخلو من اشكال لان حمل الصحابي المروي على أحد محتمليه بلا قرينة بل لمجرد موافقة رأيه في غاية البعد بل الظاهر انه لا يمكن صدوره عنه بل حمله لموافقة رأيه لا منشأ له الا دليل رأيه الذي قام عنده تقديمه على حمل هذا المروي على غير هذا المحمل الذي حمل عليه اللهم الا ان يراد بلا قرينة شاهدها من الشارع عليه الصلاة والسلام وان كان بقرينة استخرجها باجتهاده ومنها دليل رأيه الذي اقتضى اجتهاده تقديمه على المحمل الآخر لهذا المروي فليتامل واعلم ان المصنف ذكر الحمل على أحد المحملين والحمل على غير الظاهر ولم يتعرض لما اذا كان المروي نصا فخالفه والذي يظهر انه عند المصنف كحمل الظاهر على غير ظاهره بل أولى فلا يعمل بمخالفته ويؤيد ذلك أمور منها وجود المعنى الذي ذكروه في الحمل على غير الظاهر

(وإذا حمل الصحابي قيل أو التابعي مرويه على أحد محمليه المتنافيين) كالقرء يحمله على الطهر أو الحيض (فالظاهر حمله عليه) لان الظاهر انه انما حمله عليه لقرينة (وتوقف) الشيخ (أبو اسحق الشيرازي) حيث قال فقد قيل يقبل وعندي فيه نظر أي لاحتمال ان يكون حمله لموافقة رأيه لا لقرينة وانما لم يساو التابعي الصحابي على الراجح لان ظهور القرينة للصحابي أقرب

(وان لم يتنافيا) أى المحملان (فكالمشترك فى حمله على معنييه) الذى هو الراجح ظهورا أو احتياطا كما تقدم فيحمل المروى على محمليه كذلك ولا يقصر على محمل الراوى الا على القول بأن مذهبه يخصص وعلى المنع من حمل المشترك على معنييه يكون الحكم كما لو تنافى المحملان كما قال صاحب البديع المعروف حمله على محمل الراوى ولا يبعد ان يقال لا يكون تأويله حجة على غيره اه (فان حمله) اى حمل الصحابى مرويه (على غير ظاهره) كان يحمل اللفظ على المعنى المجازى دون الحقيقى أو الامر على الندب دون الوجوب (فالا كثر على على الظهور) أى على اعتبار ظاهر المروى وفيه قال الشافعى رضى الله عنه كيف أترك الحديث بقول من لو عاصرته لحججته (وقيل) يحمل (على تأويله مطلقا) لانه لا يفعل ذلك الا لدليل قلنا فى ظنه وليس لغيره اتباعه فيه (وقيل) يحمل على تأويله (ان صار اليه لعلمه بقصد النبى صلى الله عليه وسلم اليه) من قرينة شاهدها قلنا علمه ذلك أى ظنه ليس لغيره اتباعه فيه لان المجتهد لا يقلد مجتهدا

هنا وهو انه لدليل فى ظنه وليس لغيره اتباعه فيه ومنها ان مخالفته النص لا تزيد على ما لو قال هذا ناسخ لكذا وقد سبق ان ذلك لا يثبت به النسخ ومنها قول الهندى فى اثناء كلام ذكره فى مسئلة الحمل على خلاف الظاهر توجيها لكون الحمل بالاجتهاد لكن ربما ظن ضعف روايته بما ليس بضعيف أو ظن نسخه بما لا ينسخ به الخ ثم رأيت الآمدى صرح بالعمل بالنص حيث قال وأما ان كان الخبر نصا فى دلالته غير محتمل للتأويل والمخالفة فلا وجه لمخالفة الراوى له سوى احتمال اطلاعه على ناسخ ولعله يكون ناسخا فى نظره ولا يكون ناسخا عند غيره من المجتهدين وما ظهر فى نظره لا يكون حجة على غيره واذا كان ذلك محتملا فلا يترك النص الذى لا احتمال فيه لامر محتمل اه وابن الحاجب قال فلو كان نصا تعين نسخه عنده وفى العمل نظر اه وعبر الاصفهانى فى شرحه عن النظر بقوله وفى جواز العمل بهذا النص نظر لان النص أقوى من الظاهر والظاهر لا يكون متروكا عند الاكثر اذا ترك الراوى العمل به فالنص أولى ان لا يترك فان قيل لا نسلم ان النص أولى بان لا يترك وذلك لان النص دلالته قطعية لا يحتمل غير معناه فلا يكون ترك الراوى اياه للاجتهاد بل النص راجح بخلاف الظاهر فانه لما احتمل غير معناه جاز ان يكون تركه لاجل اجتهاد أجيب بان العمل بالنص أولى لان المقتضى للعمل به متحقق بخلاف عمل الراوى فانه يجوز ان تكون مخالفته لنص آخر ظنه الراوى ناسخا وليس كذلك فى نفس الامر اه (قوله وان لم يتنافيا فكالمشترك الخ) قال الزركشى وينبغى تقييد كلام المصنف فى الحمل عليهما بما اذا لم يجمعوا على ان المراد احدهما وجوزوا كلا منهما ثم قال والخلاف كما قاله الهندى فيما اذا قال ذلك لا بطريق التفسير للفظ والا فتفسيره أولى بلا خلاف اه (وأقول) ان كان المراد تفسير لفظ له معنى واحد لغة أو شرعا جهلناه فالامر قريب مع انه يمكن استعلامه من اللغة أو الشرع فلا يتوقف الحال على تفسير الراوى وان كان المراد تفسير لفظ يحتمل معانى لغة أو شرعا بحيث يختلف الحكم باعتبارها فهذا مما نحن فيه فلا معنى للتقييد فليتأمل (قوله أو الامر على الندب) قال شيخنا العلامة هو من عطف الخاص على العام اه (وأقول) يمنع منه ان عطف الخاص على العام لا يجوز ان يكون بأو كما نصوا عليه فيجب ان يكون من عطف المباين بأن يقيد اللفظ فى قوله كأن يحمل اللفظ بغير الامر بالنسبة لحمله على نحو الندب (قوله ان صار اليه لعلمه بقصد النبى صلى الله عليه وسلم اليه) أى وطريق العلم بانه صار اليه لذلك اخباره مثلا كما قاله شيخنا الشهاب أى كأن يقول علمت ان النبى قصد ذلك بقرائن ووجه عدم اعتبار ذلك على الاول ان ذلك بحسب ظنه نعم ان قال أخبرنى النبى صلى الله عليه وسلم انه أراد ذلك فلا كلام فى قبوله وهو ليس من باب العمل بحمل الراوى كما هو ظاهر (قوله وأثر فى زمن افاقته) اعترضه شيخ الاسلام بأن عدم القبول فى الزمن الذى أثر فيه الجنون لخلل فى عقله لا لجنونه قال فلا حاجة الى هذا القيد بل قد يضر اه (وأقول) لما كان الخلل فى زمن الافاقة ناشئا من الجنون كان حكم الجنون منسحبا عليه فصح ذكر ذلك القيد وما يترتب عليه وناسب ذلك لدفع التوهم وأما قوله بل قد يضر فان كان اشارة الى انه يوهم قبول المجنون اذا تقطع جنونه ولم يؤثر فى زمن افاقته وانه لا تقبل روايته فى زمن افاقته حينئذ فهو ممنوع بل تقبل روايته حينئذ كما صرح به الزركشى نقلا عن ابن السمعانى وهو

ظاهر

ظاهر وان كان اشارة الى شئ آخر فليصور لنتكلم عليه (قوله لانه لعله بعدم تكليفه قد لا يحترز عن الكذب) قد يقال هذا الدليل غير شامل اذ قد لا يعلم عدم تكليفه أو يظن تكليفه اللهم الا ان يراد علمه بذلك بالقوة فالمعنى لانه يمكن ان يعلم فقد لا يحترز (قوله فبلغ فادى) قال شيخنا العلامة الفاء فى الصبى والكافر والفاسق للترتيب مطلقا لا بقيد التعقيب اذ لا فرق فى ذلك بين التعقيب والمهلة يرشدك اليه قول المنهاج فان تحمل ثم بلغ وأدى قبل اه (وأقول) يجوز ان تكون الفاء فيما ذكر للترتيب بقيد التعقيب على ما هو أصلها ويفهم منه القبول عند التراخى بالاولى لانه اذا قبل مع عدم مضى زمن بعد البلوغ يمكن فيه تجديد التحمل فلان يقبل مع مضى الزمن المذكور بالاولى لاحتمال تجديد التحمل بعد البلوغ واذا قبل مع عدم مضى زمن طويل بين التحمل والبلوغ فبعد مضيه بالاولى لانه يتكرر استحضاره لمسموعه فيثبت ور بما سقط من سماعه شئ أقرب الزمن فيتذكر فى ذلك الزمن أو يسمعه مرة أو مرات أخرى ولعل هذا وجه ايثار المصنف الفاء على ثم لانه مع ثم لا يفهم القبول مع التعقيب لا بالاولى ولا بالمساواة لاحتمال ان يكون القبول لاجل مضى المدة المذكورة فالمصنف لما رأى ان التعبير بالواو يوهم القبول مع تقدم الاداء على البلوغ وبثم يوهم عدم القبول عند عدم مضى تلك المدة وان التعبير بنحو وان أدى بعد بلوغه يفوت مطلوبه من الاختصار اختار التعبير بالفاء المفيد للقبول بشرط تقدم البلوغ سواء تراخى عنه الاداء أولا وقد بان بذلك ان عبارته خير من عبارة المنهاج وان عبارة المنهاج لا ترشد الى ان المراد الترتيب مطلقا بل توهم خلافه الا ان يتكلف له ان المراد ان عبارة المنهاج اذا انضمت الى عبارة المصنف ارشدت الى ذلك ثم قد يعارض ما قلناه من ترجيح عبارة المصنف بان التراخى مظنة الاشتباه والنسيان لطول العهد بخلاف التعقيب لقرب العهد حينئذ فلا يلزم من القبول عند التعقيب القبول عند التراخى فليتأمل * (تنبيه) * قد تقرر فى الفروع انه لو شهد كافر معلن حال كفره أو صبى حال صباه أو عبد حال رقه ثم أعادوها حال كمالهم بالاسلام فى الاول والبلوغ فى الثانى والعتق فى الثالث قبلت بخلاف ما لو شهد كافر مسر او فاسق ثم أعادها حال الاسلام فى الاول والتوبة فى الثانى فلا تقبل للتهمة ولا خفاء ان الرواية كالشهادة فى القسم الاول بل أولى لان الشهادة أضيق وأما فى القسم الثانى فيحتمل انها مثلها ويحتمل القبول فيها ويفرق بضيق باب الشهادة واتساع باب الرواية ولهذا لا تقبل شهادة جرت نفعا للشاهد وتقبل رواية جرت نفعا للراوى بأن يروى ما يجر اليه نفعا كأن روى العبد خبرا يتضمن عتقه كما صرحوا به فى علوم الحديث ولم أر من تعرض لذلك * (تنبيه) * ثان اذا تاب الفاسق فهل يشترط فى قبول روايته الاستبراء كما فى قبول شهادته أو يفرق بضيق باب الرواية ٣ فيه نظر ولم أر فيه شيأ (قوله لا يكفر ببدعته) قال شيخنا العلامة هذا القيد مستغنى عنه بقوله أولا وكافر اه (وأقول) اعلم ان بين قوله أولا كافر وقوله ثانيا مبتدع من قوله ويقبل مبتدع عموما وخصوصا من وجه اذ الاول يشمل المبتدع الذى يكفر ببدعته وغيره من الكفار * والثانى يشمل المبتدع المذكور وغيره من المبتدعين المسلمين فيجتمعان فى مبتدع يكفر ببدعته وينفرد الكافر فى من كفر لا ببدعته والمبتدع فى من لم يكفر ببدعته فالاول عام فى المبتدع وغيره خاص بالكافر * والثانى عام فى المسلم وغيره خاص بالمبتدع

٣ قوله بضيق باب الرواية كذا بخطه ولعله الشهادة

فان ذكر دليلا عمل به *(مسئلة لا يقبل) فى الرواية (مجنون) لانه لا يمكنه الاحتراز عن الخلل وسواء اطبق جنونه أم تقطع وأثر فى زمن افاقته (وكافر) ولو علم منه التدين والتحرز عن الكذب لانه لا وثوق به فى الجملة مع شرف منصب الرواية عن الكافر (وكذا صبى) مميز (فى الاصح) لانه لعلمه بعدم تكليفه قد لا يحترز عن الكذب فلا يوثق به وقيل يقبل ان علم منه التحرز عن الكذب ولم يصرح المصنف بالتمييز للعلم به فان غير المميز لا يمكنه الاحتراز عن الخلل فلا يقبل قطعا كالمجنون (فان تحمل الصبى) فبلغ فادى ما تحمله (قبل عند الجمهور) لانتفاء المحذور السابق وقيل لا يقبل لان الصغر مظنة عدم الضبط والتحرز ويستمر المحفوظ اذ ذاك ولو تحمل الكافر فأسلم فادى قبل قال المصنف فى شرح المنهاج على الصحيح وكذا الفاسق يتحمل فيتوب فيؤدى يقبل (ويقبل مبتدع) لا يكفر ببدعته (يحرم الكذب) لامنه فيه مع تأويله فى الابتداع سواء دعا الناس اليه أم لا وقيل لا يقبل مطلقا

لابتداعه المفسق له (وثالثها) أي الاقوال (قال) الامام (مالك) يقبل (الا الداعية) أي الذي يدعو الناس الى
بدعته لانه لا يؤمن فيه ان
يضع الحديث على وفقها أما
من يجوز الكذب فلا يقبل
كفر ببدعته أم لا وكذا من
يحرمه وكفر ببدعته
كالمجسم عند الاكثر لعظم
بدعته والامام الرازى
واتباعه على قبوله لامن
الكذب فيه (و) يقبل (من
ليس فقيها خلافا للحنفية فيما
بياض بخطه
يخالف القياس) لما تقدم
مع جوابه (و) يقبل
(المتساهل في غير الحديث)
بأن يتحرز في الحديث عن
النبي صلى الله عليه وسلم
لأمن الخلل فيه بخلاف
المتساهل فيه فيرد (وقيل
يرد) المتساهل (مطلقا) أى
في الحديث أو غيره لان
التساهل في غير الحديث
يجر الى التساهل فيه
(و) يقبل (المكثر) من
الرواية (وان ندرت مخالطته
للمحدثين) أى والحال
كذلك لكن (اذا أمكن
تحصيل ذلك القدر)
الكثير الذى رواه من
الحديث (في ذلك الزمان)
الذى خالط فيه المحدثين فان
لم يمكن فلا يقبل في شيء مما
رواه لظهور كذبه في بعض
لا يعلم عينه (وشرط الراوى
العدالة وهي ملكة) أى
هيئة راسخة في النفس تمنع عن اقتراف الكبائر

واذا خص عموم كل منهما بخصوص الآخر تعارضا في المبتدع الذي يكفر ببدعته فان الاول يقتضي عموم قبوله والثاني يقتضي قبوله فمن المهم بيان حاله وان التعويل على عموم الاول دون الثاني وأيضا فالتقييد بذلك لدفع توهم قبوله وان كفر ببدعته كما ذهب اليه الامام فيكون قوله وكافر مخصوصا بغير هذا وللتوطئة لذكر خلاف الامام الآتي فتأمل ذلك فانه حسن بالغ وحينئذ فالاعتراض مع ذلك بأن هذا القيد مستغنى عنه لا منشأ له الا الذهول عما أبديناه ثم رأيت شيخنا الشهاب ذكر هذا الاعتراض ثم قال ويجاب بأن ذاك محمول على غير هذا لمكان الخلاف فيه كما سيأتي قريبا ان الامام الرازى واتباعه على قبول المجسم وان كفر ببدعته اه فليتأمل (قوله لابتداعه المفسق له) قال شيخنا الشهاب ظاهره ان فسقه محل وفاق وفيه نظر لعذره بالتأويل اه (وأقول) نظره في غاية القوة وفي كلام الفقهاء ما يؤيده بل يصرح به (قوله وثالثها) قال مالك الا الداعية قال السيوطي وهذا القول هو الاصح عند أهل الحديث منهم ابن الصلاح والنووى (قوله اى والحال كذلك) قال شيخنا الشهاب انما أعربه حالا ولم يجعله معطوفا على شرط مقدر أي ان كثرت المخالطة وان ندرت الخ لما يلزم من ان اذا أمكن الخ ظرف حينئذ للمعطوف والمعطوف عليه معا وهو فاسد اذ هو خاص بحالة الندرة اه (وأقول) هو حسن لكن يخدشه انه مع الحمل على العطف يمكن تخصيص الشرط بالمعطوف فان قلت لكنه يوهم الرجوع للمعطوف عليه قلت الايهام حاصل بكل حال فانه لا قرينة على الحالية الا تأمل المعنى وهذه القرينة تصلح للتخصيص على تقدير العطف أيضا نعم قد يجاب بان في تخصيصه بالمعطوف ضعفا مع ما هو الظاهر المتبادر من تعلق اذا بيقبل وأما تعلقها بندرت أو المخالطة ففيه من ضعف المعنى ما لا يخفى فليتأمل (قوله وشرط الراوى) قال شيخنا الشهاب أى لغير المتواتر لما مر من عدم اشتراط الاسلام في روايته ولا بد ان يستثنى المبتدع أيضا لما مر من قبول روايته الا ان يقال انه ليس فاسقا وان صرح الشارح بخلافه كما مر اه (وأقول) قوله الا أن يقال قوى جدا كما أشرنا اليه فيما تقدم والكلام حيث لم يفد الخبر العلم بالقرائن كما علم مما تقدم لا يقال التعويل حينئذ انما هو على القرائن لانا نقول بل وعليه أيضا كما علم مما ذكرناه ثم عن العضد (قوله ملكة) أقول ظاهر كلام الفقهاء عدم اعتبار الملكة وانه يكفي في تحقق العدالة بالنسبة للشهادة وغيرها مجرد اجتناب الامور المذكورة (قوله عن اقتراف الكبائر) قال شيخنا العلامة لا خفاء ان الكبائر تعم البدنية والقلبية التي منها الابتداع باقسامه وهو يناقض ما مر من قبول المبتدع اذا حرم الكذب وسيأتي لهذا ما فيه شفاء ثم الظاهر بقرينة اضافة الاقتراف وتعدد الامثلة الآتية ان المراد بها الكبائر الفعلية دون التركية التي هي ترك الفروض ولا خفاء في ان العدالة لا تتحقق معها فتحمل الكبائر على ما يعمها أيضا دفعا لذلك اه (وأقول) أما قوله وهو يناقض ما مر فقد بين جوابه الواضح بقوله وسيأتي لهذا ما فيه شفاء وأراد بذلك ما ذكره في قول الشارح في شرح قول المصنف ويقبل من أقدم جاهلا على مفسق مظنون أو مقطوع سواء اعتقد الاباحة أم لم يعتقد شيأ من قوله ومن هنا يعلم ان قوله في العدالة ملكة تمنع عن اقتراف الكبائر معناه ما هو كبيرة عند المقترف فيدخل المبتدع في العدل في باب الرواية فيصح اطلاق قول المصنف شرط الراوى العدالة وان قوله هنا مفسق

معناه مع العلم أو الظن بحرمته انتهى وأما قوله ثم الظاهر الخ ففيه نظر لانه لا تكليف الا بفعل
وان المكلف به في النهي الكف كما تقدم فالكبائر التركية من قبيل الفعلية أيضا فالكبيرة في
ترك الصلاة مثلا هي كف النفس عن فعلها ولا دلالة في اضافة الاقتراف حينئذ كما هو معلوم (فان
قلت) قد تكون الكبائر اعتقادات وليست أفعالا (قلت) اما أولا فهي معدودة من الافعال
ولذا يعبر عنها بالافعال النحوية كاعتقد وظن على ما بين في محله وأما ثانيا فالاقتراف يتعلق بغير
الافعال أيضا ولو بان يتعلق بمقدماته (قوله وصغائر الخسة) أي الصغائر الدالة على خسة فاعلها
(قوله كسرقة لقمة) التمثيل به مبني على اشتراط النصاب في كون السرقة كبيرة كما سيأتي بما
فيه (قوله والرذائل المباحة) أقول يمكن أن يستغنى عن اعتبار اجتناب ذلك في العدالة وانما هو
من قبيل اعتبار المروأة زيادة على العدالة في القبول كما هو ظاهر ما في الفروع (قوله أي الجائزة)
أقول فيه أمران * الاول انه لما كان المتبادر من الاباحة التخيير وليس مرادا لانه لا يجامع التمثيل
بالبول في الطريق الذي هو مكروه فسرها الشارح بالجواز لان المتبادر منه عدم الامتناع بل
يكفي صدقه بعدم الامتناع وان أطلق أيضا بمعنى التخيير ولا يخفى على المتأمل ان هذا التفسير
للتنبيه ودفع توهم ان الاباحة بمعنى التخيير فينا في تمثيل المصنف والا فالتمثيل قرينة واضحة على
ارادة هذا التفسير والحاصل ان الاباحة لفظ مشترك يحتاج لقرينة وهي التمثيل بالبول
والمصنف استعمل المشترك مع قرينته الواضحة على المراد منه وهي ذلك التمثيل والشارح فسر
المشترك بما يصدق بالمراد به بل بما يتبادر منه ان المراد به على وفق القرينة فلا خفاء في الكلام
ولا لبس بوجه وبهذا يعلم انه لا غبار على المصنف ولا على الشارح ويعلم سقوط ما أطال به ههنا
شيخنا العلامة وقوله فتفسير الشارح المباح بالجائز لا يدفع لبسا انتهى ووجه سقوط هذا ان
المتبادر من تفسير الشارح هو المراد خصوصا مع ملاحظة التمثيل وانه لا حاجة الى جواب
شيخنا الشهاب بقوله ويمكن الجواب بان المباح ظاهر في مستوى الطرفين انتهى ولم يظهر معنى
هذا الجواب فتأمل ولا تكن من الغافلين * والامر الثاني ان تفسير المباحة بهذا التفسير
يشمل المخير بين طرفيه باستواء ان تحقق مثل ذلك (قوله فلا يشترط المنع عن اقتراف كل فرد
منها) قال شيخنا العلامة صادق بان الملكة المذكورة يمكن معها اقتراف كل فرد منها او اقتراف
بعض منها دون بعض فتنتفي العدالة باقتراف كل فرد منها على الثاني دون الاول ولا تنتفي
باقتراف فرد منها على كل منهما فقول الشارح فباقتراف الفرد منها لا تنتفي العدالة اقتصار
على المحقق وطرح للمشكوك انتهى (وأقول) الذي تلخص عند الشافعية ان الاتيان بجميع
افرادها لا يسقط العدالة اذا غلبت الطاعات بخلاف ما اذا لم تغلب فيجوز أن يكون قول
الشارح فباقتراف الفرد منها لا تنتفي العدالة احترازا عن اقتراف الجميع مثلا فان فيه
تفصيلا بين ان تغلب معه الطاعات فلا تسقط والا فتسقط كما يجوز أن يكون ذلك لمقابلة
ما ذكره في الكبائر والصغائر الخسية ولانه أقل ما يكفي في الفرق بين ذلك والصغائر الغير الخسية
وأما قوله اقتصار على المحقق الخ فيرد عليه انه لا شك عند الشارح بعد كون المتلخص في مذهبه
ومذهب المصنف ما ذكر فليتأمل (قوله وهوى النفس أي اتباعه) قال شيخنا الشهاب ليس
أي قوله أي اتباعه تفسيرا لهوى النفس بل اشارة الى ان الكلام حينئذ يحتاج الى مضاف

وصغائر الخسة كسرقة لقمة) وتطفيف تمرة (والرذائل المباحة) أي الجائزة (كالبول في الطريق) الذي هو مكروه والاكل في السوق لغير سوقي والمعنى عن اقتراف كل فرد من افراد ما ذكر فباقتراف الفرد من ذلك تنتفي العدالة اما صغائر غير الخسة ككذبة لا يتعلق بها ضرر ونظرة الى أجنبية فلا يشترط المنع عن اقتراف كل فرد منها فباقتراف الفرد منها لا تنتفي العدالة وفي نسخة قبل الرذائل وهوى النفس أي اتباعه وهو مأخوذ من والد المصنف فقال لا بد منه فان المتقي للكبائر وصغائر الخسة مع الرذائل المباحة قد يتبع هواه عند وجوده لشيء منها فيرتكبه ولا عدالة لمن هو بهذه الصفة وهذا صحيح في نفسه غير محتاج اليه مع ما ذكره المصنف

مقدّر ليصح العطف على الاقتراف وأنت خبير بانا اذا جعلنا الهوى بمعنى المهوى صح عطفه على الكبائر من غير احتياج الى المضاف المذكور بل لا يصح ذلك حينئذ انتهى وذكر نحوه شيخنا العلامة (وأقول) فيه اشارة الى ان الشارح انما قدّر المضاف لصحة العطف وانه لا حاجة اليه لصحته بدونه بجعل الهوى بمعنى المهوى ولا يخفى على المتأمل ان الشارح انما حمل الهوى على المعنى المصدرى المقتضى لتوقف صحة العطف على تقدير المضاف للعمل بمقتضى القرينة الظاهرة فى ارادة ذلك لا لانتفاء طريق اخر يصحح العطف وذلك لان هذه النسخة ماخوذة من والد المصنف كما قاله الشارح والهوى فى كلامه بمعنى المصدر كما هو صريح قوله قد يتبع هواه عند وجوده لشئ منها ويرشح كونه فى كلامه بذلك المعنى انه لم يصرح باعتبار الملكة ومقصوده بيان اشتراط كونه بحيث يمتنع من الاقتراف لوجود ما يمنعه منه لاعتبار ذلك فى العدالة وعدم استلزام مجرد الاتقاء له ولو جعله بمعنى المهوى وعطفه على غيره مما ذكر فى كلامه لم يفد هذا المعنى فان مجرد اتقاء المهوى لا يدل على كونه بحيث يمتنع منه لمانع يمنعه منه فتدبره (قوله لان من عنده ملكة تمنعه عن اقتراف ما ذكر ينتفى عنه اتباع الهوى لشئ منه الخ) قال شيخنا العلامة يرد عليه انه يقال مثله فى جانب المتقى بان يقال لان من عنده اتقاء لما ذكر ينتفى عنه اتباع الهوى لشئ منه والاولوقع فى المهوى فلا يكون عنده اتقاء له وتحقيقه انه كما يصح الاتصاف بالاتقاء عند عدم الهوى وزواله عند اتباعه كذلك يصح الاتصاف بالمنع عند عدم الهوى وزواله عند اتباعه فكما لم يكف فى العدالة وجود الاتقاء المترقب زواله كذلك لا يكفى وجود المنع المتوقع زواله واذا تبين لك ما ذكرناه ظهر لك ما فى دليل الشارح من الفساد لان الملازمة فى قوله لان من عنده ملكة الخ ممنوعة قوله فى دليلها والالوقع فى المهوى قلنا صحيح قوله فلا يكون عنده ملكة تمنعه عنه قلنا ان أريد لا يكون عنده وقت الوقوع صح اللزوم ومنعنا بطلان اللازم وذلك لا يفيد نفى الاتباع وان أريد لا يكون عنده قبل وقت الوقوع منعنا اللزوم بين الوقوع وعدم السكون انتهى (وأقول) لا يخفى على ذى تأمل صحيح راغب فى اتباع الحق الصريح انه يعتبر فى العدالة عند كل من المصنف ووالده أمران أحدهما انتفاء اقتراف ما ذكر والثانى كون ذلك الانتفاء لحامل عليه ومانع منه قائم بذات العدل وهذا الامر الثانى أفاده قول المصنف ملكة تمنع وقول والده قد يتبع هواه عند وجوده لشئ منها الخ فانه يفيد انه لابد فى العدالة من كونه بحيث لا يتبع هواه عند وجوده ولا يكون كذلك الا اذا قام به ما يحمل على الترك ويمنع من الفعل فلا يكفى الامر الاول عند واحد منهما والا فلا حاجة الى اعتبار المصنف الملكة ولا الى اعتبار والده كونه بحيث لا يتبع هواه بل كان يكفيهما اعتبار مجرد ترك الامور الثلاثة وان انتفت الملكة والسكون المذكوران وهذا فى غاية الظهور ولا يحتمل انكار منكر ولا توقف متوقف فالشارح رحمه الله بين بقوله وهذا صحيح فى نفسه الخ ان هذا المزيد فى هذه النسخة المأخوذ من والد المصنف محتاج اليه فى عبارة والد المصنف دون عبارة المصنف أما الاحتياج اليه فى عبارة والد المصنف فلانه اعتبر فى العدالة الاتقاء وهو عبارة عن الاتيان بالمأمورات واجتناب المنهيات ومجرد هذا لا يكفى فى العدالة عنده لانه وان استلزم ترك اتباع الهوى لكنه لا يستلزم كون ذلك الترك لحامل عليه مانع من الوقوع فى المهوى قائم بذات العدل لان

لان من عنده ملكة تمنعه عن اقتراف ما ذكر ينتفى عنه اتباع الهوى لشئ منه

والا لوقع فى المهوى فلا يكون عنده ملكة تمنع عنه

مجرّد الاتقاء مالم يصر ملكة لا يتحقق معه الحامل على ماذكر ولا المانع منه كما هو ظاهر فلا بدّ مع
الاتقاء من أمر آخر وهو كونه بحيث يمتنع من ذلك الاتباع بان يقوم به ما يمنعه منه وفرق كبير
لا يخفى على عاقل بين مجرّد ترك الاتباع وبين كونه بحيث لا يتبع لانّ الاول يتحقق مع عدم
الحامل على ترك الاتباع المانع من الاتباع بخلاف الثانى لا يتحقق الامع الحامل على ترك
الاتباع المانع من الاتباع فلذلك اعتبر السبكى هذه الزيادة وقال لانّ المتقى قد يتبع هواه عند
وجوده لشئ منها فيرتكبه أى قد يكون بحيث يتبع هواه عند وجوده لشئ منها فيرتكبه
فليس المراد انه يتبع بالفعل لانه ينافى فرض انه متق أى مجتنب بالفعل فتدبر ولا تغفل ولا
عدالة لمن هو بهذه الصفة أى وانما العدالة لمن يكون بحيث يمتنع من ذلك الاتباع ولا يكون
كذلك الا اذا قام به ما يحمل على ترك ذلك الاتباع ويمنع من ذلك الاتباع فهذا تصريح
منه بعدم كفاية مجرّد ترك الاتباع وبانه لا بدّ معه من أمر حامل عليه مانع من الاتباع وأما
عدم الاحتياج اليه فى عبارة المصنف فلانه اعتبر الملكة المانعة وذلك يستلزم انه قام بالذات
وصف يمنع من الاتباع ويحمل على تركه ومع ذلك لا يحتاج الى تلك الزيادة التى قصد بها الاشارة
الى اعتبار كون ترك الاتباع لحامل عليه مانع من الاتباع قائم بالذات فقول الشارح لانّ من
عنده ملكة تمنعه عن اقتراف ماذكر ينتفى عنه اتباع الهوى لشئ منه أى ينتفى عنه كونه
بحيث يتبع الهوى أو ينتفى عنده اتباع الهوى لمنع تلك الملكة منه وحملها على تركه وقوله والا
لوقع فى المهوى أى وان لم ينتف عنه كونه بحيث يتبع أو ذلك الاتباع بان اتبع وقع فى المهوى
أى كان بحيث يقع أو وقع فيه وقوله فلا يكون عنده ملكة تمنع عنه أى يلزم من كونه بحيث يقع
أو من وقوعه فى المهوى انتفاء قيام ملكة المنع به لانتفاء لازمها من المنع من الاتباع لانّ ملكة
المنع تقتضى المنع من الاتباع وتستلزمه اذ لا معنى لكونها ملكة المنع الا ذلك وانتفاؤها
كذلك باطل لانّ الفرض انها موجودة وانتفاء الموجود محال فالوقوع فى المهوى باطل
أيضا لانّ ملزوم الباطل باطل لا يقال انتفاء ملكة المنع انما يكون باطلا اذا أريد انتفاؤها حال
وجودها لا مطلقا لانّ زوالها ممكن وان عسر فاذا زالت بعد وجودها أمكن الوقوع فى المهوى
من غير لزوم انتفاء الموجود لانّ الوقوع فى المهوى حينئذ وان استلزم انتفاءها لكن لا محذور
فيه لانّ انتفاءها فى نفسه لا محذور فيه وانما المحذور فى انتفائها حال وجودها وهى غير
موجودة على هذا التقدير لانا نقول هذا كله مسلم ولا ينافى مقصود الشارح وذلك لانّ
مقصوده بيان انّ اعتبار المصنف فى العدالة ملكة المنع مغن عما زاده والده الذى حاصله اعتبار
كونه بحيث لا يتبع الهوى لاتصافه بما يمنعه من ذلك الاتباع وذلك لانّ تحقق تلك الملكة
يستلزم المنع من الاتباع فاعتبارها فى العدالة اعتبار للمنع من الاتباع اذ لو وجد الاتباع
أو كان بحيث يوجد لعدم ما يمنعه لزم انتفاؤها لانتفاء المنع من الاتباع حينئذ الذى هو
مقتضاها ولازمها وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم والفرض انها موجودة لتوقف
العدالة عليها فلا يمكن اعتبار تلك الملكة فى العدالة مع عدم اعتبار المنع ومعلوم انّ هذا
لا ينافيه انه يمكنه زوال تلك الملكة فيزول ذلك المنع ويتحقق ذلك الاتباع أو يكون بحيث
يتحقق لانه حينئذ قد زالت العدالة لزوال ما تتوقف عليه وكلامنا ليس الا فى انّ العدالة

لا توجد الا اذا وجدت الملكة ولا يمكن وجودها مع انتفاء ذلك المنع ومع وجود ذلك الاتباع أو كونه بحيث يقع لان ذلك ينافى وجودها بخلاف ما اعتبره والد المصنف من الانتفاء فانه وان استلزم انتفاء الاتباع لكنه لا يستلزم المنع من الاتباع فليس فى اعتباره اعتبار المنع من الاتباع وكون انتفائه لمانع منه قائم بالعدل واذا تأملت ذلك حق التأمل علمت ان جميع ما شنع به شيخنا فى غاية السقوط والفساد وانه لا منشأ له الا عدم وقوفه على المراد فقوله فى بيان الايراد بان يقال الى قوله فلا يكون عنده اتقاء له قلنا هذا مما لا يغنى شيأ فى مقصودك لان حاصله كما هو ظاهر ان الاتقاء يستلزم انتفاء اتباع الهوى ومجرد هذا لا يكفى فى العدالة عند المصنف ووالده بل لا بد مع ذلك الانتفاء من كونه لحامل عليه مانع من الاتباع قائم بالذات ومجرد الاتقاء ما لم يصر ملكة لا يتحقق معه ذلك الحامل المانع كما تبين كل ذلك بما لا مزيد عليه وهذا بخلاف قيام الملكة المانعة بالذات فانه يستلزم ذلك الانتفاء ويحمل عليه ويمنع من ذلك الاتباع كما تبين ذلك أيضا كذلك فاتضح الفرق بين الجانبين وظهر ان التسوية بينهما لم تنشأ الا عن الغفلة الفاحشة عن تفاوتهما بالمنع وعدمه اللذين عليهما مدار العدالة وجودا وانتفاء عند المصنف ووالده بمقتضى ما ذكراه فى ضابطهما مما تقرر عنهما وقوله وتحقيقه الخ قلنا قد تبين ان هذا التحقيق ليس بشئ بل لا يليق الا ان يرسم بالباقى من لفظه أعنى لفظ التحقيق بعد اسقاط التاء المثناة من فوق والحاء منه وذلك لان قولك فيه فكما لم يكف فى العدالة وجود الاتقاء المترقب زواله الخ كلام فى غاية السقوط لا منشأ له الا الذهول عن المقصود وذلك لانه ليس السبب فى عدم كفاية وجود الاتقاء هو ترقب زواله لان مجرد ترقب الزوال لا يقدح فى العدالة ولذا كفت باتفاق ملكة المنع مع امكان زوالها وان عسر كما تقدم بل السبب فيه هو انتفاء شرط آخر زائد على مجرد الاتقاء اعتبره المصنف ووالده فى العدالة وهو قيام وصف بالذات يمنع من اتباع الهوى والاتقاء ليس كذلك فانه لا يمنع وان استلزم حصول ترك الاتباع ما دام وفرق بين المستلزم لحصول الشئ والحامل عليه المانع من نقيضه وهذا بخلاف المنع المترقب زواله أى بزوال الملكة فانه أمر زائد على الاتقاء وهو عين ذلك الشرط الذى اعتبره المصنف ووالده فى العدالة فلا يقاس به مجرد الاتقاء فشتان ما بين المقامين وكان الصواب أن يقول كذلك لا يكفى وجود ملكة المنع لان نظير الاتقاء الذى عبر به والد المصنف هو ملكة المنع التى عبر بها المصنف لا المنع لان مجرده لم يعتبره المصنف كما هو ظاهر فقد اتضح فساد هذا القياس الذى ذكره فى قوله فكما لم يكف فى العدالة الخ وانه لا منشأ له الا الغفلة والالتباس وقوله واذا تبين لك ما ذكرناه ظهر لك ما فى دليل الشارح من الفساد قلنا قد تبين مما ذكرناه فساد ما ذكرته وحاله بالمرة والشجرة تنبى عن الثمرة وقوله لان الملازمة الى قوله ممنوعة قلنا قد بان لك مما قررناه ان تأملته على وجهه ثبوتها واتجاهها وسيتبين ذلك آنفا أيضا وقوله قلنا ان أريد الخ قلنا نختار الشق الاول قوله منعنا بطلان اللازم قلنا الدليل على بطلانه انه خلاف المفروض لان المفروض تحقق الملكة وحصولها كما صرح به قوله لان من عنده ملكة تمنعه عن اقتراف ما ذكر الخ فانه لا خفاء ان معناه ان من حصلت له تلك الملكة انتفى عنه الاتباع وكونه بحيث يتبع حال حصولها اذ لو لم ينتف عنه ذلك كذلك وقع فى الهوى أو كان بحيث يقع فيه

وتفرع على شرط العدالة ما ذكره بقوله

فيلزم انتفاء تلك الملكة لانتفاء مقتضاها حينئذ وهو المنع من الوقوع فيه وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم لكن انتفاء تلك الملكة باطل لان الفرض انها حاصلة وانتفاء الحاصل باطل فيكون الوقوع في المهوى باطلا لان ملزوم الباطل باطل فيثبت ذلك الانتفاء وهو المطلوب ولا شبهة لعاقل في بطلان التالي على هذا الوجه اذ بطلان انتفاء الحاصل في حال حصوله من أوضح البديهيات وانما قلنا ان حاصل كلامه ان من حصلت له تلك الملكة انتفى عنه الاتباع وكونه بحيث يتبع كذلك لان مقصوده اثبات الملازمة بين حصول تلك الملكة وحصول ذلك الانتفاء حتى يكون ذكر المصنف الاول مغنيا عن ذكر الثاني ويستغني عما زاده والده فأشار الى بيان ذلك الاثبات بان تلك الانتفاء مقتضى الملكة لانها تقتضي المنع من الاتباع وتستلزمه كما تبين فيما سبق بما لا مزيد عليه ولا يتصور حصول الشئ بدون مقتضاه ولازمه فلا تتصور تلك الملكة بدون حصول ذلك الانتفاء فلهذا استدل على الملازمة بين حصول تلك الملكة وحصول ذلك الانتفاء وانها متى حصلت حصل هو بقوله والا لوقع في المهوى الخ أي لو لم يحصل ذلك الانتفاء لمن عنده تلك الملكة وقع في المهوى أو كان بحيث يقع ويلزم من وقوعه في المهوى أو كونه بحيث يقع انتفاء تلك الملكة لانتفاء لازمها حينئذ وهو انتفاء الوقوع في المهوى أو كونه بحيث ينتفي الوقوع لانها تقتضي المنع من ذلك الوقوع كما تبين وانتفاء تلك الملكة محال لان الفرض حصولها وانتفاء الحاصل حال حصوله محال فوجب أن ينتفي الاتباع أو كونه بحيث يتبع حال حصول الملكة واذا كان هذا الذي قررناه هو حاصل كلامه كما يشهد به سياقه شهادة لا مرية فيها للمتأمل ولا تردد في صحته المتعمل لم يكن منشأ منع الشيخ بطلان التالي الا السهو والغفلة عن المقصود اذ بطلان التالي حينئذ مما لا يحتمل التوقف بوجه فضلا عن الجزم بالمنع وانما أطنبنا في توضيح المراد وبيان فساد ذلك الاعتراض على وجه لا يخلو عن تكرار واستدراك مبالغة في تفهيم المقام لئلا يغتر بما وقع فيه الشيخ من المبالغة في التشنيع بهذا الايراد مع ابتنائه على غير أساس بل على محض الالتباس وبالله المستعان وعليه التكلان ثم لقائل أن ينازع في اعتبار الملكة في العدالة ويستند الى ان ظاهر كلام الفقهاء عدم اعتبارها والاكتفاء بمجرد الاتقاء وان لم ينته الى حد الملكة لكن هذا أمر آخر وراء ما وقع فيه الشيخ والله أعلم (قوله وتفرع على شرط العدالة) قال شيخنا العلامة فيه نظر اذ القبول وعدمه مفرعان على شرط ذلك وانما يتفرع عدم القبول وحده على اشتراط تحقق الشرط والقبول على الاكتفاء بظنه كما هو مصرح به في كلامه انتهى (وأقول) هذا النظر في غاية الضعف لانه ان أراد ان مراد الشارح أن القبول وعدمه مفرعان على شرط العدالة وان ذلك ممنوع لان عدم القبول انما هو مفرع على اشتراط تحقق الشرط لا على الشرط والقبول انما هو مفرع على الاكتفاء بظن الشرط لا على الشرط فهذا النظر في غاية السقوط اما أولا فلأن المتبادر من اشتراط العدالة انه لا بد من تحققها فيجوز ان يكون مراد الشارح بما ذكره في قوله ما ذكره بقوله ما في قول المصنف فلا يقبل المجهول باطنا وهو المستور لا فيما بعده ايضا من قوله خلافا لابي حنيفة الخ ولا اشكال في تفرع ما ذكره في قوله فلا يقبل المجهول باطنا وهو المستور على قوله شرط الراوي العدالة لان المتبادر منه اعتبار تحققها ويكون قوله خلافا الخ خارجا عن

حيز التفريع ذكره لزيادة الفائدة ببيان الخلاف وأما ثانيا فلأنه لا يخفى ان تفرع شئ على آخر ليس معناه الا ترتبه عليه ولزومه منه أعم من أن يكون ترتبه عليه ولزومه منه باعتباره فى ذاته أو باعتبار بعض معتبراته فى اعتقاد المفرع وقد يختلف فى المعتبرات فيختلف التفريع فمعنى التفريع على شرط العدالة انه لزم منه عدم القبول فيما ذكر عند من يعتبر فى اشتراط الشئ تحقق ذلك الشئ المشروط والقبول عند من يكتفى فيه بالظن وبالجملة فمعنى التفريع على شئ كون ذلك الشئ منشأ للزوم ذلك المتفرع أعم من أن يكون منشأ بذاته أو بواسطة لايمترى فى ذلك من له أدنى المام بكلام الائمة من أهل الفنون فاذا كانت المنشئية بواسطة تختلف فيها اختلف المتفرع اللازم حينئذ فان سلم الشيخ هذا المقدار لزمه ترك هذا النظر وان ادعى زيادة عليه فعليه البيان ودون ذلك خرط القتاد وان أراد ان مراد الشارح ان المراد ليس الا تفريع عدم القبول على شرط العدالة وانه ممنوع بل المراد تفريع كل من القبول وعدمه لكن القبول مفرع على الاكتفاء بظن الشرط لا على الشرط وعدمه على تحقق الشرط لا على الشرط فسقوط النظر حينئذ أظهر اما أولا فلأن دعوى ان مراد الشارح ماذكر ممنوع منعا لاخفاء به وليس فى عبارته ولا سياقه مايشعر بذلك فضلا عن الدلالة عليه واما منع ارادة ماذكر فلأنه يجاب عنه بانه الظاهر المتبادر من قوله ولا يقبل كذا خلافا لابى حنيفة فانه لايسبق الذهن منه الا الى تفريع مخالفة أبى حنيفة على ذلك الشرط لا تفريع قوله أيضا واما ثالثا فلأنه على تقدير ان المراد تفريع كل من الامرين على الوجه المذكور فقد سبق جوابه فتأمله ولا تكن من الغافلين (قوله فلا يقبل المجهول باطنا وهو المستور) لا ينافى ذلك ان الشهادة أضيق من الرواية وقد قبل الفقهاء شهادة المستور فى بعض المواضع كحضور عقد النكاح والشهادة بهلال رمضان لان خروج بعض الافراد لمدارك خاصة معلومة من محالها لا ينافى كون الشهادة أضيق والرواية أوسع (قوله اكتفاء بظن حصول الشرط) أقول لو استدلوا بان الشرط ظن العدالة لا تحققها سلموا من أن يقال عليهم الشروط لا بد من تحققها وكون الشرط ظن العدالة وجيه جدا وقد قال شيخ الاسلام فى عدم قبول المجهول باطنا هذا على طريق الاصوليين أما على طريقة المحدثين وفقهاء الشافعية فيقبل على الراجح كما عزاه النووى لكثير من المحققين وصححه انتهى وعبارة السيوطى والثانى القبول وهو الاصح عند اهل الحديث صححه ابن الصلاح فى مختصره والنووى فى شرح المهذب انتهى (قوله الى ان يظهر حاله بالبحث عنه) قضيته انه يعتبر العدالة الباطنة كالقول الاول لكنه عند عدم تحققها يراعى احتمالها فيتوقف احتياطا الى ظهور الحال بخلاف الاول لا يراعى هذا الاحتمال ولا يلتفت اليه (قوله عما ثبت حله بالاصل) يخرج به ما ثبت حله بالنص فهل المراد انه يعمل حينئذ بالحل أو يعمل بالحرمة لما سيأتى فى كتاب التعادل والتراجيح انه يقدم خبر الحظر على خبر الاباحة أو يفصل بين أن يكون راوى الحل عدلا باطنا أيضا فيقدم الحل أو ظاهرا فقط فتقدم الحرمة على قاعدة ما سيأتى فيه نظر ولم أر فيه شيأ ولا كلام فى تقديم خبر الحل على القول الاول اذا كان عدلا باطنا ويتجه ذلك أيضا على قول الامام (قوله يعنى ان الحل الخ) بيان لمراد المصنف بقوله ان اليقين لا يرفع بالشك يعنى انه ليس المراد هنا حقيقة اليقين

(فلا يقبل المجهول باطنا وهو المستور) لانتفاء تحقق الشرط (خلافا لابى حنيفة وابن فورك وسليم) الرازى فى قولهم بقبوله اكتفاء بظن حصول الشرط فانه يظن من عدالته فى الظاهر عدالته فى الباطن (وقال امام الحرمين يوقف) عن القبول والرد الى ان يظهر حاله بالبحث عنه قال (ويجب الانكفاف) عما ثبت حله بالاصل (اذا روى) هو (التحريم) فيه (الى الظهور) لحاله احتياطا واعترض ذلك المصنف مع قول الابيارى بالموحدة ثم التحتانية فى شرح البرهان انه مجمع عليه بان اليقين لا يرفع بالشك يعنى ان الحل الثابت بالاصل لا يرفع بالتحريم المشكوك فيه كما لا يرفع اليقين أى استصحابه بالشك بجامع الثبوت

فانّ الحل غير متيقن لكنه بمنزلة اليقين من حيث ثبوته أى بالاصل واستصحابه كثبوت اليقين واستصحابه فانّ الشرع طارئ على الاصل فلا يزال به مع الشك هذا هو الوجه عندى فى تقرير ذلك لا ماذكره شيخ الاسلام بقوله وقوله يعنى أشار به الى انّ قوله فيماذكر اليقين لا يرفع بالشك معناه لا يرفع بما يستلزم الشك ولهذا حسن قياسه الآتى وهو قوله لا يرفع الخ انتهى (قوله اما المجهول باطنا وظاهرا فمردود اجماعا) الظاهر انّ المراد بالمجهول ظاهرا من لم يعرف بالمخالطة بان انتفت مخالطته (قوله وكذا مجهول العين) قال شيخنا الشهاب الظاهر انّ منه مالو قال الراوى عن رجل أعرفه لجهالته عند غيره انتهى (قوله وانما أفرده عما قبله) أى فان المجهول باطنا وظاهرا أعمّ من مجهول العين فمجهول العين من افراده (قوله ليبنى عليه قوله) فيه أمور الاوّل انه كان يمكن الافراد بوجه لا تكرار فيه لذكر القبول المستفاد من كذا مع استفادته مما تقدم بان يقول ومنه مجهول العين ويجاب بان ماذكره أوضح اذ لو قال ومنه توهم ان المراد بضمير منه المجهول باطنا وظاهرا مطلقا وليس مقصوده الا مجهول العين منه فقط * والثانى لقائل أن يقول البناء لا يتوقف على افراده ببيان الحكم اذ لو أسقطه وقال فان وصف نحو الشافعى مجهول العين بالثقة الخ حصل المقصود ويمكن أن يقال افراده طريقا للبناء يجوز ارتكابه وان أمكن البناء بطريق آخر وفيه نظر اذ لا حاجة اليه مع ايهامه خروج مجهول العين عن المجهول المذكور ومع كون ماقلناه أخصر اذ فيه اختصار لفظ كذا والهاء فى وصفه * والثالث ان هذا التوجيه يفيد ان هذا القول متعلق به دون غيره من معلوم العين المجهول الحال وكان وجه ذلك انّ الوصف بالثقة انما يكون عبارة عن مجهول العين لان قوله أخبرنى الثقة لا تعيين فيه نعم يرد على ذلك انه لو قال أخبرنى الثقة وهو هذا أو فلان اشارة الى معلوم العين مجهول الحال كان الوصف عبارة عن معلوم العين الا ان يقال هذا خلاف الواقع منهم وان كان ممكنا فليراجع (قوله نحو الشافعى من أئمة الحديث الراوى عنه) فان قلت أى حاجة الى قوله الراوى عنه وهلا اقتصر على قوله من أئمة الحديث قلت الحاجة اليه بناء الجواب الآتى فى قوله وأجيب الخ عليه فانه اذا روى عنه فقد احتج بروايه على حكم فى دين الله تعالى واحتجاجه على ذلك قد بنى عليه الجواب الآتى ولا يضرّ انه قد يروى عنه ولا يحتج به لان الرواية عنه مظنة الاحتجاج فاكتفى بالمظنة ولم يقتصر على قوله الراوى عنه لان رواية من ليس من أئمة الحديث لا تعتبر لان غير أئمة الحديث لا خبرة لهم بحال الرواة فلا يعتبر وصفه له بالثقة فليتأمل (قوله لا يصفه بالثقة الا وهو كذلك) معناه ان الظاهر انه لا يصفه بالثقة الا وهو كذلك أى ثقة فى نفس الامر لان الظاهر انه لا يصفه بالثقة الا بعد البحث التام والخبرة التامة ويدل على انّ مراده انّ الظاهر ذلك لا القطع قوله الآتى وأجيب بعد ذلك الخ فتامله وبهذا التقرير يندفع ماقد يقال لا يلزم من وصفه بالثقة أن يكون عدلا باطنا كما اعتبره المصنف لجواز أن يكون الواصف ممن يرى الاكتفاء بالمستور (قوله وان قال لا اتهم) ان قلت لفظ قال لحكاية لفظ الغير وليس لفظ الشافعى لا أتهم بل لا أتهمه قلت لا أتهم بعض لفظه فقد قصد حكاية بعض اللفظ اشارة الى جميعه أو الى ان حكمهما واحد على انه يقول أخبرنى من لا أتهم (قوله وخالف الصيرفى وغيره لمثل ماتقدم) لو قال لما تقدم كان واضحا لان علة هذا هو عين ماتقدم فلفظ مثل اما للتأكيد أو

(اما المجهول باطنا وظاهرا فمردود اجماعا) لانتفاء تحقق العدالة وظنها (وكذا مجهول العين) كأن يقال فيه عن رجل مردود اجماعا لانضمام جهالة العين الى جهالة الحال وانما أفرده عما قبله ليبنى عليه قوله (فان وصفه نحو الشافعى) من أئمة الحديث الراوى عنه (بالثقة) كقول الشافعى كثيرا أخبرنى الثقة وكذا قول مالك قليلا (فالوجه قبوله وعليه امام الحرمين) لان واصفه من أئمة الحديث لا يصفه بالثقة الا وهو كذلك (خلافا للصيرفى والخطيب) البغدادى فى قولهما لا يقبل لجواز ان يكون فيه جارح لم يطلع عليه الواصف واجيب ببعد ذلك جدا مع كون الواصف مثل الشافعى او مالك محتجا به على حكم فى دين الله تعالى (وان قال) نحو الشافعى فى وصفه (لا اتهم) كقول الشافعى أخبرنى من لا أتهمه (فكذلك) يقبل وخالف فيه الصيرفى وغيره لمثل ماتقدّ

للتغاير الاعتبارى فان المعال به باعتبار اضافته للمعال هنا غيره باعتبار اضافته للمعال هنالك (قوله فيكون هذا اللفظ توثيقا) أى على القولين المشار اليهما بقوله فكذلك لكنه على الراجح عند المصنف توثيق معمول به وعلى قول الصيرفي وغيره توثيق غير معمول به وقوله وقال الذهبي الخ مقابل للقولين فى ذلك (قوله وانما هو نفى للاتهام) قال شيخنا العلامة لاخفاء ان الاتهام افتعال من الوهم وهو كما سبق الاحتمال المرجوح فنفى الاتهام يلزمه التوثيق وان لم يكن اياه فلا يتجه نفيه عنه الا أن يدعى ان الاتهام ظن الجارح انتهى (وأقول) فيه أمران * الاول قال فى النهاية اتهمته ظننت فيه مانسب اليه انتهى وعلى هذا فمعنى لا أتهمه لا أظن فيه مانسب اليه يعنى ما نسب اليه ويقدح به فيه وظاهر انه لا يلزم من نفى الظن المذكور ظن براءته مما نسب اليه فضلا عن نفى ما نسب اليه عنه لجواز أن يكون جاهلا بحقيقة حاله وهذا شرح قول الشيخ الا أن يدعى ان الاتهام ظن الجارح لكن تعبيره بيدعى يدل على ان هذا المعنى غير ثابت الاتهام وهو ممنوع لما سمعته من كلام النهاية * والثانى ان قوله يلزمه التوثيق قد يمنع بان معنى لا أتهمه لا أنسبه للتهمة وهى كما فى القاموس ما اتهم عليه ولا يلزم من عدم النسبة للتهمة نفى التهمة لجواز أن لا يعلمها فيترك النسبة لها وان لم يقدر على نفيها الا ان يدعى انه لزوم ظنى عرفى ومع ذلك فقد لا يقصد هذا اللزوم أصلا فلا يراد بنفى الاتهام الانتقال الى نفى الجارح بل لا يقصد الا مجرد نفى الاتهام والنسبة للتهمة من غير قصد الى ذلك الانتقال لعدم العلم والظن بانتفاء التهمة أى ما يتهم عليه وحينئذ فيجاب بان هذا اللزوم لما كان بهذه المثابة من الضعف ولم يتحقق ارادته لم يكن معتبرا فلا يندفع ما قاله الذهبى بما قاله الشيخ وانما يندفع بما قاله الشارح من الجواب (قوله وأجيب بان ذلك اذا وقع من مثل الشافعى الخ) لك ان تقول كان يكفيه ان يقول وأجيب بمثل ما تقدم أو بما تقدم وهو أخصر مما قاله ويمكن أن يقال انما ارتكب ما قاله لئلا يتوهم أن المشار اليه بما تقدم هو المشار اليه بقوله لمثل ما تقدم وانه لا يدخل فيه قوله فى الجواب السابق أو مالك مع انه غير مراد هنا (قوله وان كان دونه فى الرتبة) قال شيخنا العلامة أى وان كان هذا اللفظ وهو لا أتهم دون الوصف بالثقة لان الثانى صريح فى التوثيق دون الاول لكن قد علمت ان لا أتهم مرادبه معناه وهو نفى الاتهام ولازمه وهو التوثيق فيكون كناية والكناية عند البيانيين أبلغ من التصريح اه (وأقول) قد علمت أن اللزوم ههنا ضعيف لكونه ظنيا عرفيا وانه غير معلوم لانه قد لا يقصد واذا كان بهذه المثابة لم يقاوم التصريح فى هذا المقام الذى يطلب فيه الاحتياط فضلا عن أبلغيته عنه وكون الكناية أبلغ من حيث افادتها المعنى بدليله لا ينافى انه قد يترجح التصريح عليها لعارض على أنا لا نسلم أرجحية الكناية عند علماء الشريعة فى الاحكام الشرعية كليا وان خلت عن المعارض ولا سيما فى الشهادات اذ لا يكتفى فيها بالشهادة بلازم المشهود به والتوثيق شهادة بالعدالة فكان القياس ان لا يكون ذلك توثيقا لولا انه توسع فيه فلا يكون مقاوما للصريح فتأمل (قوله جاهلا) أى بالحرمة سواء كان جهله بحسب اعتقاده فقط كمن اعتقد الاباحة بتقليد كحنفى شرب النبيذ لاعتقاده اباحته فان جهله ليس الا باعتبار اعتقاده خطأه فى ذلك الاعتقاد والا فهو يعتقد انه مصيب فيه مع احتمال اصابته فى نفس الامر اذ خطؤه

فيكون هذا اللفظ توثيقا (وقال الذهبى ليس توثيقا) وانما هو نفى للاتهام وأجيب بان ذلك اذا وقع من مثل الشافعى محتجا به على حكم فى دين الله تعالى كان المراد به ما يراد بالوصف بالثقة وان كان دونه فى الرتبة (ويقبل من أقدم جاهلا

غير مقطوع به فلا جهل بحسب اعتقاده وكذا بحسب نفس الامر قطعا بل ظنا أو كان بحسب نفس الامر كمن شرب الخمر مع اعتقاده حله لنحو نشئه ببادية بعيدة عن العلماء أو لا مع اعتقاد شئ من حل أو حرمة كما يستفاد ذلك كله من قول الشارح سواء الخ ويدخل فى الجاهل الغالط أيضا كمن ظن ما شربه ماء وفى معنى الجاهل كل معذور بغير الجهل كالمكره على ما يباح بالاكراه كفطر رمضان بخلاف ما لا يباح به كالقتل (قوله على فعل مفسق) أى لو لم يكن جاهلا والا فالاقدام مع الجهل يمنع كونه مفسقا وقد يشكل تقدير الشارح لفظ الفعل بانه يخرج غيره كالقول المفسق كالقذف جاهلا بحرمته لنحو قرب عهده بالاسلام ويمكن أن يراد بالفعل ما يشمل القول لانه فعل اللسان (قوله أو مقطوع فى الاصح) قال الكمال لا يخفى أن محله ما اذا لم يكن ممن يرى الكذب ويتدين به فان كان متصفا بذلك لم يقبل قطعا اهـ (أقول) فيه أمران * الاول ان ذلك يفهم من قول المصنف السابق ويقبل مبتدع يحرم الكذب الخ فانه يفهم أن من يجوزه لا يقبل قطعا * والثانى أن وجه تخصيص استثناء ذلك بصورة المفسق المقطوع أن تحريم الكذب مقطوع لا مظنون نعم يشكل اطلاق أن الكذب مفسق كما يعلم مما يأتى فى عد الكبائر فان كان الاستثناء لا من حيث الكون مفسقا استغنى عن هذا الاستثناء بل لا وجه له حينئذ فليتأمل (قوله سواء اعتقد الاباحة) أى بتقليد أو غيره كما علم مما تقرر (قوله أم لم يعتقد شيأ) أى لا الاباحة ولا الحرمة وهذا يتصور فى نحو الشاك فى كل منهما لعدم اطلاعه على الحكم بواحد منهما وقد يتوقف فى جواز اقدامه مع الشك وقد قال الماوردى كما نقله الزركشى اما ما اختلف فى اباحته كشرب النبيذ والنكاح بلا ولى ان فعله معتقدا للتحريم كان كبيرة وان لم يعتقد تحريمه ولا اباحته مع علمه بالخلاف فيه فوجهان قال البصريون هو فاسق مردود الشهادة لان ترك الاسترشاد فى الشبهات تهاون بالدين وقال البغداديون لا يفسق لان اعتقاد الاباحة اغلظ من التعاطى ولا يفسق معتقد الاباحة وحكى المصنف فى شرحه للمنهاج الوجهين واسقط منهما قوله مع علمه بالخلاف فيه فاشكل الامر عليه وقال لا بد من فرضها فى جاهل بالقاعدة المشهورة لان المكلف لا يجوز له أن يقدم على فعل جريمة رجاء براءته منه اهـ وقد يقال حيث أوجبنا التقليد لزمه اعتقاد أحدهما ولم يعذر فى تركه الا بجهل يعذر فيه فليتأمل (قوله عالما بحرمته) ينبغى أو ظانا أو أراد بالعلم ما يشمل الظن كما يستعمله الفقهاء كثيرا (قوله فى الكبيرة) أى فى معناها أو فى حدها (قوله ما توعد عليه) حذف ما وقع فى كلام غيره من تقييد الوعيد بكونه شديدا فيحتمل انه لعدم الحاجة الى التقييد بناء على ان من لازم الوعيد من الله كونه شديدا وقد يشعر بذلك أعنى أن عذابه تعالى لا يكون الا شديدا قول الشارح الآتى وشدة عقابه فليتأمل (قوله بخصوصه) فيه أمران * الاول انه ينبغى أن يشمل المتوعد عليه بخصوصه ما لو جمع مع غيره فى التوعد بعد التصريح به كان توعد على متعاطفات وان ربط التوعد بمعنى شامل لها بعد ان ذكر كل منها بخصوصه كما فى آية والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثاما الخ وما لو توعد على نوع أو جنس خاص من المعاصى فهو توعد على افراد ذلك النوع أو الجنس بخصوصها كما يأتى فى قوله عليه الصلاة والسلام من اقتطع شبرا من ارض ظلما فهذا توعد على الغصب بخصوصه ان قلنا ان الظلم أعم منه على

على) فعل (مفسق مظنون) كشرب النبيذ (أو مقطوع) كشرب الخمر (فى الاصح) سواء اعتقد الاباحة أم لم يعتقد شيأ لعذره بالجهل وقيل لا يقبل لارتكاب المفسق وان اعتقد الاباحة وقيل يقبل فى المظنون دون المقطوع أما المقدم على المفسق عالما بحرمته فلا يقبل قطعا (وقد اضطرب فى الكبيرة فقيل) هى (ما توعد عليه بخصوصه) فى الكتاب أو السنة

(وقيل) هى (مافيه حد) قال الرافعى وهم الى ترجيح هذا أميل والاول هو مايوجد لاكثرهم وهو الاوفق لماذكروه عند تفصيل الكبائر (و) قال (الاستاذ) أبواسحق الاسفراينى (والشيخ الامام) والد المصنف هى (كل ذنب ونفيا الصغائر) نظرا الى عظمة من عصى به عز وجل وشدة عقابه وعلى هذا يقال فى تعريف العدالة بدل الكبائر وصغائر الخسة أكبر الكبائر وكبائر الخسة لان بعض الذنوب لايقدح فى العدالة اتفاقا (والمختار وفاقا لامام الحرمين) انها (كل جريمة تؤذن بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة) هذا بظاهره يتناول صغيرة الخسة والامام انما ضبط به مايبطل العدالة من المعاصى الشامل لذلك لا الكبيرة فقط كما نقله المصنف استرواحا ثم هو اشمل من التعريفين الاولين ولما كان ظاهر كل من التعاريف انه تعريف للكبيرة مع وجود الايمان

مايأتى * الثانى كان الاحتراز بقولهم بخصوصه عن نحو للعصاة النار (قوله وهم الى ترجيح هذا أميل) فيه أمران * الاول ان هذا مع قوله والاول مايوجد لاكثرهم اذ كيف يكونون أميل الى ترجيح غير الموجود لاكثرهم الا أن يجاب بان المراد أن بعضهم أى المتأخرين أو المتصدين للترجيح فى كلام من قبلهم أميل الى ترجيح هذا فلا ينافى أن الموجود للاكثر خلافه * والثانى قال الاذرعى عجب قول الشيخين ان الاصحاب الى الثانى أميل وهو فى غاية البعد اه لكن ان حمل على أن قائله أراد ماعدا المنصوص عليه وان لم يكن فيه حد فيخف بعده على ان الاول مدخول أيضا بكبائر ذكرها ابن عبد السلام لم يرد فيها وعيد كما هو مبسوط فى الفقه وقد قال البارزى فى تيسيره والتحقيق أن الكبيرة كل ذنب قرن به وعيد أو حد أو لعن بنص كتاب أو سنة أو علم أن مفسدته كمفسدة ماقرن به وعيد أو حد أو لعن أو أكثر من مفسدته أو اشعر بتهاون مرتكبه فى دينه اشعار أصغر الكبائر المنصوص عليها بذلك كما لو قتل من يعتقده معصوما وما ظهر انه مستحق لدمه أو وطئ امرأة ظانا انه زان بها فاذا هى زوجته أو أمته اه (قوله كل ذنب) قال شيخنا العلامة من المشهور عندهم فساد الحد بتصديره بكل الخ (وأقول) قد أكثر من تصدير الحدود بها أئمة محققون منهم امامه ابن الحاجب وتنوعوا فى الجواب عنه بما هو مذكور فى شروح كافيته وحواشيها وغيرها ومنه ان كل لبيان الاطراد وقضيته أن قصد الاطراد بها يسوغ الاتيان بها والا لم يفد الجواب بذلك فيفصل فى الاتيان بها بين قصد الاطراد بها فيجوز وعدم ذلك القصد فيمتنع فليتأمل (قوله نظرا) يعنى الاستاذ والشيخ الامام كذا بخط ابن قاسم بهامش نسخته وقضيته ضبط نظرا فعلا ماضيا مسندا الى الالف الاثنين وعندى انه غير متعين وانه يجوز أيضا ضبطه بلفظ المصدر علة لكونها كل ذنب ونفى الصغائر (قوله بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة) الظاهر انهما امتلازمان عادة وفسر شيخنا العلامة الاكتراث بالاهتمام والاعتناء والديانة بالعبادة قال فالاكتراث من الاوصاف القلبية ورقة الديانة من الاوصاف البدنية اه وهو غير متعين لجواز أن يراد برقة الديانة ضعف التدين الشامل لضعف اهتمامه واعتنائه (قوله بظاهره) انما قال بظاهره لانه يحتمل التقييد (قوله يتناول صغيرة الخسة) ظاهره انه لا يتناول أيضا الرذائل المباحة وقد يوجه بان المباح وان أسقط المروءة لا ينافى كثرة الاكتراث بالدين وقوة الديانة وبانه لا يصدق عليها معنى الجريمة الا بتكلف (قوله لا الكبيرة فقط كما نقله المصنف استرواحا) وقد يجاب بان المصنف حمله على انه أراد ضبط الكبيرة حقيقة أو حكما وصغيرة الخسة كبيرة حكما ولا يخفى انه فى غاية التكلف (قوله ثم هو أشمل من التعريفين الاولين) قال شيخ الاسلام أى لشموله صغيرة الخسة فهى كبيرة على هذا اه (وأقول) فيه نظر والوجه عندى أن يقال لشموله الكبائر التى لم يرد فيها حد ولا توعد عليها بخصوصها فان بعض الكبائر كذلك كما يفهم مما تقدم عن البارزى وذلك لان المتبادر من عبارة الشارح والسياق انما هو أن المراد بأشمليته تناوله لافراد من المحدود لا يتناولها التعريفان الاولان لا ان المراد انه يشمل بعض الصغائر وان كان له حكم الكبائر فى اسقاط العدالة فليتأمل (قوله ولما كان ظاهر كل من التعاريف انه تعريف للكبيرة مع وجود الايمان) قال شيخنا العلامة هذا مسلم فى الاخيرلان قوله فيه بقلة اكتراث مرتكبها بالدين ورقة الديانة ظاهر فى وجود أصل الدين

واما

وأما فى الاولين فممنوع أما فى الاول فلاخفاء به وأما الثانى فلانه يتناول الردة لان فيها حدا وهو
القتل وان لم يتناول الكفر الاصلى (فان قلت) القتل للردة لايسمى حدا (قلت) الحد هو العقوبة
المقدرة على الجناية فيسمى اه (وأقول) يمكن أن يجاب عن منعه المذكور بان قول المصنف
وشرط الراوى العدالة وهى ملكة تمنع عن اقتراف الكبائر بعد قوله انه لا يقبل كافر ظاهر فى انه
أراد الكبائر الجامعة للاسلام وذلك ظاهر فى انه أراد بالحدود ما يجامع الاسلام فقوله ظاهر كل
من التعاريف أى بواسطة السياق على ان ذكر الحد فى الثانى يخرج الكفر لانه لاحد فيه أما
الكفر الاصلى فظاهر وأما الردة فلان القتل لايسمى حدا فى اصطلاح فقهائنا كما هو ظاهر
صنيعهم ولهذا قال المزجد فى تحريره التعزير يوافق الحد فى انه زجر وتأديب للاصلاح فان
هذا لايشمل القتل بناء على المتبادر من قوله للاصلاح من انه اصلاح المعزر والمحدود اذ
لايتصور أن يكون القتل لاصلاح المقتول ثم قال المزجد التعزير فى كل معصية لاحد فيها
ولا كفارة وقيل لاعقوبة فيها ولا كفارة لتخرج الجناية على الاطراف والمنافع الى أن قال قال
شيخنا تقى الدين وزاد العمرانى فى مشكله فى الضابط فقال لاقصاص فيها ولا ارش ولا حكومة
اه فقوله لتخرج الجناية على الاطراف الخ يدل على ان قطع الاطراف لايسمى حدا ومثله القتل
وقوله وزاد العمرانى الخ صريح فى أن الحد لايتناول القتل قصاصا فدل على ان القتل مطلقا
ليس من افراد الحد اصطلاحا فما أورده الشيخ فى جواب السؤال الذى أورده لايفيد لانه على
تقدير انه موافق لمذهبه لانسلم انه موافق لمذهب الشارح كالمصنف ثم رأيت الكمال قال فى قوله
ولما كان ظاهر كل من التعاريف ما نصه أى بحسب دلالة المقام والا فالاول مع قطع النظر عنها
متناول للكفر ووجه دلالة المقام ثم وجه دلالة المقام بنحو ما قلناه ورأيت بهامش نسخة ابن قاسم
بخطه فى قوله كل من التعاريف ما نصه أى مجموع الثلاثة المذكورة فى تعريف الكبيرة لان
الاول منها متناول للكفر اه فحمل الكل على الكل المجموعى حتى لايرد الاول وهو صحيح فى
نفسه لكنه فى غاية البعد مع تنوين كل وقوله من التعاريف اظهور ذلك جدا فى ارادة الكل
الجميعى الا أن يحمل من على بيان كل فليتأمل (قوله كالقتل) شامل لقتل الكافر المعصوم
وقتل الانسان نفسه وهل يدخل قتل المهدر كالزانى المحصن لنفسه فيه نظر ولا يبعد الدخول
لانه ليس له قتل نفسه (قوله كما صرح به شريح الرويانى) قال الكمال أى من أن شبه العمد
كبيرة أما الخطا فلا اشكال فى انه ليس معصية فضلا عن كونه ليس كبيرة فلا جهة لتخصيص
شريح بنقل نفى كونه كبيرة اه (وأقول) لعل الاوجه عود ضمير به للتفصيل المذكور المتضمن
لتصريح شريح بان شبه العمد كبيرة فالتفصيل المذكور مختص بشريح ولا يلزم منه كون
كل شق منه مخصوصا به وعود الضمير لقوله أو شبه عمد فقط بعيد ولو كان كذلك لقدمه على قوله
بخلاف الخطا وانه اللائق حينئذ كما لايخفى فليتأمل *(تنبيه)* ينبغى أن التصميم على فعل
الكبيرة كالقتل من غير فعلها بان منعه منه مانع كبيرة ويصرح به ما فى حديث اذا التقى
المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول فى النار من قوله فى المقتول كان حريصا على قتل صاحبه
ففيه الوعيد للمقتول لحرصه على القتل مع انتفائه (قوله والزنا واللواط) كذا اتيان غير
حليلته فى دبرها وقضية هذا التقييد خروج حليلته واتيان البهيمة كما صرح به جماعة من أئمتنا

بدأ المصنف فى تعديدها بما
يلى الكفر الذى هو أعظم
الذنوب فقال (كالقتل)
أى عمدا كان أو شبه عمد
بخلاف الخطا كما صرح به
شريح الرويانى (والزنا)
بالزاى روى الشيخان عن
ابن عمر قال قال رجل
يارسول الله أى الذنب أكبر
عند الله قال ان تدعو لله
ندا وهو خلقك قال ثم أى
قال ان تقتل ولدك مخافة
ان يطعم معك قال ثم أى قال
ان تزانى حليلة جارك

وكذا مساحقة النساء كما ذكره بعضهم واحتج عليه بقوله صلى الله عليه وسلم السحاق زنا النساء بينهن وقوله ثلاثة لا يقبل الله منهم قول لا اله الا الله وعد منهم الراكبة والمركوبة وبحث بعضهم فى كل من وطء الشريك الامة المشتركة والزوج زوجته الميتة والوطء فى نكاح بلا ولى ولا شهود وفى نكاح المتعة ووطء المستاجرة انه كبيرة قلت ولا حاجة الى بحث ذلك فى المستأجرة لان تصريحهم بالحد فى المستاجرة تصريح بان ذلك كبيرة (قوله فانزل الله عزوجل تصديقها) وجه شيخنا العلامة المطابقة بين الآية والحديث التى هى شرط التصديق بشئ حسن ينبغى مراجعته وانما يحتاج اليه ان أريد بالتصديق ما يشمل تصديق الترتيب بين المذكور مع انه يمكن أن المراد التصديق من حيث مجرد عظم هذه الذنوب مع قطع النظر عن ترتيبها ثم قال لكن بقى اشكال آخر وهو ان قضية الحديث ان كل فرد من هذه الافراد الخاصة المتتالية فيه يلى ما قبله فيكون أعلى من فرد آخر من افراد نوع ما قبله مثلا الزنا بحليلة الجار يلى قتل الولد فى الرتبة فيكون أعلى من قتل الاجنبى والآية تدل على خلاف ذلك ولا مخلص من ذلك الا بدعوى ان كل نوع تتساوى افراده فى الرتبة وهو محل منع اه (وأقول) يمكن أن يجاب بان المراد فى الحديث الترتيب بين أنواع هذه الافراد حتى ان المراد بقوله ان تقتل ولدك نوع قتل ولدك وهو القتل مطلقا بشرطه وانما اقتصر على هذا الفرد اشارة الى قباحته حتى كانه كل القتل وهكذا فلا تنافى بين الآية والحديث بل يتعين الحمل على ذلك لان قوله فأنزل الله تصديقها دليل واضح على الموافقة بينهما ولا يكون الا بما ذكرنا وغاية ما فى الباب أن فى العبارة مسامحة وهذا الكلام من سيد الخلائق وعالمها ومليك اللغة وحاكمها برهان واضح على انه لا محذور فى مثل هذه المسامحات وهو مما يؤيد ما يقع للمصنف أو الشارح ويرد ما أورده الشيخ فى كثير من المواضع التى بالغ فيها على ما دون هذه المسامحة من المسامحات وأما دعوى ان كل نوع تتساوى افراده فهى مما يقطع كل عاقل ببطلانه فلا سبيل الى احتماله ويمكن حمل ثم فى الحديث على انها لمجرد الدلالة على تاخر ما بعدها عما قبلها أعم من أن يتوسط بينهما شئ أولا (قوله واللواط) كذا اتيان البهائم كما صرح به البغوى (قوله لانه مضيع لماء النسل) أى بوطء محرم كالزنا فخرج تضييعه بغير وطء وان حرم كاستمناء حلال كبيد حليلته أو حرام كبيده والمراد بكونه مضيعا لماء النسل بوطء محرم كالزنا انه مظنة ذلك فلا يرد ان كلا منهما كبيرة وان لم ينزل أو عزل عن المزنى بها أو الملوط به وانما اقتصر الشارح على الاستدلال بالقياس مع انه ثبت انه صلى الله عليه وسلم لعن من عمل عمل قوم لوط اشارة الى كفاية القياس وان الكون كبيرة لا يتوقف على الورود فيستفاد من ذلك ان ما علم أن مفسدته كمفسدة بعض ما ورد من الكبائر كان كبيرة كما تقدم عن البارزى (قوله وقد أهلك الله قوم لوط الخ) يمكن أن يكون استدلالا آخر ووجهه ان الله تعالى قصه فى كتابه العزيز تحذيرا لهذه الامة من وقوعها فيه فيصيبها ما أصابهم كما يستفاد من السياقات والادلة فهو فى تقدير توعد هذه الامة على هذا الفعل وبهذا يندفع ما يتوهم انه لا دلالة فى ذلك لانه متعلق بمن قبلنا وحكم من قبلنا لا يلزم ان يثبت فى حقنا لان شرع من قبلنا ليس شرعا لنا مطلقا على الصحيح ويستفاد منه أنه لا يشترط فى المتوعد به ان يكون أخرويا (قوله وشرب الخمر ومطلق المسكر) فيه أمور * الاول ان الاكل كالشرب وكذا مطلق

فانزل الله عزوجل تصديقها والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق ولا يزنون الآية (واللواط) لانه مضيع لماء النسل كالزنا وقد أهلك الله قوم لوط وهم أول من فعله بسببه كما قصه فى كتابه العزيز (وشرب الخمر) وان لم تسكر لقلتها وهى المشتد من ماء العنب (ومطلق المسكر) الصادق بالخمر وبغيرها كالمشتد من نقيع الزبيب المسمى بالنبيذ قال صلى الله عليه وسلم ان على الله عهدا لمن يشرب المسكر أن يسقيه من طينة الخبال قالوا يا رسول الله وما طينة الخبال قال عرق أهل النار رواه مسلم اما شرب ما لا يسكر لقلته من غير الخمر فصغيرة

وصول الجوف مما لا يعد أكلا ولا شربا نحو ابتلاع الاثر الخفيف الذى لا يحس بواسطة ابتلاع ريقه المشتمل عليه كما هو ظاهر مع انه لا يعد شربا ولا أكلا كما هو ظاهر خلافا لما اقتضاه كلام الرويانى من أن شرب غير الخمر انما يكون كبيرة اذا اسكر منه وان سكت عليه الرافعى ومشى عليه الشارح كما سيأتى ولقول الحليمى لو خلط خمر بمثلها من الماء فذهبت شدتها وشربها فصغيرة وصرحوا بنفى الحد للاستعاط والاحتقان وأكل خبز عجن دقيقه بها ومعجون هى فيه وفى كون ذلك كبيرة نظر * الثانى أن نحو عصرها واعتصارها وحملها وطلب حملها الشرب بها ونحوه ينبغى أن يكون كشربها أخذا من حديث اللعن على ذلك * الثالث قد يشمل المسكر الجامدات نحو البنج والحشيش بناء على انها تسكر فان الظاهر ان أكلها كبيرة وان لم تشملها عبارة المصنف لان قوله ومطلق المسكر للشرب فلا يتناول الاكل نعم يمكن على بعد حمل الشرب على التناول فيعم غير الشرب أيضا * والرابع انه يمكن حمل المسكر فى عبارة المصنف على ما طبعه الاسكار ولو باعتبار جنسه أو نوعه فيتناول ما لا يسكر من غير الخمر لقلته ويفيد انه كبيرة خلاف ما مشى عليه الشارح من انه صغيرة تبعا لمقتضى ما نقله الرافعى عن الرويانى وأقره وحملا لعبارة المصنف على ظاهرها من ارادة المسكر بنفسه لكثرته لان المتبادر من اسم الفاعل ما بالفعل * والخامس انه انما لم يقتصر على مطلق المسكر مع تناوله الخمر أيضا الثلايتوهم حمله على الخمر وحده لاشتهاره بهذا الوصف وائلا يتوهم على طريق الشارح خروج القليل من الخمر أيضا (قوله والسرقة والغصب) عبارة الروض وغصب المال اه وفى شرحه وخرج بغصب المال غصب غيره كغصب كلب فصغيرة اه (قوله فى الحديث ظلما) قال شيخنا العلامة هو أعم من الغصب لتناوله الاقتطاع باليمين الفاجرة ونحوها فلا يصلح ذكره دليلا للوعيد على الغصب بخصوصه (وأقول) اما أولا فلا نسلم أن الظلم أعم من الغصب لان الغصب عند الشافعية كما حرره متأخروهم هو الاستيلاء على حق الغير بغير حق فى نفس الامر وان كان بحق فى الظاهر فيشمل الاستيلاء باليمين الفاجرة قطعا بل التزم بعضهم ان السرقة من افراده غاية الامر ان هذا الفرد الخاص امتاز بزيادة حكم على بقية الافراد وهو القطع وأما ثانيا فلان التوعد على الشئ بخصوصه يصدق بالتوعد على ما يكون جنسا تحته أنواع فالاقتطاع ظلما متوعد عليه بخصوصه وان انقسم الى الغصب وغيره اذ لا يشترط فى التوعد على الشئ بخصوصه كونه فردا أو نوعا ولا ذكره بانفراده وانما احترزوا بالخصوص عن نحو للمعتدين على الناس النار للظالمين كذا بدون ذكر ما به صاروا معتدين أو ظالمين فتأمل (قوله كما يقطع به فى السرقة) قال شيخنا العلامة من القطع بمعنى الاتفاق لا بمعنى ابانة العضو وقوله به أى بالتقييد بما يبلغ قيمته ربع دينار ويدل على هذا المعنى أما سرقة الشئ القليل فانه لو كان المعنى كما يقطع السارق بما يبلغ قيمته ربع دينار لم يكن فيه دلالة على تقييد كون السرقة كبيرة بذلك حتى يحترز به عن سرقة الشئ القليل ويجعل مقابلا لذلك فليتأمل اه (وأقول) لا بأس بما قاله وما استدل به عليه غير انه يشكل عليه انه قال ابن عبد السلام وناهيك به عالما مجتهدا اجمعوا على ان غصب الحبة وسرقتها كبيرة وان اعترض عليه بان هذه دعوى لا تصح فقد اعتبر البغوى وغيره ان يبلغ ربع دينار ومقتضاه اشتراطه فى السرقة لان أقل مراتبه اثبات خلاف وهو يمنع القطع المذكور (قوله أما سرقة الشئ

(والسرقة والغصب) قال الله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقال صلى الله عليه وسلم من اقتطع شبرا من أرض ظلما طوقه يوم القيامة من سبع أرضين رواه الشيخان ولفظه لمسلم وقيد جماعة الغصب بما يبلغ قيمته ربع مثقال كما يقطع به فى السرقة اما سرقة الشئ القليل فصغيرة

القليل فصغيرة) يوافق ذلك قول المصنف فى تعريف العدالة وصغائر الخسة كسرقة لقمة فجعل سرقة نحو اللقمة صغيرة لكن لها حكم الكبيرة وهل كسرقة القليل سرقة الكثير حيث وجد مانع القطع كشبهة لاتجوز الاخذ وعدم حرز او يفرق فيه نظر ولا يبعد الفرق ثم رأيت أن الهروى صرح بذلك حيث قال وتبعه شريح الرويانى وحد الكبيرة أربعة أشياء أحدها مايوجب حدا أوقتلا أوقدره من الفعل والعقوبة ساقطة للشبهة وهو عامدا آثم اه وان الجلال البلقينى قال فى قوله أوقدره الخ يشير به الى أن السرقة مالا توجب القطع لكونه من غير حرز أوشبهة فانه كبيرة ولكن سقطت العقوبة لمانع وذلك لانه قال قبل ذلك انه يشترط فى العدل ان لا يقترف الكبائر الموجبات للحدود مثل السرقة والزنا وقطع الطريق أوقدره من الفعل وان لم يجب الحد فيه الشبهة أو عدم حرز اه بل لا يبعد أن الجميع حتى سرقة القليل كغصبه كبيرة خلافا لما نقله الشارح لاطلاق أحاديث التوعد على ذلك (قوله ليس بكبيرة موجبة للحد) قال شيخنا العلامة المحقق من مثل هذه العبارة نفى ايجاب الحد لانفى كونه كبيرة أيضا لان الكلام المقيد بقيود اذا نفى توجه النفى للقيد الاخير ويصير الكلام صادقا بنفى غيره وبثبوته اه (وأقول) الذى أفادته عبارتهم فى النقل عن ابن عبد السلام انه ينفى كونه كبيرة كما هو مبسوط فى محله ومع ذلك فقول الشيخ المحقق ماذكر صحيح الا أن قوله لان الكلام المقيد بقيود اذا نفى توجه النفى للقيد الاخير فيه نظر اذ نصوا على انه أيضا قد يرجع للمقيد وقد يرجع لهما الا أن يريد أن رجوعه للقيد هو الاكثر أو المتبادر (قوله يعلم انه ليس منه) قال شيخنا العلامة العلم الحقيقى فى مثله متعذر فالمراد به الظن اه (وأقول) تعذره ممنوع فان من يعلم من نفسه انه لم يطأ يعلم قطعا انه ليس منه وكذا من نزع حال الايلاج بحيث لم تحرك له شهوة بوجه ولا يتصور عادة وجود ماء ولا سبقه وكذا من وضعت زوجته بعد يوم من وطئه ولهذا جمع الفقهاء بين العلم والظن المؤكد فى مثل ذلك والوجه ان يقال المراد بالعلم مايشمل الظن المؤكد فان هذا الحكم لا يختص بالعلم (قوله بل هو واجب) قال شيخنا العلامة الظاهر عود الضمير على جرح من قوله جرح الراوى والشاهد لا عليه وعلى قذف من قوله قذف الرجل والا لقال بل هما واجبان لكن لافرق بينهما فى الوجوب اذ لا يجوز لاحد أن يلحق بنسبه من ليس منه اه (وأقول) اما قوله لا عليه وعلى قذف والا لقال فلا يقال عليه هنا مانع أقوى من ذلك وهو قوله فى الاول فمباح لانا نقول الاباحة قد تطلق بمعنى مطلق الجواز فلا ينافى الاضراب الانتقالى الى الوجوب بل قوله فى الثانى وكذا اشارة الى الاباحة ومع ذلك صح الاضراب الانتقالى فكذا مع التصريح بها على انه لا مانع من جعل الاباحة بمعنى التخيير وجعل الاضراب ابطاليا لكنه بعيد وأما قوله والا لقال فقد تمنع الملازمة فيه لجواز عود الضمير عليهما بتأويلهما بالمذكور أو بكل منهما وأما قوله لكن لافرق بينهما فى الوجوب فيوافقه تصريح الشارح فى شرحه منهاج الفقه بوجوب القذف وأما قوله اذ لا يجوز لاحد الخ فقد يقال عليه هذا لا يدل على الوجوب اذ لا يلزم من عدم جواز ماذكر وجوب القذف اذ له طريق آخر الى النفى وهو رميها باصابة غيره لها على فراشه بشبهة ثم يلاعنها وينفيه فى لعانه وقد ذكر الزركشى فى شرح المنهاج كلاما يشتمل على نزاع فى الوجوب فلعل تعبير الشارح هنا بالاباحة ميلا منه هنا الى عدم الوجوب أو اقتداء

قال الحليمى الا اذا كان المسروق منه مسكينا لاغنى به عن ذلك فيكون كبيرة (والقذف) قال تعالى ان الذين يرمون المحصنات الآية ثم قال الحليمى قذف الصغيرة والمملوكة والحرة المتهتكة من الصغائر لان الايذاء فى قذفهن دونه فى الحرة الكبيرة المتسترة وقال ابن عبد السلام قذف المحصن فى خلوة بحيث لا يسمعه الا الله والحفظة ليس بكبيرة موجبة للحد لانتفاء المفسدة اما قذف الرجل زوجته اذا أتت بولد يعلم انه ليس منه فمباح وكذا جرح الراوى والشاهد بالزنا اذا علم بل هو واجب

بين عبر بها أو احتياطا لوقوع النزاع فى الوجوب كما تقرر (قوله وهى نقل كلام بعض الناس الى بعض على وجه الافساد) ينبغى ان يكون نقل غير الكلام كالفعل نحو الكتابة والاشارة والجلوس على نحو الفرش كنقل الكلام وان نحو الاشارة الى كلام بعض الناس أو كتابته كنقله ان لم يدخل فيه وان البعض المنقول اليه لافرق بين كونه المتكلم فى حقه مثلا وكونه غيره ممن يترتب الافساد على النقل اليه أيضا لكون المتكلم فيه مثلا قريبه أو صديقه أو غلامه وانه لافرق بين أن يقصد الافساد أولا حيث كان الافساد مما يترتب على النقل وعلم ذلك وان المراد بالافساد ما يحصل منه ما لا يحتمل عادة (قوله فكان يمشى بالنميمة) قال شيخنا العلامة قد تقرر ان كان يفعل للتكرار على ما مر نحو كان حاتم يكرم الضيف فالحديث انما دل على أن تعذيبه لتكرار النميمة منه ولا يلزم منه أن مطلق النميمة كبيرة كما هو المطلوب اه (وأقول) يمكن أن يجاب بان استعمال كان يفعل للتكرار استعمال عرفى كما تقدم ويستعمل أيضا لمطلق الفعل ولعلهم حملوا الحديث هنا على هذا الاستعمال الثانى لما قام عندهم من قرينة أو سياق وقد أخرج الطبرانى ليس منى ذو حسد ولا نميمة ولا كهانة ولا أنا منه ثم تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم والذين يؤذون المؤمنين والمؤمنات بغير ما اكتسبوا فقد احتملوا بهتانا واثما مبينا ومن له تتبع لصنيعهم لا يرتاب فى انهم كثيرا ما يعتمدون فى الاستدلال بالدليل على القرينة المرشدة الى المطلوب منه فتامل ثم انظر لم أعرض عن مثل هذا الاعتراض فى الحديث الاول فانه عبر فيه بنمام وهو من صيغ المبالغة فلا يدل على التوعد على أصل الفعل ولا على انه كبيرة (قوله وهى ذكر الشخص أخاه) فيه أمور * الاول قال شيخنا العلامة عبر هنا بالاخ المراد به المسلم وفى النميمة ببعض الناس الشامل للكافر للاشارة الى اختصاص الغيبة بالمسلم دون النميمة ثم اذا تاملت التعريفين وجدت النميمة مستلزمة للغيبة ثم انه لابد فى تعريف الغيبة من زيادة قوله فى غيبته ليخرج ذكره بما يكره فى حضوره فلا يسمى غيبة على ما لا يخفى اه (وأقول) اختصاص الغيبة بالمسلم ممنوع وفى الخادم عن الامام حجة الاسلام الغزالى ما حاصله أن الذمى كالمسلم ثم قال وقد روى ابن حبان فى صحيحه أن النبى صلى الله عليه وسلم قال من سمع يهوديا أو نصرانيا فله النار ومعنى سمعه اسمعه ما يؤذيه قال ولا كلام بعد هذا أى لظهور دلالته على الحرمة ثم قال بعد كلام حكاه عن ابن المنذر يخالف ذلك وهذا قد ينازع فيه ما قالوه فى السوم على سوم أخيه ونحوه اه وعلى تحريم غيبته الذى هو الوجه فالتعبير بالاخ فى الخبر للعطف والتذكير بالسبب الباعث على تأكد الترك فى حق المسلم فوق تأكده فى حق غيره لانه أشرف وأعظم حرمة وفى كون ذكره بما يكره فى حضوره يسمى غيبة خلاف ذكره صاحب الخادم وغيره ولا فرق بالنسبة للحكم فانظر بعد ذلك نفى الخفاء الذى ادعاه * الثانى ان ذكر نحو دابة الاخ وداره بما يكره كذكره بذلك وقد يشمل ذكره ذكر ذلك * الثالث قال فى الخادم وهل تعطى غيبة الصبى والمجنون حكم غيبة المكلف لم أر من تعرض لها الا ابن القشيرى وساق عنه ما حاصله انه كالمكلف (وأقول) هذا بالنسبة لنفس الصبى أو المجنون أما بالنسبة لنحو أبيه أو أمه اذا كره ذلك فلا توقف فى أن ذلك من الغيبة المحرمة بل قد يدخل فى التعريف المذكور على ما أشرنا اليه آنفا * الرابع انها لا تتقيد بالذكر بل تتحقق حيث افهم الغير ما يكرهه المغتاب ولو

(والنميمة) وهى نقل كلام بعض الناس الى بعض على وجه الافساد بينهم قال صلى الله عليه وسلم لا يدخل الجنة نمام رواه الشيخان ورويا أيضا انه صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال انهما ليعذبان وما يعذبان فى كبير يعنى عند الناس زاد البخارى فى رواية بلى انه كبير يعنى عند الله اما احدهما فكان يمشى بالنميمة وأما الآخر فكان لا يستنزه من بوله اما نقل الكلام نصيحة للمنقول اليه فواجب كما فى قوله تعالى حكاية يا موسى ان الملأ يأتمرون بك ليقتلوك ولم يذكر المصنف الغيبة وهى ذكر الشخص أخاه بما يكرهه وان كان فيه والعادة قرنها بالنميمة لان صاحب العدة قال انها صغيرة واقره الرافعى

ومن ثم عدّه لعموم البلوى بها فقل من يسلم ٣٠٦ منها ثم قال القرطبي في تفسيره انها كبيرة بلا خلاف ويشملها تعريف الاكثر الكبيرة بما توعد عليه بخصوصه قال صلى الله عليه وسلم لما عرج بي مررت بقوم لهم اظفار من نحاس يخمشون وجوههم وصدورهم فقلت من هؤلاء يا جبريل قال هؤلاء الذين يأكلون لحوم الناس ويقعون في اعراضهم رواه أبو داود وفي التنزيل ولا يغتب بعضكم بعضا أيحب أحدكم ان يأكل لحم أخيه ميتا وتباح الغيبة في مواضع مذكورة في محلها (وشهادة الزور) لانه صلى الله عليه وسلم عدها في حديث من الكبائر وفي آخر من أكبر الكبائر رواهما الشيخان وهل يتقيد المشهود به بقدر نصاب السرقة تردد فيه ابن عبد السلام وجزم القرافي بالنفي بل قال ولو لم تثبت الافلسا (واليمين الفاجرة) قال صلى الله عليه وسلم من حلف على مال امرء مسلم بغير حق لقي الله وهو عليه غضبان رواه الشيخان وقال من اقتطع حق امرء مسلم بيمينه فقد اوجب الله له النار وحرم عليه الجنة فقال له رجل وان كان شيئا يسيرا يا رسول الله قال وان كان قضيبا من اراك رواه مسلم (وقطيعة الرحم) قال صلى الله عليه وسلم لا يدخل الجنة قاطع رواه الشيخان قال سفيان أي ابن عيينة في رواية يعني قاطع رحم والقطيعة فعيلة من القطع ضد الوصل

بنحو تعريض أو فعل كان يمشي مشيته أو اشارة بنحو يد أو جفن او كناية قال النووي بلا خلاف وان أبهم المغتاب حيث فهم المخاطب منه معينا وكذا بالقلب بان يظن به ما يكرهه ويصمم عليه بقلبه من غير استناد في ذلك الظن الى مسوغ شرعي قال في الاحياء اعلم أن سوء الظن حرام مثل سوء القول ولست أعني به الا عقد القلب وحكمه على غيره بالسوء فاما الخواطر وحديث النفس فهو معفو عنه بل الشك أيضا معفو عنه ولكن المنهي عنه ان تظن والظن عبارة عما تركن اليه النفس ويميل اليه القلب فليس لك أن تعتقد في غيرك سوأ الا أن ينكشف لك بعبارة لا تحتمل التأويل فعند ذلك لا يمكنك ان لا تعتقد ما علمته وشاهدته الى آخر ما بسطه والظاهر انه لا حرمة في اعتقاد استند الى القرائن الواضحة لكونها في حكم القول الصريح بل قد تفيد العلم كما تقدم (قوله لعموم البلوى بها) قال شيخنا العلامة لو قال لغلبة البلوى بها لكان أوفق بقوله فقل من يسلم منها (وأقول) وجه هذا الاعتراض اقتضاء العموم انه لم يسلم منها أحد وقوله فقل من يسلم منها ان البعض سلم منها ويمكن أن يجاب بان المراد بالعموم الكثرة أو العموم لاكثر الناس بقرينة فقل أو بأن المراد بالقلة العدم والنفي حقيقة أو مبالغة فان قل قد يستعمل بمعنى النفي والى هذه الاجوبة ونحوها أشار الشيخ بتعبيره بأوفق (قوله تردد فيه ابن عبد السلام) فان قلت ما وجه التردد هنا مع قوله في الحديث الآتي في اليمين الفاجرة وان كان قضيبا من اراك (قلت) الفرق انه انضم اليها كل أموال الناس بالباطل انتهاك حرمة اسم الله تعالى ولا كذلك هنا وأيضا فهو هنا غير آخذ بل معين لغيره على الاخذ بخلافه ثم وبهذا يفرق أيضا بين تردده هنا ونقله فيما سبق الاجماع على ان غصب الحبة أو سرقتها كبيرة (فان قلت) لم سكت الشارح على التردد هنا مع جزمه فيما سيأتي بان خيانة الكيل أو الوزن في الشيء التافه صغيرة ومع جزمه فيما سبق بأن سرقة الشيء التافه صغيرة واقراره تقييد جماعة الغصب بما يبلغ قيمته ربع مثقال بل قد يكون ما ذكر أولى بالتردد لان فيه أخذا والشهادة لا أخذ فيها بل هي اعانة للغير عليه (قلت) اما الاول فالفرق انه لما وقعت الخيانة بالشيء التافه في ضمن معاملة أو استيفاء حق مثلا كان أقرب الى المسامحة لان النفوس قد تسمح بمثل ذلك لغرض تمام المعاملة واستيفاء الحق واما الثاني فالفرق ان مع ما هنا من تضييع حق الغير الشهادة الكاذبة المخالفة لوضع الشرع من كونها لحفظ الحقوق (قوله وجزم القرافي بالنفي بل قال ولو لم تثبت الافلسا) قال شيخنا العلامة ان أريد بالاثبات الايجاب ضد النفي انتقض بشهادة الزور النافية لما هو ثابت في نفسه كشهادتهم على من له فلس على آخر باقيا بانه أبرأه منه وان أريد بالاثبات التصحيح عند الحاكم انتقض بشهادة الزور المردودة فلو قال ولو لم تتعلق الا بفلس كان أشمل انتهى (وأقول) يمكن أن يجاب باختيار الشق الاول لكنه فرض الكلام في الاثبات على وجه التمثيل للعلم بحال النفي بالمقايسة ووضوح عدم الفرق بينهما في ذلك على انه يمكن أن يراد بالاثبات الالزام بزعم الشاهد وقصده ويجعل قوله الافلسا على تقدير الا حكم فلس من ثبوت أو نفي أي ولو لم يلزم باعتبار زعم الشاهد الا حكم فلس من ثبوته أو نفيه وحينئذ تشمل الشاهدة بالثبوت والشاهدة بالنفي المقبولة والمردودة *(تنبيه)* لو كانت الشهادة عند غير حاكم ونحوه فهل هي كبيرة أيضا فيه نظر (قوله من حلف على مال امرء مسلم الخ) قال شيخنا

العلامة هذا الحديث والذى بعده لاسيما الثانى يدلان على ان الوعيد على الاقتطاع باليمين
ولا يلزم منه الوعيد على مجرد اليمين الفاجرة كما هو المدعى فليتأمل انتهى (وأقول) اما اولا فلعله
قام عندهم مادل على ان المراد فى هذه الاحاديث هو التوعد على مجرد اليمين الفاجرة كما تقدم
نظيره ويمكن أن يكون مما قام عندهم على ماذكر مارواه الطبرانى بسند صحيح والحاكم وصححه
ان الله جل ذكره اذن لى أن أحدث عن ديك قد مرقت رجلاه الارض وعنقه منثن تحت
العرش وهو يقول سبحانك ما أعظمك ربنا فرد عليه ما علم ذلك من حلف بى كاذبا اذ فى هذا
اشعار بالتهديد والوعيد ومارواه عبد الرزاق فى باب الكبائر من الباب الجامع عن معمر
عن سعيد الجريرى ان رجلا جاء ابن عمر فقال انى أصبت ذنوبا أحب أن تعد على الكبائر قال فعدّ
عليه سبعا أو ثمانيا الاشراك بالله الى أن قال واليمين الفاجرة كما تقدم نظيره واما ثانيا فهذا
الايراد منه مبنى على ان مرادهم باليمين الفاجرة اليمين الكاذبة وان لم يقتطع بها شئ وليس
فى الحديثين توعد على ذلك بل على اليمين الكاذبة التى يقتطع بها وجوابه منع ان مرادهم باليمين
الفاجرة ماذكر بل ليس مرادهم بها الا اليمين الكاذبة التى يقتطع بها لان الذى نصوا
على انه كبيرة هو اليمين الغموس المفسرة فى الحديث بالتى يقتطع بها وهو مراد المصنف باليمين
الفاجرة لان الظاهر انه انما ذكر مانصوا عليه فهذا هو المدعى ولا شبهة فى دلالة الحديثين عليه
غاية الأمر ان بعضهم كصاحب العدة من أصحابنا عبر باليمين الفاجرة وفسرها الزركشى بما
يشمل الكاذبة التى لا اقتطاع بها وهذا لا يقتضى الجزم بان هذا هو مدعاهم حتى يبنى عليه ذلك
الايراد وان كان تعميم الحكم أعنى كون اليمين الكاذبة مطلقا كبيرة متجها فى نفسه بل بحث
الزركشى أن كثرة الايمان وان كانت صادقة مفسقة كما فى كثرة المخاصمة وفيه نظر والفرق
لائح على ان غاية ما يتوجه على ان المراد باليمين الفاجرة هنا مطلق اليمين الكاذبة دلالة الحديثين
على بعض المدعى ومثله يقع لهم كثيرا (قوله والرحم القرابة) قال شيخنا العلامة القرابة
لا تقبل القطيعة فالمناسب أن يراد بالرحم هنا المودة والتواصل الناشئان عن القرابة المذكورة
مجازا فى المسبب عن السبب انتهى (وأقول) المراد قطع مقتضاها وما يليق بها ومثل ذلك
معهود شائع وانما أسند القطع اليها مع ارادة ماذكر مبالغة حتى كأن من قطع ماذكر قطع الرحم
نفسها فلا حاجة الى اخراجها عن معناها بل لا وجه له مع تفويت هذه المبالغة التى قصدها
الشارع كما هو اللائق بكمال بلاغته وسكت الشارح عن تفسير القطيعة وقد قال أبو زرعة
ينبغى أن يختص بالاساءة وقال الكمال لا ينبغى أن يختص بها بل أن يتعدى الى ترك الاحسان
وقال شيخ الاسلام أما بترك الاحسان فالاقرب كما قال العراقى انه ليس بكبيرة بل ولا صغيرة
ويحتمل أن يكون صغيرة فى بعض الاحوال انتهى وقد يقال يتجه أن يختلف كل منهما
باختلاف الحال ثم رأيت بعضهم قال ان الذى يتجه ان المراد بقطع الرحم قطع ما ألف القريب
منه من سابق الوصلة والاحسان بغير عذر شرعى وبسط ذلك الى أن قال فلا فرق بين أن يكون
الاحسان الذى ألفه منه قريبه مالا أو مكاتبة أو مراسلة او زيارة أو غير ذلك فقطع ذلك كله
بعد فعله لغير عذر كبيرة انتهى (قوله والعقوق) أى للوالدين أى ولو كافرين كما هو ظاهر
اطلاقه وهو الظاهر وان وقع فى بعض الاحاديث التقييد بالمسلمين لان الظاهر أنه جرى على

والرحم القرابة (والعقوق) أى للوالدين لانه صلى الله عليه وسلم عده فى حديث من الكبائر وفى آخر من أكبر الكبائر رواهما الشيخان واما حديثهما الخالة بمنزلة الام وحديث البخارى عم الرجل صنو أبيه فلا يدلان على انهما كالوالدين فى العقوق (والفرار) من الزحف لانه صلى الله عليه وسلم عده من السبع الموبقات أى المهلكات رواه الشيخان نعم يجب اذا علم انه اذا ثبت يقتل من غير نكاية فى العدو لانتفاء اعزاز الدين بثبوته

الغالب وكذا ينبغي أن يقال في القرابة فيما تقدم في قطيعة الرحم وقد بسطوا الكلام في ضابط العقوق في كتب الفقه ومنه أن يؤذيهما أو احدهما ايذاء ليس بالهين أي عادة فليراجع من محله (قوله ومال اليتيم أي أكله مثلا) فان قلت لا حاجة لذكر هذا لانه لا يخرج عن الغصب أو السرقة وقد تقدما قلت انما ذكره لوروده بخصوصه وحكمة افراده بالذكر في كلام الشارع وفي كلامهم أيضا الاهتمام بشانه وكذا يقال في خيانة الكيل أو الوزن فانهما غصب أيضا لكن أفردهما بالذكر اهتماما ببيانهما لئلا يتوهم حلهما تبعا لما وقعت فيه من المعاملة ونحوها (قوله في الحديث) قال شيخنا العلامة الحديث لم يسبق وانما سبقت الاشارة اليه اه (وأقول) هذه مناقشة هينة لا يتوجه مثلها على الائمة مع ان سبق الشئ أعم من أن يكون صريحا أو اشارة (قوله وتردد ابن عبد السلام) فيه أمران * الاول انه قد يقال كيف صح له التردد مع ان ذلك غصب أو سرقة كما تقرر وقد تقدم نقله الاجماع أن غصب الحبة وسرقتها كبيرة ويجاب بانه يحتمل ان تردده هنا مبني على قول غيره فيما تقدم ويحتمل انه يخصص ما هنا بالوصي ونحوه ويفرق بأن نحو الوصي لما كان له ولاية على مال اليتيم وقد يباح له الاكل منه كما تقرر في الفروع كان له فيه شبهة في الجملة مانعة من كون أخذه كبيرة على الاطلاق اما غصبه من غير نحو الوصي فهو أولى بكونه كبيرة على الاطلاق من الغصب من غيره * والثاني انه اذا قلنا انه لا فرق هنا بين نصاب السرقة وما دونه فهل اختصاصه كالمال أولا كما تقدم ان غصب غير المال صغيرة فيه نظر (قوله اما في التافه فصغيرة) فيه أمران * أحدهما انه ينبغي أن يستثنى من ذلك ما لو تعلق الكيل أو الوزن بيتيم وقلنا ان أخذ ماله كبيرة مطلقا فيكون هذا كذلك * والثاني انا اذا قلنا بما قاله ابن عبد السلام في الغصب والسرقة من أنهما كبيرة مطلقا فيحتمل ان يكون هذا كذلك فيكون ما ذكره الشارح مبنيا على قول غيره ويحتمل أن يفرق بينهما بأن هذا لما كان في ضمن معاملة ونحوها كان من شأنه المسامحة فيه فلم يكن كبيرة مطلقا كما تقدم لكن سيأتي عن الاذرعي الاشارة الى خلاف ذلك في هذا ومال اليتيم وأن كلا كبيرة مطلقا (قوله وتقديم الصلاة) هو ما نقله الشيخان عن صاحب العدة واقراه قال الاسنوي وأما عد الشيخين تقديم الصلاة على وقتها كبيرة لا تحقيق له لانه ان كان يعتقد الجواز فلا كلام فيه وان كان عالما بالمنع فالصلاة فاسدة وحينئذ فان صلاها في وقتها فالتحريم لكونه أتى بصلاة فاسدة فينبغي التعبير به ولا يقتصر على هذه الصورة الشاذة النادرة وان لم يصلها في وقتها فالعصيان بالتأخير وبالصلاة الفاسدة انتهى ورده الاذرعي فقال ما ذكره تخليط لا مزيد عليه وليس مراد صاحب العدة وغيره بتقديم الصلاة على وقتها الا اذا قدمها عالما بعدم دخول الوقت وان ذلك لا يجوز وهذا ما اقتضاه كلام خلائق من الائمة ولا نزاع فيه ولا ريب انه من الكبائر والتلاعب بالدين سواء اقتضاها أم لا انتهى وهو صريح في أن تعمد فعلها على وجه باطل قبل الوقت أو فيه وان أعادها فيه على وجه صحيح من الكبائر وهو ظاهر (قوله وتأخيرها عنه) * أقول ينبغي أن يكون تأخير بعضها حيث لا يكون بعذر جائز كتأخيركلها وأن يكون فعلها في وقتها مع تعمد الاخلال ببعض شروطها أو واجباتها كتأخيرها لانه ترك لها وتلاعب بالدين (قوله والكذب على رسول الله صلى الله عليه

وسلم

(ومال اليتيم) أي أكله مثلا قال تعالى ان الذين يأكلون أموال اليتامى الآية وقد عده صلى الله عليه وسلم من السبع الموبقات في الحديث السابق وتردد ابن عبد السلام في تقييده بنصاب السرقة (وخيانة الكيل أو الوزن) في غير الشئ التافه قال تعالى ويل للمطففين الآية والكيل يشمل الذرع عرفا أما في التافه فصغيرة كما تقدم (وتقديم الصلاة على وقتها وتأخيرها) عنه من غير عذر كالسفر قال صلى الله عليه وسلم من جمع بين صلاتين من غير عذر فقد أتى بابا من أبواب الكبائر رواه الترمذي وأولى بذلك تركها (والكذب على رسول الله صلى الله عليه

وسلم) فيه أمور * الاول ان هذا هو المشهور والافقه مذهب الشيخ أبو محمد الجوينى الى أن الكذب عليه صلى الله عليه وسلم كفر وقال الزركشى ولاشك ان الكذب عليه فى تحليل حرام أو تحريم حلال كفر محض وانما الخلاف فى تعمده فيما سوى ذلك انتهى * والثانى أنه ينبغى أن يكون من الكذب عليه تعمد رواية الموضوع عنه بلا مسوغ شرعى بل ربما يكون منه أيضا اللحن فى كلامه بلا عذر صحيح * والثالث قال شيخ الاسلام والوجه ان الكذب على غيره من الانبياء أى وان لم يكونوا رسلا فيما يظهر كبيرة قياسا على الكذب عليه الخ انتهى وليظر الكذب على الملائكة وينبغى أن يكون كبيرة خصوصا الكذب على مثل جبريل واسرافيل (قوله اما الكذب على غيره فصغيرة) قال شيخنا العلامة واعلم ان الشارح وجه قول المصنف فيما مر تكذيب الاصل الفرع لايسقط المروى باحتمال نسيان الاصل له بعد روايته للفرع فلا يكون واحد منهما بتكذيبه للآخر مجروحا وهو يقتضى ان التكذيب بعد الرواية مع عدم النسيان مجروح وهو كذب على غير النبى وليس من صغائر الخسة فيكون كبيرة خلاف مانص عليه هنا انتهى (وأقول) هذا الاعتراض مما يتعجب منه بل لا ينبغى ان يكون الا سهوا لان الذى أراد الشارح فيما سبق كونه مجرحا وكونه كبيرة هو كذب الفرع لانه كذب على النبى صلى الله عليه وسلم الاترى قوله هناك ووجه الاسقاط الذى نفى الآمدى الخلاف فيه الى قوله والكذب على النبى الذى يؤل اليه الامر فى ذلك على تقدير انما يسقط العدالة اذا كان عمدا انتهى فانه احترز بقوله على تقدير عما لو كان الكذب من الاصل فانه لايسقط العدالة لانه صغيرة لانه كذب على غير النبى بل الشيخ نفسه بين ذلك فيما سبق حيث قال قوله على تقدير هو أن يكون الكذب على الراوى دون تقدير وهو أن يكون الكذب من الاصل انتهى فسبحان من لا ينسى (قوله وضرب المسلم) فيه أمور * الاول قال الزركشى وخص المصنف المسلم لانه أفحش أنواعه والافالذمى بغير حق كذلك قال العراقى ان أراد فى التحريم فسلم وان أراد فى كونه كبيرة فهو ممنوع انتهى وعندى ان الاوجه كونه كبيرة كما هو ظاهر كلام الزركشى بل صريحه * والثانى شمل الضرب اليسير وذكر الاذرعى أن الضربة والخدشة اذا عظم ألمها أو كان أحدهما الوالد أو ولى ينبغى ان يلحقا بالكبائر انتهى * والثالث انه ينبغى أن يدخل المسلم الجنى فى المسلم فان الظاهر ان ضربه بغير حق كبيرة أيضا واما الحيوان البهيمى كالحمار فظاهر كلامهم ان ضربه بغير حق لايكون كبيرة ولا يبعد استثناء ضرب شديد يتضمن تعذيبا (قوله معهم سياط الخ) قال شيخنا العلامة فى الاستدلال به على كون ضرب المسلم كبيرة مالايخفى وجهه وقد مر غير مرة وقال الكمال أطلقه اى قوله وضرب المسلم فتناول مايسمى ضربا والدليل يتضمن الوعيد على ضرب خاص وهو الضرب بالسياط الموصوفة انتهى ثم قال قوله يضربون بها الناس ظاهره أن ذلك شأنهم وهو يقتضى تكرره من الضارب فالدليل غير مطابق للمدعى لاطلاقه وتقييد الدليل انتهى (وأقول) جواب ذلك انهم أشاروا بالاستدلال بهذا الخبر الى انهم فهموا بقرائن شرعية ان خصوص كون الضرب بالسياط الموصوفة وأن كون ذلك شأنهم غير معتبر فى هذا الحكم والى أن ذلك ظاهر بين حملة الشرع حتى لم يحتج الى التنبيه عليه ومما يدل على ان خصوص ماذكر ليس شرطا ما أخرجه الطبرانى بسند جيد عن أبى امامة قال قال

وسلم) قال صلى الله عليه وسلم من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار رواه الشيخان اما الكذب على غيره فصغيرة (وضرب المسلم) بلا حق قال صلى الله عليه وسلم صنفان من أمتى من أهل النار لم أرهما قوم معهم سياط كاذناب البقر يضربون بها الناس ونساء كاسيات عاريات الى آخره رواه مسلم

رسول الله صلى الله عليه وسلم من جرد ظهر مسلم بغير حق لقى الله وهو عليه غضبان وروى أيضا ظهر المسلم حمى الا بحقه على انه يجوز أن يكون استدلالا على بعض المدعى وقد سبق انه أمر معهود (قوله وسب الصحابة) قال العراقى ويستثنى من ذلك سب الصديق بنفى الصحبة فهو كفر لتكذيب القرآن انتهى وفى العباب وفى كفر ساب الشيخين تردد انتهى ومقتضى المذهب أنه ليس كفرا (قوله الخطاب للصحابة السابين) ان قيل لم جمع فى قوله لا تسبوا مع ان الساب واحد والنهى انما ورد بسبب وقوع السب قلت اشارة الى ثبوت هذا النهى للجميع وان السب لا يليق باحد منهم (قوله الذى لا يليق بهم) قال شيخنا العلامة فيه ان السب المذكور ان كان حين صدوره حراما خالف قولهم ان الصحابة كلهم عدول وان لم يكن حراما بان لم تثبت حرمته الا بالنص المذكور لم يكن السب المذكور مقتضيا التنزيلهم منزلة غيرهم وقد يجاب باختيار الشق الاول والاقدام على الحرام جاهلا بحرمته لا ينفى العدالة كما مر انتهى (وأقول) يجوز أيضا مع اختيار الشق الاول كون خالد رضى الله عنه عالما بحرمة السب فى نفسه لكنه ظن بالاجتهاد جواز مثل ما وقع منه فى الخصومة خصوصا وقد تقرر فى الشرع جواز سب الساب بشرطه وقد يجاب أيضا باختيار الشق الثانى والسب المذكور مقتض للتنزيل المذكور بلا تردد اذ لا يليق بالصحابة الوقوع فيما لا ينبغى وان لم يكن حراما (قوله اما سب واحد من غير الصحابة فصغيرة) أقول فيه أمران * الاول أنه ينبغى ان يستثنى من غير الصحابة اولياء الله بناء على ما صرح به بعضهم من ان اذية اولياء الله ومعاداتهم من الكبائر لما روى البخارى من قوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى قال من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب أى اعلمته أنى محارب له ولا خفاء فى أن فى السب ايذاء ومعاداة وهذا هو مقتضى استدلال الشارح بخبر البخارى المذكور مع قوله والصحابة من أوليائه الدال على ان الاولياء اعم منهم * الثانى ان الوجه ان يكون سب غير الصحابة مطلقا كبيرة حيث تكون الغيبة كبيرة لوجود معناها فيه فهو من افرادها بل قد تكون اشد أفرادها او من أشدها ومن هنا يؤخذ ان سب اهل العلم وحملة القرآن كبيرة لان غيبتهم كبيرة وان غيبة اولياء الله كبيرة وان لم يكونوا من اهل العلم وحملة القرآن اذ لا ينحطون عنها وهذا هو الظاهر وظاهر ان الكلام فى اهل العلم وحملة القرآن غير المنهمكين فى المخالفات اذ هؤلاء لا اعتبار بهم فليتأمل (قوله معناه تكرر السب) قال شيخنا العلامة اى وتكرر الصغيرة ادمان عليها وسيأتى أنه من الكبائر ولا يخفى أن الادمان اخص لانه كما سيأتى المواظبة (واقول) التكرر يصدق بالمواظبة فيصح حمله عليها بقرينة قول المصنف وادمان الصغيرة لان السب من أفرادها وانما اقتصر الشارح فى التفسير على التكرر لانه اللازم فى معنى السباب فتدبر (قوله وكتمان الشهادة) فيه امور * الاول أنه ان قيل ينبغى تقييده وتقييد الغلول بما لم ينقص عن نصاب السرقة ان قلنا بذلك التقييد فى الغصب والسرقة بل اولى لانه لا يزيد عليهما قلناه هو محتمل وقد يفرق بان مجرد اخذ الغاصب يمكن استدراكه بالاستخلاص منه بخلاف كتمان الشهادة فانه يفوت الحق بالكلية وهذا هو قضية اطلاقهم والدليل وهو الموافق لما مر فى اليمين الفاجرة * الثانى ان الجلال البلقينى قيد ذلك بما اذا دعى اليها لقوله تعالى ولا يأبى الشهداء اذا ما دعوا أما من كانت عنده

شهادة

(وسب الصحابة) قال صلى الله عليه وسلم لا تسبوا اصحابى فوالذى نفسى بيده لو ان أحدكم انفق مثل أحد ذهبا ما أدرك مد احدهم ولا نصيفه رواه الشيخان وروى مسلم عن أبى سعيد الخدرى انه كان بين خالد ابن الوليد وعبد الرحمن بن عوف شئ فسبه خالد فقال صلى الله عليه وسلم لا تسبوا أحدا من أصحابى فان أحدكم لو أنفق الخ الخطاب للصحابة السابين نزلهم لسبهم الذى لا يليق بهم منزلة غيرهم حيث علل بما ذكره وروى البخارى انه صلى الله عليه وسلم قال ان الله تعالى قال من عادى لى وليا فقد آذنته بالحرب أى أعلمته بأنى محارب له اى معاقب والصحابة من أوليائه تعالى وسبهم مشعر بمعاداتهم أما سب واحد من غير الصحابة فصغيرة وحديث الصحيحين سباب المسلم فسوق معناه تكرر السب (وكتمان الشهادة)

قال تعالى ومن يكتمها فانه آثم قلبه أى ممسوخ (والرشوة)

شهادة لرجل وهو لا يعلم بها او كان شاهدا فى امر لا يحتاج الى الدعوى بل يجوز حسبة فلم يشهد بذلك ولم يعلم صاحب الحق حتى يدعى به هل يسمى ذلك كتما فيه نظر وكلام الشيخين فى الاداء دليل على انه ليس قادحا انتهى ونظر فيه غيره وفى دلالة الآية لما قيد به وقد قال العراقى قال ابن القشيرى من كتمان الشهادة الامتناع من ادائها بعد ومنه ان لا يكون عند صاحب الحق علم بان له شهادة وخانه صاحبه انتهى وظاهر ذلك انه يجب اعلام صاحب الحق على الفور ولا يبعد تقييده ذلك بما اذا احتمل حاجته اليها والرغبة فيها حالا اما لو ظن انه وان أخبره بها لم ينتفع بها فى الحال اولم يكن ثم من يفيد الاداء عنده فالمتجه جواز التأخير * الثالث ينبغى ان يستثنى من امتناع كتمان الشهادة مالو وقع بحضرته سب اوقذف الغير اخذا من قول الاحياء فى تعريفهم النميمة بأنها نقل كلام الناس بعضهم فى بعض على وجه الافساد بينهم مانصه هذا هو الاكثر ولا يختص بذلك بل هى كشف ما يكره كشفه سواء اكرهه المنقول عنه او اليه أو ثالث وسواء كان كشفه بقول اوكتابة أو رمز أو ايماء وسواء فى المنقول كونه قولا أو فعلا عيبا أو نقصا فى المنقول عنه أو غيره فحقيقة النميمة افشاء السر وهتك الستر عما يكره كشفه وحينئذ ينبغى السكوت عن حكاية كل شئ شوهد من أحوال الناس الا ما فى حكايته نفع لمسلم أو دفع ضرر كما لو رأى من يتناول مال غيره فعليه أن يشهد به انتهى فليتأمل (قوله أى ممسوخ) فيه أمران * الاول وجهه شيخنا العلامة ثم قال وهذا تكلف لم اره لغيره الى أن قال على ان المسخ الذى ادعاه غير ثابت انتهى (وأقول) اما قوله وهذا تكلف فهو مبنى على ان المراد بالمسخ هنا المسخ الحسى وهو ممنوع بل يجوز أن يكون مراد الشارح به المسخ المعنوى كما قيل بذلك فى قوله صلى الله عليه وسلم اما يخشى الذى يرفع رأسه قبل الامام الحديث وظاهر ان المسخ المعنوى لا تكلف فيه بوجه على انا لا نسلم ان فى المسخ الحسى تكلفا وما المانع منه وأى تكلف فيه واما قوله لم أره لغيره فلا أثر له اذ من حفظ حجة على من لم يحفظ ولا سيما الشارح ذلك الامام المطلع الثقة واين اطلاع الشيخ من اطلاعه واما قوله على ان المسخ الذى ادعاه غير ثابت فان اراد بعدم ثبوته عدم حصوله للقلب فلا سند له فى هذا النفى ولا وجه يتمسك به اذ هو امر ممكن لم يقم على منعه عقل ولا نقل فيجوز أن يكون حاصلا لكن لا يطلع عليه اذ لا يتأتى رؤيته ومجرد الاستبعاد مما لا يجدى وان أراد به عدم ثبوت النقل بذلك فكذلك لان غاية الامر انه لم يطلع على ذلك وهذا لا يؤثر فى نقل الشارح * والثانى انه قد يتوقف فى دلالة الآية على كون الكتمان كبيرة الا أن يجاب بان الوعيد المعتبر فى الكبيرة شامل للوعيد بمسخ القلب ومن الادلة على انه كبيرة ما أخرجه الطبرانى من رواية من احتج به البخارى من انه صلى الله عليه وسلم قال من كتم شهادة اذا دعى اليها كان كمن شهد بالزور (قوله والرشوة) ظاهر كلامهم انها كبيرة وان كانت يسيرة أو كان الحق مالا دون نصاب السرقة ويوجه بانه انضم الى أخذ مال الغير بغير حق تبديل الشرع ممن وضع لتنفيذه بخلاف مجرد الغصب والسرقة ثم رأيت ان الاذرعى قال اطلق شريح الرويانى وغيره ان أكل أموال اليتامى وغيرهم بالباطل من الكبائر وكذا أخذها رشوة ولم يفرقوا بين أن يبلغ ذلك ربع دينار وان لا وكذا أطلق صاحب العدة أكل اموال اليتامى واخذ الرشوة وجرى على اطلاقه فيها وفى كيل أو وزن الشيخان وسيأتى عن النص ما يشهد له وذلك يؤذن تضعيف التقييد بجمله

وهى أن يبذل مالا ليحق باطلا أو يبطل حقا قال صلى الله عليه وسلم لعنة الله على الراشى والمرتشى

رواه ابن ماجه وغيره وزاد الترمذى فى رواية فى الحكم وحسنه والحاكم فى رواية ايضا والرائش هو الذى يسعى بينهما وقال فيه بدون الزيادتين صحيح الاسناد وقال الترمذى فيه بدونهما حسن صحيح اما بذل مال للتكلم فى جائز مع السلطان مثلا فجعالة جائزة (والدياثة) وهى استحسان الرجل على أهله وفى الحديث ثلاثة لايدخلون الجنة العاق والديه والديوث ورجلة النساء قال الذهبى اسناده صالح (والقيادة) وهى استحسان الرجل على غير أهله وهى مقيسة على الدياثة (والسعاية) وهى ان يذهب بشخص الى ظالم ليؤذيه بما يقوله فى حقه وفى نهاية الغريب حديث الساعى مثلث أى مهلك بسعايته نفسه والمسعى به واليه (ومنع الزكاة) قال صلى الله عليه وسلم مامن صاحب ذهب ولا فضة لايؤدى منها حقها الا اذا كان يوم القيامة صفحت له صفائح من نار فاحمى عليها فى نار جهنم فيكوى بها جنبه وجبينه وظهره الى آخره رواه الشيخان (ويأس الرحمة) قال تعالى انه لاييأس من روح الله الا القوم الكافرون

فى المغصوب بربع دينار انتهى (قوله وهى ان يبذل مالا الخ) فيه امور * الاول انه جعل مسمى الرشوة البذل مع ان الاخذ كبيرة أيضا كما مر حوالبه * الثانى ان نفس الحكم بغير حق ينبغى عده من الكبائر وان انتفى البذل المذكور كما يدل عليه حديث القضاة ثلاثة واحد فى الجنة واثنان فى النار فاما الذى فى الجنة فرجل عرف الحق فقضى به ورجل عرف الحق فجار فى الحكم فهو فى النار ورجل قضى للناس على جهل فهو فى النار فكل من البذل والاخذ للغرض المذكور كبيرة وان لم يقع حكم والحكم بالباطل كبيرة وان لم يوجد أخذ ولا بذل * والثالث ان قوله ليحق باطلا أو يبطل حقا يخرج ما اذا أخذه ليحق حقا مع أنه ينبغى ان يكون كذلك ولهذا قال الجلال البلقينى سواء اخذها على الحكم بالباطل أو الحكم بالحق * والرابع ينبغى أن ينظر فيما لو بذل مالا لا لاحد هذين الغرضين حيث حرم كهدية من لم يعتدها ولا خصومة ولا يبعد انه صغيرة وظاهر انه لا حرمة على الدافع اذا توقف وصوله الى حقه عليه ويتجه أنه كبيرة بالنسبة الى الآخذ وهل الاهداء حيث حرم كبيرة فيه نظر وقد سموه رشوة وغلولا وشمله قوله فى الحديث هدايا العمال غلول (قوله قال صلى الله عليه وسلم لعنة الله على الراشى والمرتشى الى قوله والحاكم فى رواية أيضا والرائش هو الذى يسعى بينهما) اقول يؤخذ منه ان كلا من قبول الرشوة والسعى فيها من ثالث كبيرة لوجود اللعن على الثلاثة فى هذه الاخبار وهو وجه الدلالة نعم حيث جاز الدفع للراشى كما تقدم وكان الرائش من جهته فلا تحريم عليه كما هو ظاهر ولهذا ذكر بعضهم ان الرائش تابع للراشى فى قصده ان قصد خيرا لم تلحقه اللعنة والا لحقته (قوله استحسان الرجل على أهله) ينبغى وان لم يقع الا بمجرد الاختلاء على نية المحرم وان المراد باهله الزوجة ونحوها كبنته (قوله وهى أن يذهب بشخص الخ) قال شيخنا العلامة الظاهر أن المتكلم فى شخص بما يؤذيه عند ظالم كاف فى تحقق السعاية وان لم يذهب به اليه (وأقول) ان ثبت ان هذا من أفراد السعاية امكن دخوله فى هذا التعريف بجعل الباء للسببية ويكون قوله ليؤذيه بيانا لتلك السببية أى بسبب شخص أو بتقدير مضاف أى بامره وشأنه فلا يقتضى مصاحبته معه وظاهر ان فى معنى قوله فى حقه نحو اشارته اليه كما لو سأل ظالم من فعل هذا فاشار هو اليه وان فى معنى قصد الايذاء مالو لم يقصد ايذاءه اذا علم ان اخبار الظالم يترتب عليه ايذاؤه (قوله فيما ساقه فى الحديث من نار) قال شيخنا العلامة انظر ما حكمته مع قوله فاحمى عليها فى نار جهنم (وأقول) حكمته المبالغة البليغة فان صفائح النار اذا احمى عليها صارت أبلغ ما يكون فى الحرارة (قوله فيكوى بها) قال شيخنا الشهاب عبر بالمضارع اشارة الى ان الكى مستمر بخلاف التصفيح فانه ينقضى انتهى (اقول) او لاستحضار الصورة العجيبة (قوله جنبه الخ) انظر حكمة تخصيص هذه الثلاثة (قوله قال تعالى انه لاييأس من روح الله الا القوم الكافرون) قال شيخنا العلامة يدل على ان اليأس كفر وهو خلاف قول الشارح ان المراد تعداد الكبيرة مع وجود الايمان (واقول) هذا الاستدلال صادر من القوم ولعلهم انما استدلوا بالآية على ان اليأس كبيرة لصرفهم قوله فيها الكافرون عن معناه الحقيقى كحمله على التشبيه بالكفر فى عظم الذنب للادلة الدالة على ان اليأس بالمعنى المراد هنا ليس كفرا حقيقة كخبر من الكبائر الاشراك بالله والاياس من روح الله رواه الدارقطنى لكن صوب وقفه على ابن

مسعود

(وامن المكر) بالاسترسال في المعاصي والاتكال على العفو قال تعالى فلا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون (والظهار) كقول الرجل لزوجته انت على كظهر امي قال تعالى فيه وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا أي حيث شبهوا الزوجة بالام في التحريم (ولحم الخنزير والميتة) أي تناوله لغير ضرورة قال تعالى قل لا أجد فيما أوحى الي محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس (وفطر رمضان) من غير عذر لان صومه من أركان الاسلام ففطره يؤذن بقلة اكتراث مرتكبه بالدين

مسعود فان الظاهر من الاشراك مطلق الكفر بقرينة استقراء استعمال الشارع له ومن العطف المغايرة والحاصل ان هنا مقامين أحدهما ان اليأس بالمعنى المراد هنا ليس بكفر حقيقة وانه لم يرد في الآية الكفر حقيقة لما قام عندهم في ذلك والثاني كون اليأس كبيرة فلم يتكلموا هنا في المقام الاول اتكالا على ما بينوه في محل آخر وتكلموا في المقام الثاني والآية بعد الفراغ من المقام الاول وصرفها عن ظاهرها بنحو حملها على التشبيه او على كفران النعمة دالة عليه لان ما أشبه الكفر في العظم لا يكون الا كبيرة وقد أطلق جماعة ان كفران نعمة المحسن من الكبائر قيل وهو بعيد ويتعين حمله على كفران نعمة الله اذ هو المحسن على الحقيقة ويمكن حمله أيضا على كفران نعمة محسن تجب مراعاته كالزوج انتهى (واقول) يبقى الكلام في المراد بكفر النعمة فانه ان اريد به انكار انعام الله فقد يتوقف في الاقتصار على كونه كبيرة وان اريد به عدم الشكر عليها فان اريد بالشكر اللساني ففي كون تركه كبيرة نظر ينافي من فحوى كلام الفقهاء وان أريد به ترك الطاعات فكونه كبيرة لا يتوقف على كونه كفرانا للنعمة وقد عد بعضهم من الكبائر نسيان النعمة فليتأمل المراد به ويمكن أن يراد بكفر النعمة ونسيانها ترك شكرها مطلقا فلا يوجد شكر عليها لا بالقلب ولا باللسان ولا بالاركان (قوله بالاسترسال في المعاصي) قال شيخنا العلامة ان كان المكر ايقاع النكال بالمعاصي بغتة من غير تقدم انذار فانحصار السبب فيما ذكره الشارح مسلم وان كان ايقاع النكال مطلقا بغتة فلا اذ الامن من المكر حينئذ الجزم بان لا يقع وان كان طائعا وهذا يقتضي حصر الامن في الخاسرين على ما في الآية الكريمة انتهى (واقول) لقائل ان يمنع هذه التفرقة التي ادعاها اذ لا مانع بناء على ان المكر هو ايقاع النكال بالعاصي بغتة من غير تقدم انذار من كون المكر هو الجزم بان لا يقع وان كان طائعا ودعوى ان الثاني يقتضي الحصر المذكور ممنوع اذ الحصر على التقديرين صحيح قطعا فلم اقتضى الثاني دون الاول (فان قلت) ما حكم الامن مع الطاعات (قلت) ان أريد به اعتقاد عدم وقوع عذاب احد على معصية فينبغي ان لا كلام في ان هذا كبيرة بل قد يكون كفرا لما استقر في الشرع انه لا بد من تعذيب بعض العصاة وان أريد به اعتقاد عدم تعذيبه وحده او مع البعض لقوة رجائه فالظاهر ان هذا ليس صغيرة فضلا عن كونه كبيرة أخذا من قولهم ان الافضل للحي استواء خوفه و رجائه او لعدم قدرة القادر فلا يتوقف في كونه كفرا ومن هنا يظهر تقييدهم بالاسترسال في المعاصي فليتأمل (قوله قال تعالى فيه وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا) اقول وجه الدلالة من الآية ان الله تعالى سماه زورا والزور كبيرة ويوافقه ما نقل عن ابن عباس من ان الظهار من الكبائر وسكتوا عن الايلاء ولا يبعد كونه كبيرة ايضا (قوله قال تعالى قل لا اجد فيما أوحي الي محرما الخ) اقول قضية هذا الاستدلال كون الدم كبيرة ايضا وليتأمل وجه الدلالة من الآية فان التحريم اعم من الكبيرة وقد يستدل بآية حرمت عليكم الميتة اذ قوله فيها ذلكم فسق راجع للجميع على القاعدة الاصولية وكون الشيء فسقا بالمعنى الشرعي يقتضي انه كبيرة (قوله لان صومه من اركان الاسلام ففطره يؤذن بقلة اكتراث مرتكبه بالدين) فيه امران * الاول قال شيخنا العلامة فيه تلويح بان الفطر كبيرة على التعريف الذي اختاره المصنف

(والغلول) وهو الخيانة من الغنيمة كما قال أبو عبيد قال تعالى ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة (والمحاربة) وهى قطع الطريق على المارين باخافتهم قال تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون الآية (والسحر والربا) بالموحدة لانه صلى الله عليه وسلم عدهما من السبع الموبقات فى الحديث السابق (وادمان الصغيرة) أى المواظبة عليها من نوع او أنواع وليست الكبائر منحصرة فيما عدده كما أشار اليه بالكاف فى أولها وما ورد فى حديث الصحيحين الكبائر الاشراك بالله والسحر وعقوق الوالدين وقتل النفس زاد البخارى واليمين الغموس ومسلم بدلها وقول الزور وحديثهما اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر وقتل النفس التى حرم الله الا بالحق وأكل مال اليتيم وأكل الربا والتولى يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات محمول على بيان المحتاج اليه منها وقت ذكره وقد قال ابن عباس هى الى السبعين أقرب وسعيد بن جبير هى الى السبعمائة أقرب يعنى باعتبار أصناف أنواعها *(مسئلة * الاخبار عن) شئ (عام) للناس (لا ترافع فيه) الى الحكام (الرواية وخلافه) وهو الاخبار عن خاص ببعض الناس يمكن الترافع فيه الى الحكام (الشهادة)

دون الاولين انتهى (واقول) يمكن الاستدلال بما فى حديث رواه ابنا خزيمة وحبان فى صحيحيهما ثم انطلق بى فاذا أنا بقوم معلقين بعراقيبهم مشققة أشداقهم دما قال قلت من هؤلاء قال الذين يفطرون قبل تحلة صومهم الحديث أى قبل تحقق دخول وقته وهذا يتضمن الوعيد عليه * والثانى ان التقييد برمضان يخرج غيره من الصوم الواجب كالنذر والكفارة وينبغى أن يكون كصوم رمضان والحديث المذكور يشمله وان لم يشمله دليل الشارح ثم رأيت بعضهم قال وظاهر ان مثل ذلك أى ترك صوم يوم من رمضان والافطار فيه بغير عذر ترك صوم واجب مضيق من نذر أو كفارة فيكون كبيرة كالافطار منه بغير عذر اه والمتجه تخصيص تقييده بالمضيق بصورة الترك دون صورة الافطار بغير عذر وهل كالواجب التطوع بناء على وجوبه بالشروع فيه نظر ولا يبعد انه كالواجب لانه بعد الشروع صار واجبا (قوله قال تعالى ومن يغلل يأت بما غل يوم القيامة) أقول وجه الدلالة ان معنى يأت بما غل انه يأتى بالذى غله يحمله على عنقه أو يأتى بما احتمله من وباله واثمه كما قاله المفسرون وعلى كل فلا فائدة فى الاخبار بذلك الا الاشارة الى انه يعذب عليه ففيه وعيد ويقويه ثم توفى كل نفس ما كسبت (قوله باخافتهم) ظاهره ان مجرد الاخافة كبيرة وان لم يحصل أخذ مال ولا قتل وهو مقتضى الآية الكريمة فانه تعالى توعدفيها بالعذاب العظيم فى الآخرة مع ان من أقسام المحاربة فيها مجرد الاخافة كما صرح به تفسير ابن عباس رضى الله تعالى عنه (قوله والسحر) أقول هو ظاهر فى نفسه وصرح به كالجلال البلقينى بان كلا من تعليمه وتعلمه وطلب عمله كبيرة أيضا والكلام فى سحر لا كفر فيه بان لم يقترن بكفر والا فهو كفر وقد يقال لا حاجة لهذا فان السحر فى نفسه ليس بكفر والكفر ما اقترن به (قوله والربا) أقول مقتضى كونه فى الشرع اسما للعقد المخصوص ان مجرد ذلك العقد كبيرة (قوله وادمان الصغيرة أى المواظبة عليها من نوع أو أنواع) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب فى قوله أى المواظبة عليها الخ ما نصه يفهم ان الآتى بواحدة من كل نوع لا يكون مدمنا اه (وأقول) ما قاله ممنوع لان الاتيان بواحدة من كل نوع يصدق عليها صدقا ظاهرا المواظبة عليها من أنواع فمن أين هذا الافهام * الثانى ان صريح كلامه ان ادمان الصغيرة كبيرة والذى فى الفروع انه مسقط للعدالة بشرط أن لا تغلب طاعاته معاصيه قال البلقينى والرجوع فى الغلبة الى العرف فانه لا يمكن أن يراد مدة العمر فالمستقبل لا يدخل فى ذلك وكذلك ما ذهب بالتوبة وغيرها ولهذا قال الشافعى فى المختصر ليس من الناس أحد نعلمه الا أن يكون قليلا يمحض الطاعة والمروأة فاذا كان الاغلب على الرجل الاظهر من أمره الطاعة والمروأة قبلت شهادته واذا كان الاغلب الاظهر من أمره المعصية وخلاف المروأة ردت شهادته قال البلقينى واتفق الاصحاب على ان المراد الصغائر فان الكبيرة بمجردها تخرج عن العدالة وان كان الاغلب الطاعة اه (قوله يعنى باعتبار أصناف أنواعها) قال شيخنا الشهاب أى وأما ابن عباس فاعتبر الانواع نفسها فلا مخالفة اه *(مسئلة الاخبار عن عام الخ)* (قوله وخلافه وهو الاخبار عن خاص ببعض الناس يمكن الترافع فيه الى الحكام الشهادة) أقول يرد عليه أمران صرح الكمال بايراد أحدهما وأشار الى ايراد الآخر * الاول انه غير مانع لتناوله الدعوى والاقرار * والثانى انه غير جامع لعدم تناوله ما لو كان المشهود به عاما كالوقف على المسلمين أى أو

على

على الخلق بناء على صحته بل وعلى بطلانه اذ الترافع يكون للابطال كما يكون للاثبات والثانى وارد على الشارح دون المصنف لان الخلاف فى عبارته شامل للعام الذى يمكن فيه الترافع كهذين المثالين ويمكن الجواب عن الامر الاول بانّ هذا تعريف بالاعمّ وقد أجازه الاقدمون وبانّ الغرض تمييز الشهادة عن الرواية وهو حاصل بما ذكر لا عن غيرها مطلقا فلا يتوجه انه لا يميزها عن الدعوى والاقرار اذ الواجب فى التعريف تمييزه المعرف عما قصد تمييزه عنه لا عن جميع ما عداه مطلقا كما صرحوا بنظير ذلك فى غير موضع وعن الثانى بانّ العام المشهود به كالوقف على المسلمين أو جميع الخلق فيه جهتان جهة عموم وهو عدم اختصاص أحد به من المسلمين أو الخلق مثلا وجهة خصوص كاستيلاء زيد عليه بغير حق ومنع المستحقين عنه وهو باعتبار الجهة الاولى يكون الاخبار عنه رواية ولا يتأتى الترافع فيه الى الحكام اذ مجرد الدعوى بان هذا لجميع المسلمين لا التفات اليها ولا معنى لها فان أضاف الى ذلك أنى استحق منه وهذا يمنعنى مثلا رجعت الدعوى والنزاع الى الخصوص وباعتبار الجهة الثانية يكون الاخبار عنه شهادة ويتأتى الترافع فيه فالشهادة والترافع لا يتعلقان الا بالخصوص ولو فى الجملة فمن ثم قصر الشارح الخلاف فى عبارة المصنف على الخصوص وادعى انّ نفى الترافع فى العام لبيان الواقع كما سيأتى وقد يقال بل يمكن الترافع فى العام فان من منع من تناول الوقف المذكور ساغ له رفع الامر الى الحاكم والدعوى بانّ هذا وقف على عموم المسلمين أو عموم الخلق وأنا منهم فاستحق وهذا يمنعنى حقى منه فليتأمل (قوله وخرج بامكان الترافع الاخبار عن خواص النبى صلى الله عليه وسلم) أقول يظهر ان الخارج بامكان الترافع لا ينحصر فى خواص النبى صلى الله عليه وسلم فان الاخبار عن زيد بانه فعل كذا أو بان حاله كذا رواية مع انه اخبار عن خاص لا يمكن فيه الترافع وليس من خواص النبى صلى الله عليه وسلم ويجاب بانه ليس فى عبارته تصريح بحصر الخارج فى خواص النبى صلى الله عليه وسلم فيمكن حمله على التمثيل (قوله فينبغى ان يزاد فى الاول غالبا) قال شيخنا الشهاب (قلت) ولو زيد ذلك لك ان تمنع صدق التعريف على هذا الفرد حينئذ أيضا فليتأمل اه (وأقول) وجه هذا الاعتراض هو البناء على ان حاصل التعريف مع هذا القيد هو اعتبار العموم فى الغالب فلا يصدق حينئذ الا على ما ثبت عمومه فى الغالب والخواص ليست كذلك اذ لا عموم لها مطلقا بل هى أبدا خاصة والجواب منع ان هذا حاصل التعريف مع هذا القيد بل حاصله اعتبار العموم فى نوع الاخبار غالبا فكأنه قال الاخبار الذى يكون باعتبار نوعه عاما غالبا وهذا صادق على الخواص لانها عامة غالبا بحسب نوعها فتأمله فان فيه دقة وقد قرر غير واحد هذا المعنى فى تقييد كون الحمد ثناء باللسان بقولنا غالبا لادخال ما لا يكون باللسان (قوله ونفى الترافع فيه لبيان الواقع) أقول فيه بحث أخذا مما سبق من ان المشهود به قد يكون عاما يمكن الترافع فيه الى الحكام اذ مقتضى هذا كون نفى الترافع للاحتراز دون بيان الواقع وقد سبق بيان الجواب عن ذلك بما فيه (قوله وما فى المروى الخ) قال شيخنا العلامة أى المروى من الله تعالى ورسوله يرجع الى الخبر أى الكلام الذى لنسبته خارج حتى يكون الخطاب به اخبارا أى القاء للكلام الخبرى فيدخل فى حد الرواية فان قيل يلزم ان يكون الامر والنهى وغيرهما فى النصوص أخبارا لا انشاآت قلت

وخرج بامكان الترافع الاخبار عن خواص النبى صلى الله عليه وسلم فينبغى ان يزاد فى الاول غالبا حتى لا يخرج منه الخواص ونفى الترافع فيه لبيان الواقع وما فى المروى من أمر ونهى ونحوهما

هي انشاآت وضعا استعملت في النصوص أخبارا لان لها خارجيا هو الحكم النفسي الازلي
القائم بذات الله تعالى وان استعملت في غير النصوص على وضعها فتكون انشاآت لان
الطلب الذي هو مدلولها انما وجد في الخارج بها وان وجد في الذهن أي نفس المتكلم قبلها اهـ
(وأقول) فيه أمور * أحدها ان تقييده المروي بقوله من الله تعالى ورسوله ممنوع بل لا وجه له
لان الرواية المراد تعريفها بما ذكر أعم من الرواية عن الله ورسوله قطعا * ثانيها ان قوله فانها
هي انشاآت وضعا الخ صريح في ان أوامر الشارع ونواهيه مستعملة في المعنى الخبري الذي
بينه الشارح حتى يكون نحو قوله تعالى أقيموا الصلاة مستعملا في معنى الصلاة واجبة وقوله
لا تقربوا الزنا مستعملا في معنى قولنا الزنا حرام وان هذا هو مراد الشارح من هذا الكلام
وكلاهما ممنوع منعا لا خفاء معه مخالف لظاهر كلامهم وكلام الشارح أو صريحهما بل
الظاهر ان ما ذكر من نحو الاوامر والنواهي مستعملة في المعنى الانشائي وهو المطابق لصنيعهم
الا ترى انهم يستدلون على نحو وجوب الصلاة بنحو قوله تعالى أقيموا الصلاة فيقولون لان
أقيموا أمر والامر للوجوب حقيقة وهذا صريح في حمله على المعنى الانشائي اذ لو كان مستعملا
في المعنى الخبري الذي هو مجاز فيه لما صح قولهم انه للوجوب حقيقة لان الوجوب حقيقة ليس
معناه المستعمل هو فيه على هذا التقدير وكونه معناه بحسب الاصل وان لم يكن الآن مستعملا
فيه لا يصح الاستناد اليه في الاستدلال لانه غير مراد منه على هذا التقدير فالوجه بل الصواب
انها مستعملة في معانيها الانشائية كما يصرح به كلامهم عند أدنى تأمل بانصاف والظاهر أيضا
ان الشارح انما أراد ان ذلك المعنى الخبري لازم لمعناها الذي هو المعنى الانشائي فلم تستعمل الا في
المعنى الانشائي وهو المتبادر من قوله يرجع الى الخبر دون معناه الخبري مثلا ويؤيد ذلك موافقته
لهم في صنيعهم المشار اليه وحمل كلامه على ذلك كاف في دفع السؤال المقدر الذي قصد جوابه
بهذا الكلام وهو ان هذه الامور انشاآت فكيف وقعت متعلقا للاخبار بكسر الهمزة كما
اقتضاه قول المصنف الاخبار عن شئ عام ومتعلق الاخبار لا يكون الا خبرا لان الاخبار هو ذكر
الخبر ووجه الدفع حينئذ على ما قلنا انها وقعت متعلقا للاخبار لاستلزامها معنى خبريا فهي خبر
باعتبار ذلك المعنى اللازم وان كانت انشاء باعتبار نفس معناها المستعملة هي فيه وأما استدلاله
على انها استعملت في النصوص اخبارا بقوله لان لها خارجيا هو الحكم النفسي الازلي القائم
بذات الله تعالى فهو مما لا يجدي به شيأ وذلك لان مجرد هذا لا يكفي في كونها اخبارا فان الفرق بين
الانشاء والخبر ليس هو ان للخبر خارجيا بخلاف الانشاء كما توهمه الشيخ بل كلاهما له خارجي كما
نصوا عليه وانما الفرق بينهما بوجوه بينوها في محلها ونقلنا بعضها في الكلام في الاخبار السابق
أوائل كتاب السنة منها انه في الخبر تقصد مطابقة الخارجي وفي الانشاء لا تقصد مطابقته مع
تحقق الخارجي فيه وتحقق المطابقة فالفرق بينهما بقصد المطابقة وعدم قصدها ومجرد تحقق
الخارجي لا يدل على الخبرية * ثالثها ان فرقه بين النصوص وغيرها وان تلك الامور مستعملة
اخبارات في النصوص وانشاآت في غيرها مع ثبوت الخارجي لتلك الامور وان لم تقصد بها
مطابقته سواء كانت في النصوص او في غيرها مما لا وجه له ولا سند عليه * رابعها قوله وان وجد
في الذهن أي نفس المتكلم قبلها يدل على ان وجود الطلب في الخارج غير وجوده في نفس المتكلم

يرجع الى الخبر بتأويل فتأويل أقيموا الصلاة ولا تقربوا الزنا مثلا الصلاة واجبة والزنا حرام وعلى هذا القياس (وأشهد انشاء تضمن الاخبار) بالمشهود به (لا محض اخبار أو انشاء على المختار) ○

ويرد عليه انه ان أراد بالخارج ما رادف الاعيان لم يصح اذ الطلب لا يتصور ان يكون فى الاعيان وان أراد به الواقع ونفس الامر فوجوده فى نفس المتكلم وقيامه بها هو وجوده فى الواقع وفى نفس الامر وقد قدمنا فى مبحث الكلام فى الاخبار المشار اليه ما يوضح معنى الخبر والانشاء فراجعه وقال شيخنا الشهاب قوله وما فى المروى الخ لا حاجة اليه لان الرواية قول الراوى قال كذا وأما المروى وما فيه فليس مما نحن فيه اه (وأقول) جواب ذلك ان المصنف وصف المخبر عنه بالعموم للناس والعموم ليس الا وصف الامر والنهى ونحوهما فيرد الاشكال ولا يندفع الا بما قاله الشارح وأما المخبر عنه الذى تضمنه قول الراوى قال أى النبى مثلا كذا أعنى صدور قول كذا عن النبى مثلا فلا عموم فيه الا باعتبار كذا الذى هو الامر والنهى مثلا فان أريد بالشئ المخبر عنه الصدور المذكور فلا عموم فيه فلا يطابق كلام المصنف أو نفس كذا رجع الى ما قاله الشارح فتأمله ومن هنا يظهر النظر فى ترجيح الكمال جواب القاضى الذى نقله على جواب الشارح بالنسبة الى عبارة المصنف فتأمل ذلك نعم يلزم من ذلك كون الرواية عند المصنف هى الاخبار بمعنى المروى وفيه بعد ومخالفة للمتبادر من أنها حكاية المروى عنه فليتأمل (قوله يرجع الى الخبر بتأويل) قال شيخنا الشهاب قد يقال وسائر الانشاآت من غير الشارع أيضا ترجع الى الخبر بتأويل فقول الشخص اضرب فلانا مثلا ينحل الى فلان ضربه مطلوب ونحو ذلك وقد يجاب بان اللفظى مثلا اذا صدر من الشارع دل على طلب نفسى قائم بالبارى سبحانه وحينئذ فالذى انحل اليه له خارج يطابقه وأمر المخلوق وان دل على طلب فهو قائم بنفسه لا فى الخارج أى فينحل هذا الى اخبار عما فى النفس وذا الى اخبار عما فى الخارج اه (وأقول) جميع ما ذكره لا منشأ له الا الوهم الفاحش اما قوله قد يقال وسائر الانشاآت من غير الشارع ترجع الى الخبر بتأويل فلا موقع له فى هذا المقام ومن منع انها ترجع اليه بتأويل وكأنه توهم ان مراد الشارح بقوله وما فى المروى الخ ان الرجوع الى الخبر بتأويل خاص بالمرويات عن الشارع أو ان المرويات عن الشارع مستعملة فى المعنى الخبرى دون الانشاآت الصادرة عن غيره ومعلوم ان الشارح برىء من ذلك وانما خص المرويات بالذكر لدفع النقض بها على حد الرواية كما تبين فان أراد أن الشارح كالمصنف يمنع ان الاخبار عنها رواية فيرد عليهما أنه ينطبق عليها حد الرواية بهذا المعنى فلا يكون مانعا فهو وهم صرف فانهما لم يمنعا ذلك حيث تحقق المذكور فانهما لم يخصا الرواية بما يتعلق بالشارع كما لا يخفى على متأمل وأما قوله وقد يجاب الخ ففيه نظر من وجهين * الاول انه جعل نحو أمر الشارع خبرا ونحو أمر غيره انشاء وهذا لا وجه له وهو مبنى على توهمه السابق * والثانى أنه فرق بينهما بان الاول دل على طلب نفسى قائم بالبارى فله خارج يطابقه والثانى دل على طلب قائم بنفس المخلوق لا فى الخارج فلم يكن خبرا وفساد هذا لا يخفى لانه ان أراد بالخارج ما رادف الاعيان فالطلب الذى دل عليه أمر الشارع ليس فى الاعيان قطعا وان أراد به الواقع ونفس الامر فكل من الطلب فى أمر الشارع وفى أمر غيره متحقق فى الواقع ونفس الامر وقيام الطلب فى أمر غيره بنفسه لا ينافى كونه خارجيا كما هو ظاهر اذ ليس المراد بالخارجى فى هذا المقام الا ما له تحقق مع قطع النظر عن دلالة الكلام وما يفهم منه كما حقق فى محله وقد تعرضناله فيما سبق فى أوائل هذا الكتاب أعنى

هو ناظر الى اللفظ لوجود مضمونه فى الخارج به والى متعلقه والثانى الى المتعلق فقط والثالث الى اللفظ فقط وهو التحقيق فلم تتوارد الثلاثة على محل واحد ولا منافاة بين كون أشهد انشاء وكون معنى الشهادة اخبارا لانه صيغة مؤدية لذلك المعنى بمتعلقه (وصيغ العقود كبعت) واشتريت وزوجت وتزوجت (انشاء) لوجود مضمونها فى الخارج بها (خلافا لابى حنيفة) فى قوله انها اخبار على أصلها بان يقدر وجود مضمونها فى الخارج قبل التلفظ بها (قال القاضى أبو بكر الباقلانى يثبت الجرح والتعديل بواحد) فى الرواية والشهادة نظرا الى أن ذلك خبر (وقيل فى الرواية فقط) أى بخلاف الشهادة رعاية للتناسب فيهما فان الواحد يقبل فى الرواية دون الشهادة (وقيل لا فيهما) نظرا الى أن ذلك شهادة فلا بد فيها من العدد (وقال القاضى) أيضا (يكفى الاطلاق فيهما) أى فى الجرح والتعديل فلا يحتاج الى ذكر سببهما فى الرواية والشهادة اكتفاء بعلم الجارح والمعدل به (وقيل يذكر سببهما) ولا يكفى اطلاقهما لاحتمال

كتاب السنة بل كل من الطلب فى أمر الشارع والطلب فى أمر غيره قائم بالنفس ومع ذلك هو خارجى بالمعنى المراد فى هذا المقام لانه متحقق مع قطع النظر عن دلالة الكلام وما يفهم منه كما تقرر فتدبر (قوله هو ناظر الى اللفظ لوجود مضمونه) أى مضمون اللفظ وهو الاخبار الخاص وهو المعبر عنه بمعنى الشهادة فى قوله الآتى وكون معنى الشهادة أخبارا وقوله والى متعلقه أى متعلق اللفظ كقوله بان لفلان على فلان كذا ووجه النظر الى ذلك ان معنى اللفظ انشائى لانه الاخبار المخصوص الذى لا يوجد الا باللفظ ومعنى متعلق اللفظ خبرى لانه معنى يتحقق قبل اللفظ تقصد حكايته باللفظ فلذا كان أشهد انشاء تضمن الاخبار وقوله مؤدية لذلك المعنى أى الذى هو الاخبار المخصوص وهو المعبر عنه فيما تقدم بالمضمون وقوله بمتعلقه أى متعلق ذلك المعنى الذى هو الاخبار المخصوص وذلك المتعلق هو المخبر به (قوله ولا منافاة بين كون أشهد انشاء الخ) قال شيخنا العلامة هذا التوجيه مبنى على ان الشهادة هو لفظ اشهد فيتنافى الحكم عليه بأنه انشاء وتعريفه بما مر من انه اخبار عن خاص يمكن فيه الترافع لاجتماع الانشاء والاخبار فيه وتقرير الدفع انه مؤد أى موجد فى الخارج لمعناه وهو الاخبار مع متعلقه أو ملتبسا بمتعلقه وهو المشهود به الخ (وأقول) مازعمه من بناء التوجيه على ماذكر فيه بعد لبعد كون الشهادة لفظ اشهد مع تعريفها آنفا بالاخبار ولا ضرورة الى بنائه على ذلك لجواز أن يكون حاصل السؤال ان لفظ أشهد انشاء مع انه صيغة شهادة والشهادة اخبار فيكون معناه الاخبار وكونه انشاء ينافى كون معناه الاخبار لان الانشاء والاخبار متنافيان وتقرير الدفع ماذكره شيخنا فتأمل ثم اعلم ان من الواضح للمتأمل أن قول القائل أشهد بكذا معناه ثلاثة أمور الاخبار وتعلق ذلك الاخبار بمعنى مدخول الباء ومعنى مدخول الباء وان الاول وحده معنى أشهد وحده وان الاول مقيدا بالثانى يعنى أشهد باعتبار تعلقه بما بعده وان الثالث معنى مدخول الباء وان مجموع المعانى الثلاثة معنى مجموع الالفاظ والظاهر ان الاخبار الذى هو معنى الشهادة هو مجموع الامرين الاولين واما الثالث فخارج عنه على حد ان العمى عدم البصر حيث كان العمى هو العدم مع الاضافة الى البصر والبصر خارج عنه فقول الشارح وكون معنى الشهادة اخبارا أى عن خاص وذلك الاخبار عن خاص هو الاخبار باعتبار تعلقه بمعنى مدخول الباء وقوله مؤدية لذلك المعنى أى الاخبار المقيد بذلك التعلق وقوله بمتعلقه أى وهو مدخول الباء الخارج عن ذلك الاخبار الخاص الذى هو معنى الشهادة واذا عرفت ذلك عرفت ما فى كلام شيخنا ومنه منع قوله وان الاخبار المخصوص ليس معنى اشهد بل هو معناه باعتبار تعلقه بما بعده فان أراد ليس معناه وحده لم يكن واردا ومنع قوله وانما الاخبار المخصوص معنى لفظ المشهود به بل هو معنى اشهد باعتبار تعلقه كما ذكر ومنع قوله فقد تبين أن الشهادة الخ بل هى الاخبار المخصوص الذى هو معنى الصيغة كأشهد باعتبار تعلقه بما بعده وقوله وذلك غير لفظ اشهد مبنى على ما بنى عليه توجيه الشارح وقد علم منعه وان الشارح لم يجعلها لفظ اشهد حتى يتوجه عليه ذلك فتأمل (قوله يثبت الجرح) قال شيخنا الشهاب أى الجرحة قال وقوله والتعديل الاولى العدالة اهـ (وأقول) يمكن الاستغناء عن ذلك بجعلهما مصدرى المجهول فمعناهما كونه مجروحا وكونه معدلا و بجعلهما على حذف المضاف أى فائدة

الجرح والتعديل (قوله وعكس الشافعي) أقول هذا المنقول عن الشافعي رضي الله عنه مما أشكل على لان حاصله اشتراط التفصيل في الجرح للاختلاف في سببه دون التعديل مع انه يلزم من الاختلاف في سبب الجرح الاختلاف في سبب التعديل لان من يجعل شيأ جارحا يجعل انتفاءه شرطا في العدالة ومن لا يجعله جارحا لا يجعل انتفاءه شرطا فيها فمن لم ينتف عنه ذلك الشئ غير عدل عند من يجعله جارحا وعدل عند من لا يجعله جارحا فكان الاختلاف في سبب الجرح مقتضيا للاختلاف في سبب العدالة وقد ذكر ابن الحاجب الفرق على وجه آخر وهو انه لو اكتفى بالاطلاق في الجرح لادى الى تقليد المجتهد وهو باطل لما سيأتي في محله بيان الملازمة ان الاختلاف واقع في سبب الجرح فالمجتهد اذا اكتفى بقول الجارح انه مجروح ولم يعرف ماهو سبب الجرح عند الجارح مع جواز ان يكون ماهو عند الجارح سببا ليس سببا عند المجتهد لزم تقليد الجارح في ذلك وهذا بخلاف أسباب التعديل فانها لكثرتها لا تنضبط فلا يمكن ذكرها فلهذا اكتفى فيه بالاطلاق فليتأمل (قوله وقول الامامين يكفي اطلاقهما للعالم هو رأى القاضي اذ لا تعديل وجرح الا من العالم) قال الكوراني ذهب امام الحرمين والرازي الى ان الاطلاق في الجرح والتعديل كاف ان كان المطلق عالما باسباب العدالة والجرح ورده المصنف بانهما لم يزيدا على قول القاضي اذ لا جرح ولا تعديل الا من العالم والحق ان قولهما اخص من قول القاضي قال في البرهان والذي أراه ان العدل ان كان اماما موصوفا في الصناعة لا يليق به الاطلاق الا عند الثقة الظاهرة فمطلق ذلك منه كاف فانا نعلم ان اطلاقه عن بحث واستفراغ وسع في النظر وأما من لم يكن من أهل هذا الشان وان كان عدلا رضى اذا لم يحط بعلل الروايات فلابد من البوح بالاسباب وأين هذا من قول القاضي الاطلاق من العدل كاف مع ان نقل الامام في البرهان عن القاضي انما هو في الجرح وحده اه (وأقول) لا يخفى عليك ما فيه اما أولا فغرض المصنف الاعتراض على من جمع بين قولي القاضي والامامين مع نقله قولهما على الوجه الذي نقله المصنف ولا خفاء في توجه الاعتراض حينئذ واما ثانيا فاحتجاجه على ان قولهما أخص بعبارة البرهان غير سديد اذ بتقدير دلالتها على ذلك انما تفيد أخصية قول امام الحرمين لا قول الامام الرازي أيضا كما لا يخفى والقياس في الاقوال غير صحيح كما هو معلوم واما ثالثا فالظاهر ان الائمة فهموا بقرائن ان امام الحرمين اراد بهذه العبارة ما ذكر عنه ولهذا جزموا بنسبة ذلك اليه والمصنف وافقهم على فهم ذلك وحينئذ يتوجه اعتراضه على الجمع بين القولين ويمكن ان يكون من تلك القرائن على ارادة الامام ما ذكر الاقتصار في مقابلة ما ذكره أولا من قوله الا عند الثقة الظاهرة الخ على قوله وأما من لم يكن من أهل هذا الشان وان كان عدلا رضى اذا لم يحط بعلل الروايات فلابد عن البوح بالاسباب فانه ظاهر في ان سبب وجوب البوح مجرد عدم الاحاطة اى العلم بعلل الروايات أو فهموا انه لا جرح ولا تعديل عند القاضي الا من العالم على الوجه الذي فصله امام الحرمين فلذا توجه اعتراض المصنف فتأمل (قوله وكذا عمل العالم في الاصح) قال السيوطي وهذا ما صححه في جمع الجوامع والمصحح في كتب الحديث خلافه انه ليس تعديلا للراوي ولا تصحيحا للمروي وبه جزم النووي في التقريب تبعا لابن الصلاح اه (قوله والعمل بروايته يجوز ان يكون احتياطا) قضيته انه لو كان الاحتياط

ان يجرح بما ليس بجارح وان يبادر الى التعديل عملا بالظاهر (وقيل) يذكر (سبب التعديل فقط) أي دون سبب الجرح لان مطلق الجرح يبطل الثقة ومطلق التعديل لا يحصلها لجواز الاعتماد فيه على الظاهر (وعكس الشافعي) رضي الله عنه فقال يذكر سبب الجرح للاختلاف فيه دون سبب التعديل (وهو) أي عكس الشافعي (المختار في الشهادة واما الرواية فيكفي الاطلاق فيها) للجرح كالتعديل (اذا عرف مذهب الجارح) من انه لا يجرح الا بقادح ولا يكتفى بمثل ذلك في الشهادة لتعلق الحق فيها بالمشهود له (وقول الامامين) أي امام الحرمين والامام الرازي (يكفي اطلاقهما) أي الجرح والتعديل (للعالم) بسببهما أي منه ولا يكفي من غيره (هو رأى القاضي) المتقدم (اذ لا تعديل (ولا) جرح الا من العالم) بسببهما فلا يقال انه غيره وان ذكره معه ابن الحاجب وغيره (والجرح مقدم) عند التعارض على التعديل (ان كان عدد الجارح أكثر من) عدد (المعدل اجماعا وكذا ان تساويا) أي عدد الجارح

في ترك العمل كالوبدل المروى على جواز أخذ مال انسان كان عمل العالم به تعديلا قطعا وليس بعيدا (قوله وقيل لا لجواز ان يترك عادته) قال السيوطي وعليه أهل الحديث اه وقضية التعليل انه لو صدر منه مايدل على انه لم يترك عادته كان تعديلا اتفاقا وهو وجيه (قوله كنكاح المتعة) قال شيخنا الشهاب كأنه بالنظر الى فرض ذلك في العصر الاول والافالاجماع الآن منعقد على التحريم اه (قوله لجواز ان يعتقد اباحة ذلك) قال شيخنا الشهاب قضيته انه لو شرب من النبيذ قدر الايسكر وهو يعتقد التحريم وحد زالت عدالته وفيه نظر فقد مر ان شرب مثل ذلك صغيرة اه (وأقول) قد حقق الكمال وغيره فيما مر انه بشرب ماذكر يحد وترد شهادته ونقله عن كلام الشيخين قال وهو يتضمن ان قبول الشهادة المقتضى لعد ماذكر صغيرة مقيد بكون الشارب معتقد الحل وان معتقد التحريم كالشافعي مردود الشهادة على المذهب وذلك يقتضى انه في حقه كبيرة وعليه فاطلاق الشارح انه صغيرة منتقد اه ويجاب عن الشارح بان كلامه هنا يرشد الى تقييد ماهنالك فلا اعتراض على الشارح هنالك لان ذلك الاطلاق مقيد بما أفهمه كلامه هنا ولا هنا لصحة ما أفهمه كلامه هنا من سقوط شهادة العالم بالتحريم كما تبين فاندفع نظر شيخنا الا انه استند فيه الى ظاهر كلام الشارح هنالك وقد تبين انه غير مراد على انه يحتمل حمل ماهنا على التكرر بشرطه واعلم انه قد يستشكل ماتقدم عن الكمال من ان شرب مالا يسكر صغيرة في حق معتقد الحل اذ لاحرمة في حق معتقد الحل مطلقا وجوابه يعلم من كلام الكمال هنالك وحاصله انه صغيرة حكما لاحقيقة فراجعه (قوله ولا التدليس) قال شيخنا الشهاب هو معطوف على ترك العمل فالتقدير وليس من الجرح لشخص التدليس الخ وفيه نظر اذ المراد بالجرح فيما مر المصدر وانما يصدق على التدليس المذكور اذا كان بمعنى المجروح به فلعله استعمله في حقيقته ومجازه معا اه (وأقول) اما أولا فكلام المصنف لا يقتضي صدق الجرح على التدليس حتى يقال وانما يصدق الخ لانه سلب أحدهما عن الآخر اذ تقديره ليس التدليس من الجرح والسلب لا يقتضي الصدق فانه يصح ليس زيد حمارا مع استحالة الصدق قطعا واما ثانيا فيجوز أن يكون قول المصنف وليس من الجرح كذا مجموله على معنى ليس من أسباب الجرح والسبب يمكن ان يصدق على نفس التدليس واما ثالثا فيجوز أن يكون الجرح مصدر المجهول وكذا الترك والتدليس وحينئذ يصدق على كل منهما اصطلاحا لانه في الاصطلاح عبارة عن ذلك وأمثاله فليتأمل واعلم ان الكلام في ان التدليس المذكور لا يوجب الجرح واما قبول الخبر المدلس ففيه تفصيل في محله (قوله بتسمية غير مشهورة) هذا يسمى تدليس الشيوخ ومنه كما هو ظاهر ماذكره بقوله ولا باعطاء شخص اسم آخر الخ وأما قوله ولا بايهام اللقى والرحلة فهو من تدليس الاسناد وسنذكر آخر اتدليس المتون وأقسام التدليس مبسوطة في محالها من علوم الحديث (قوله ولا باعطاء شخص اسم آخر تشبيها كقولنا أبو عبد الله الحافظ يعني الذهبي تشبيها بالبيهقي يعني الحاكم) قال الكوراني في شرح هذا الكلام مانصه وكذلك التدليس باعطاء شخص اسم الآخر من أجل التشبيه كما اذا قلت حدثنا أبو عبد الله وأردت الذهبي كما يقول البيهقي حدثنا أبو عبد الله الحافظ يريد به الحاكم لان هذا في الحقيقة استعارة كقولك

وعدد المعدل (او كان الجارح أقل) عددا من المعدل لاطلاع الجارح على مالم يطلع عليه المعدل (وقال ابن شعبان) من المالكية (يطلب الترجيح) في القسمين كما هو حاصل في الاول بكثرة عدد الجارح وعلى وزانه قال بعضهم ان التعديل في الثالث مقدم (ومن التعديل) لشخص (حكم مشترط العدالة) في الشاهد (بالشهادة) من ذلك الشخص اذ لو لم يكن عدلا عنده لما حكم بشهادته (وكذا عمل العالم) المشترط للعدالة في الراوي برواية شخص تعديل له (في الاصح) والا لما عمل بروايته وقيل ليس تعديلا له والعمل بروايته يجوز ان يكون احتياطا (ورواية من لا يروي الا للعدل) أي عنه بان صرح بذلك أو عرف من عادته عن شخص تعديل له كما لو قال هو عدل وقيل لا لجواز ان يترك عادته (وليس من الجرح) لشخص (ترك العمل بمرويه و) ترك (الحكم بمشهوده) لجواز أن يكون الترك لعارض (ولا الحد (له) في شهادة الزنا) بان لم يكمل نصابها لانه لانتفاء النصاب (و) لا في (نحو شرب النبيذ) من المسائل الاجتهادية المختلف فيها كنكاح المتعة

رأيت اليوم حاتما وأردت به جواد القرط شهرة حاتم بالجود ثم عبارة المصنف غير سديدة لان التشبيه انما هو لشيخه بالحاكم الذى هو شيخ البيهقى لا لنفسه بالبيهقى اذ لا فائدة فى ذلك وقوله تشبيها بالبيهقى يعنى الحاكم صريح فى ذلك اه (وأقول) الحصر فى قوله لان التشبيه انما هو لشيخه الخ ممنوع بل يجوز أن يشبه نفسه فى الرواية عن الذهبى بالبيهقى فى الرواية عن الحاكم على وجه يستتبع تشبيه الذهبى بالحاكم فيكون من فوائد هذا التشبيه تسمية الذهبى بأبى عبد الله فاندفع قوله لا لنفسه بالبيهقى اذ لا فائدة فى ذلك وحينئذ يندفع قوله عبارة المصنف غير سديدة * مسئلة * (قوله أى الشخص الذى يسمى صحابيا) فيه أمران * الاول انه فسره بذلك ليظهر تناوله للانثى اذ يسبق الى الفهم من لفظ الصحابى اختصاصه بالذكر خصوصا وقد جرت عادتهم بالتعبير عن الانثى بالصحابية بتاء التأنيث فأشار بهذا التفسير الى أنه ليس المراد المعنى الوصفى النسبى كما هو أصله بل المعنى الاسمى العارض له وهو الشخص المذكور والشخص يشمل الذكر والانثى * الثانى قال شيخنا العلامة فيه ان التعريف حينئذ للاشخاص الجزئيات المعينة وانما تعرف الماهية أى الحقيقة الكلية انتهى وقال شيخنا الشهاب ان التعريف ان كان لمفهوم الشخص المذكور فيمنع صدقه على كل افراد الصحابة وان كان لماصدقاته فليس من شأن التعريف اذ هو لبيان الحقيقة والماهية انتهى (وأقول) كلاهما فى غاية السقوط بل غلط محض قطعا أما الاول فلان قوله ان التعريف حينئذ للجزئيات المعينة ممنوع منعا لا شبهة فيه لعاقل فضلا عن فاضل اذ الشخص الذى يسمى صحابيا كلى قطعا لصدقه على كثيرين اذ لم يرد به شخص بعينه بل مفهوم الشخص المذكور كما هو فى غاية الظهور والشيخ توهم من التعبير بالشخص انه جزئى معين وهو توهم عجيب فان الشخص كما يصح أن يراد به معين يصح أن يراد به مفهومه وحقيقته الكلية على أن قوله وانما تعرف الماهية الخ يرده أنهم صرحوا بأن الماهية التى تميز أجزاؤها فى الوجود تحديدها ببيان تلك الاجزاء لا الجنس والفصل فيجوز جريان مثل ذلك فى الجزئى بأن تبين أجزاؤه المتميزة فى الوجود ويسمى بيانها حدا أو رسما لمشابهة الحد أو الرسم بذلك المعنى وان لم يكن حدا حقيقيا لاختصاصه بالكليات بالاتفاق وحينئذ فلو أريد هنا تعريف الجزئى المعين بهذا المعنى كان ممكنا وحينئذ لا يبقى لهذا الاعتراض أثر ولا مجرد الخيال وأما الثانى فلانا نقول فى جوابه نختار الشق الاول وهو ان التعريف لمفهوم الشخص المذكور قولك فيمنع صدقه على كل افراد الصحابة قلنا هذا منك لا ينبغى أن يكون الاسهوا فان ارادة المفهوم ثابتة فى كل تعريف مع الاتفاق على صدقه على الافراد وكان الشيخ توهم ان المفهوم لا يصدق على الافراد فارادته مانعة من الصدق وهذا توهم عجيب لا يحتاج فساده الى بيان وليت شعرى اذا لم يصدق المفهوم على الافراد فما الذى يصدق عنده عليها وماذا تخيل من معنى الصدق حتى منع صدق المفهوم على الافراد وكأنه تخيل ان معنى الصدق الاتحاد خارجا وذهنا أو ذهنا وليس كذلك بل هو الاتحاد خارجا فقط أو نختار الشق الثانى وهو انه لماصدقاته قولك فليس من شأن التعريف الخ قلنا ان أردت بذلك امتناع حقيقة التعريف فى الجزئى فسلم ولا يضر لانه على فرض ارادة تعريف الجزئى يكون المراد ما يشبه التعريف على ما بيناه وان أردت به امتناع التعريف ولو على سبيل

لجواز أن يعتقد اباحة ذلك (ولا التدليس) فيمن روى عنه (بتسمية غير مشهورة) له حتى لا يعرف اذ لا خلل فى ذلك (قال ابن السمعانى الا أن يكون بحيث لو سئل) عنه (لم يبينه) فان صنيعه حينئذ جرح له لظهور الكذب فيه وأجيب بمنع ذلك فترك الاستثناء أظهر منه (ولا) التدليس (باعطاء شخص اسم آخر تشبيها كقولنا) أخبرنا (أبو عبد الله الحافظ يعنى الذهبى تشبيها بالبيهقى) فى قوله حدثنا أبو عبد الله الحافظ (يعنى) به (الحاكم) لظهور المقصود (ولا) التدليس (بايهام اللقى والرحلة) الاول كقول من عاصر الزهرى مثلا ولم يلقه قال الزهرى موهما أى موقعا فى الوهم أى الذهن انه سمعه والثانى نحو ان يقال حدثنا من وراء النهر موهما جيحون والمراد نهر مصر كان يكون بالجيزة لان ذلك من المعاريض لا كذب فيها (أما مدلس المتون) وهو من يدرج كلامه معها بحيث لا يتميزان (فمجروح) لايقاعه غيره فى الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم * (مسئلة * الصحابى) أى الشخص الذى يسمى صحابيا أى صاحب النبى صلى الله عليه وسلم

(من اجتمع) حال كونه (مؤمنا بمحمد صلى الله عليه وسلم) ذكرا كان أو أنثى خرج من اجتمع به كافرا فليس بصاحب له لعداوته وفصل بين الفعل ومتعلقه بالحال لتلى صاحبها وهو ضمير اجتمع وعدل عن قول ابن الحاجب وغيره من رأى النبى صلى الله عليه وسلم ليشمل الاعمى من أول الصحبة كابن ام مكتوم (وان لم يرو) عنه شيأ (ولم يطل) بضم الياء أى اجتماعه به (بخلاف التابعى مع الصحابى) وهو صاحبه فلا يكفى فى صدق اسم التابعى على الشخص اجتماعه بالصحابى من غير اطالة للاجتماع به نظرا للعرف فى الصحبة وان قيل يكفى كالاول والفرق ان الاجتماع بالمصطفى صلى الله عليه وسلم يؤثر من النور القلبى اضعاف ما يؤثره الاجتماع الطويل بالصحابى وغيره من الاخيار فالاعرابى الجلف بمجرد ما يجتمع بالمصطفى مؤمنا ينطق بالحكمة ببركة طلعته صلى الله عليه وسلم (وقيل يشترطان) أى المذكوران من الرواية واطالة الاجتماع فى صدق اسم الصحابى نظرا فى الاطالة الى العرف وفى الرواية الى انها المقصود الاعظم من صحبة النبى صلى الله عليه

المشابهة فقد سمعت انهم صرحوا بجواز ذلك (قوله من اجتمع) أقول فيه امور * الاول انه يشمل غير المميز وكذا من اجتمع به عليه الصلاة والسلام ولم يعلم انه هو عليه الصلاة والسلام ومن اجتمع به بحيث لم يشعر واحد منهما بالآخر أو لم ير واحد منهما الآخر ومن اجتمع به من وراء ستر رقيق كثوب وعلم به وخاطبه أولا ومن لقيه مارا مع مروره أيضا الى غير جهته من غير مكث عند الوصول اليه وعلم به وخاطبه أولا ولو رآه من كوة فى جدار بينهما فهل يعد اجتماعا فيه نظر نعم ان خاطبه مع رؤيته من الكوة فينبغى انه اجتماع أو فى حكمه فليراجع ذلك ويخرج من رآه عليه الصلاة والسلام من بعد وكلامهم مصرح بانه صحابى وقد تردد فيه فى منع الموانع وذكر ما حاصله انه ان لم يثبت انه صحابى فلا اشكال وان ثبت التزم صدق الاجتماع مع الرؤية من بعد * الثانى انه يشمل من اجتمع به مؤمنا من الجن * والثالث انه قد يشمل من اجتمع به قبل النبوة (فان قلت) لا يشمله لخروجه بقوله مؤمنا وهذا غير مؤمن (قلت) هذا ممنوع اما أولا فقوله بمحمد صلى الله عليه وسلم يجوز ان يتعلق بقوله اجتمع فقط لا بقوله مؤمنا أيضا وأما ثانيا فالنصرانى المتمسك بدين عيسى عليه السلام المؤمن بجميع ما فى التوراة الذى منه انه عليه السلام نبى اخر الزمان يلتزم انه مؤمن بمحمد صلى الله عليه وسلم * والرابع انه يشمل الانبياء والملائكة لكن قال الكمال وغيره المراد الاجتماع المتعارف لا ما وقع على سبيل خرق العادة فتخرج الانبياء الذين اجتمعوا به ليلة الاسراء والملائكة الذين لقوه تلك الليلة أو غيرها انتهى امكن قد يرد الخضر عليه الصلاة والسلام فان الظاهر انه اجتمع به فى الارض واجتماعه به عادى لانه فى الارض على الوجه المعتاد فليراجع شرح التقريب وغيره للسيوطى ويحرر كل ذلك فليتأمل (قوله لتلى الحال صاحبها) ان قيل الفصل لذلك ليس أولى من الفصل بين الحال وصاحبها ليلى متعلق الفعل الفعل قلنا بل أولى لان الحال من تتمة الفاعل اذ هى وصف له فى المعنى والفاعل من متعلقات الفعل لانه معموله ايضا وتعلقه به فوق تعلق المعمول الآخر به لانه من قبيل المفعول به وتعلق الفاعل أتم من تعلق المفعول به فكان الاهم تقديمه على المتعلق الآخر وعلى قياس ذلك لو كان صاحب الحال مفعولا به لكان الاولى انه يليه حاله قبل مجىء الظرف أو الجار والمجرور لان تعلق المفعول به بالفعل المتعدى فوق تعلقه بما ذكر اذ يتوقف تعقل معناه عليه فليتأمل وقوله وهو ضمير اجتمع دفع لتوهم ان صاحبها من اجتمع لان مجىء الحال من الفاعل أولى من مجيئها من الخبر بل أوجب بعضهم كابن الحاجب كون صاحبها فاعلا أو مفعولا (قوله فلا يكفى فى صدق اسم التابعى على الشخص اجتماعه بالصحابى من غير اطالة للاجتماع به) فى التقريب للنووى قيل هو من صحب صحابيا وقيل هو من لقيه وهو الاظهر اه وفى شرحه للسيوطى واشترط ابن حبان ان يكون رآه فى سن من يحفظ عنه فان كان صغيرا لم يحفظ عنه فلا عبرة برؤيته كخلف بن خليفة عده فى أتباع التابعين وان رأى عمرو بن حريث لكونه كان صغيرا قال العراقى وما اختاره ابن حبان له وجه كما أشترط فى الصحابى رؤيته وهو مميز اه وقوله كما اشترط فى الصحابى رؤيته وهو مميز سيأتى فى كلام السيوطى الجزم بخلافه ثم قال قال ابن الصلاح مطلق التابعى مخصوص بالتابع باحسان قال العراقى فان أراد بالاحسان الاسلام فواضح الا ان الاحسان أمر زائد عليه وان

أراد به الكمال فى الاسلام والعدالة فلم أر من اشترط ذلك فى حد التابعى بل من صنف فى الطبقات أدخل فيهم الثقات وغيرهم اه (قوله وقيل الغزو أو سنة) ان قيل هذا يفيد الحصر فى أحد هذين وكلام الشارح يخالفه حيث قال كالغز والمشتمل على السفر الى أن قال والسنة الخ فجعلهما فى حيز الكاف التمثيلية فاقتضى عدم الحصر (قلت) يمكن دفع المخالفة بانه بقى بعد السنة التى عبر بها الشارح السنتان والاكثر فالكاف باعتبار ذلك واعتبار المصنف السنة أعم من ان ينضم اليها زيادة أولا على انه يمكن ان يكون ذكر المصنف للغزو على وجه التمثيل فالسفر ولو لغير الغزو كاف كما يشعر بذلك ما علل به الشارح الغزو لدلالته على ان وجه اعتبار الغزو اشتماله على السفر وأيضا فيمكن ان يكون ادخال الكاف باعتبار كل واحد بخصوصه وعلى هذا فلا مخالفة ايضا وهل يكفى على هذا القول الغزو بلا سفر بمعنى قتال المشركين من غير سفر فيه نظر (قوله أى مضيها على الاجتماع به) لعله لم يرد بالاجتماع به مخالطته والحضور عنده فى جميع السنة بل يكفى مضيها على اتباعه واعتقاده وان كان بعيدا عنه فليتأمل (قوله ويجاب بانه كان يسمى قبل الردة ويكفى ذلك فى صحة التعريف الخ) اعترضه الكورانى فقال والجواب بانه كان يسمى قبل الردة ويكفى ذلك فى صحة التعريف ليس بشئ لان الكلام فى صدق هذا الاسم عليهم الذين ورد الآيات والاحاديث بالثناء عليهم وقد علمت ان الايمان شرط فيه وأما من ارتد ومات على الكفر فقد حبط عمله أولا وآخرا فحيث لا اعتداد بايمانه السابق وأعماله لا اعتداد بصحبته فقول من قال ومات مؤمنا زيادة فى التعريف كان صوابا ولا يلزم ان لا يسمى صحابيا حال حياته لان تلك التسمية تزول بزوال الايمان الذى هو شرط فيها اه والكمال فقال فيه نظر اذ لا يخفى ان قصد الذين عرفوا الصحابى انما هو تمييز من يسمى صحابيا عن غيره من الرواة حين انقسام الرواة الى صحابى وتابعى لتثبت له خاصة الصحابى من كونه عدلا بتعديل الله الى آخر كلامه (وأقول) أما قول الكورانى والجواب الى قوله ليس بشئ فهو ليس بشئ قوله لان الكلام فى صدق هذا الاسم الخ قلنا هذه مجرد دعوى ليس لها شبهة فضلا عن حجة فلا يعبأ بها ومما يؤيد ما قاله المحقق ان الاصل فى التعريف وشأنه ان يكون للحقيقة من حيث هى ولا يقصر على بعض الانواع فلا يجوز اخراجه عن أصله بلا موجب صحيح وأما قوله وأما من ارتد الى قوله أولا وآخرا فمما لا يغنى من جوع لان حبوط عمله أولا وآخرا لا يدل على انتفاء تسميته قبل الردة كما لا يخفى وأما قوله فحيث لا اعتداد الخ فهو من طراز ما قبله لان عدم الاعتداد بصحبته لا يدل على انتفائها من أصلها وليس الكلام الا فى ذلك وأما قوله ولا يلزم ان لا يسمى صحابيا حال حياته لان تلك التسمية تزول بزوال الايمان ففساده ظاهر لانه ان أراد انها تزول بعد زوال الايمان مع انها كانت ثابتة قبله فهذا هو مدعى المحقق وان أراد انه اذا زال الايمان تبين انها لم تكن قبل فهو ممنوع بل باطل قطعا للقطع بتحققها قبل زواله فكيف يتبين بزواله انها لم تكن غاية الامر انه يتبين بزواله عدم الاعتداد بها وليس الكلام فى ذلك * وأما قول الكمال اذ لا يخفى الخ فجوابه منع ان قصدهم ذلك وثبوت خاصة الصحابى المذكورة لا يتوقف على تخصيص التعريف بل يحتاج فى تعميمها المحتاج اليه الى تعميمه فان من روى حال صحبته لا يبحث عن عدالته حينئذ استمرت صحبته أو زالت ومن روى بعد زوالها لا تقبل روايته مطلقا ولو سلمنا ان قصدهم ذلك فلا نسلم ان

وسلم لتبليغ الاحكام (وقيل) يشترط (أحدهما) فقط يعنى قال بعضهم تشترط الاطالة وهذا مشهور وبعضهم يشترط الروية أو لو لحديث كما حكاه بعض المتأخرين (وقيل) يشترط فى صدق اسم الصحابى (الغزو) مع النبى صلى الله عليه وسلم (أو سنة) أى مضيها على الاجتماع به لان لصحبة النبى صلى الله عليه وسلم شرفا عظيما فلا تنال الا باجتماع طويل يظهر فيه الخلق المطبوع عليه الشخص كالغزو المشتمل على السفر الذى هو قطعة من العذاب والسنة المشتملة على الفصول الاربعة التى يختلف فيها المزاج واعترض على التعريف بانه يصدق على من مات مرتدا كعبد الله بن خطل ولا يسمى صحابيا بخلاف من مات بعد ردته مسلما كعبد الله بن أبى سرح ويجاب بانه كان يسمى قبل الردة ويكفى ذلك فى صحة التعريف اذ لا يشترط فيه الاحتراز عن المنافى العارض ولذلك لم يحترزوا فى تعريف المؤمن عن الردة العارضة لبعض أفراده

لمصنف وافقهم فى هذا القصد (قوله أراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة لا مطلقا والالزمه أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول بذلك أحد) اعترضه الكمال فقال ارادة ذلك هى اللائق بتقسيم الرواة كما مرّ فلا بدّ من زيادة قيد الموت على الاسلام وقوله والالزمه الخ يقال عليه يكفى فى نفى لزوم ماذكره ارادة تعريف من يسمى صحابيا بعد موته وان لم تنقرض الصحابة وأنت اذا حققت ما سيأتى فى العقائد من قوله السعيد من كتبه الله فى الازل سعيدا والشقى عكسه علمت أن ثبوت اسم الصحابى فى الحياة على ما هو مقصود التعريف من اثبات شرف الصحبة مشروط بالوفاة على الاسلام الى آخر ما أطال به (وأقول) أما قوله ارادة ذلك هى اللائق الخ فقد علمت اندفاعه آنفا وأما قوله يقال عليه الخ فجوابه ان ارادة تعريف من يسمى صحابيا بعد موته داخل فى قول الشارح أراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة لانه أراد به بعد انقراض كل منهم كما قاله شيخ الاسلام والمعنى أراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراضه بدليل قوله والالزمه أن لا يسمى صحابيا حال حياته ولو سلم انه غير داخل فهو فى معناه بدليل دليله المذكور وأما قوله وأنت اذا حققت الخ فهو خلاف التحقيق لان التسمية بالالفاظ مبناها الظاهر دون الواقع واذا علمت ذلك علمت سقوط ما فرعه بقوله فيظهر لك ان الحق الخ (قوله ولو ادّعى المعاصر) الظاهر ان المراد به من ثبتت له المعاصرة فى الجملة فيعم من ادّعى بعد وفاته عليه الصلاة والسلام ومعلوم ان الكلام مع احتمال الاجتماع بخلاف من بالمشرق أو المغرب مثلا ولم يمض بعد النبوة زمن يتأتى فيه الوصول اليه والاجتماع به مثلا (قوله الصحبة له) احتراز عما لو ادّعاها لغيره فانه رواية أو شهادة فله حكمها فاذا قال ان زيدا اجتمع بالنبى صلى الله عليه وسلم فقد روى اجتماع زيد به صلى الله عليه وسلم فتقبل روايته بشرطها كما لو روى أوصاف النبى صلى الله عليه وسلم أو غيرها (قوله لان عدالته تمنعه من الكذب) أى لتضمنها التقوى التى تنهى عن المعاصى وتمنع عادة منها فلا يرد أن العدالة لا تنافى مطلق الكذب لانه صغيرة (قوله كما لو قال أنا عدل) أقول قد يفرق بانه هنا محكوم بالوصف المقتضى لقبول قوله وهو العدالة بخلافه هنالك فانه يدّعى الوصف المقتضى للقبول (قوله والاكثر على عدالة الصحابة) قال المازرى فى شرح البرهان لسنا نعنى بقولنا الصحابة عدول كل من رآه صلى الله عليه وسلم يوما مّا أو زاره لماما أو اجتمع به لغرض وانصرف وانما نعنى به الذين لازموه وعزروه ونصروه انتهى قال العلائى وهذا قول غريب يخرج كثيرا من المشهورين بالصحبة والرواية عن الحكم بالعدالة كوائل بن حجر ومالك بن الحويرث وعثمان بن أبى العاصى وغيرهم ممن وفد عليه صلى الله عليه وسلم ولم يقم عنده الا قليلا وانصرف وكذلك من لم يعرف الا برواية الحديث الواحد ولم يعرف مقدار اقامته من أعراب القبائل والقول بالتعميم هو الذى صرّح به الجمهور وهو المعتبر اه (قوله قال صلى الله عليه وسلم خير أمّتى قرنى) قد يستشكل الاستدلال به بشموله غير الصحابة من أهل قرنه ويؤيد الشمول وارادته قوله فى الخبر الآخر خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم فان أثبت الحكم بالخيرية العدالة بالمعنى المراد هنا أعنى أن تكون بحيث لا يبحث عنها فى شهادة ولا رواية فيلزم اثباتها كذلك لغير الصحابة من أهل قرنه ولأهل القرنين الآخرين وليس كذلك والا فلا يثبت المطلوب فليتأمل اللهم الا أن يجاب بأن الخيرية تقتضى

ذلك

ومن زاد من متأخرى المحدثين كالعراقى فى التعريف ومات مؤمنا للاحتراز عن ذكر اراد تعريف من يسمى صحابيا بعد انقراض الصحابة لا مطلقا والالزمه أن لا يسمى الشخص صحابيا حال حياته ولا يقول بذلك أحد وان كان ما أراده ليس من شأن التعريف (ولو ادّعى المعاصر) للنبى صلى الله عليه وسلم (العدل الصحبة) له (قبل وفاقا للقاضى) أبى بكر الباقلانى لان عدالته تمنعه من الكذب فى ذلك وقيل لا يقبل لادعائه لنفسه رتبة هو فيها متهم كما لو قال أنا عدل (والاكثر) من العلماء السلف والخلف (على عدالة الصحابة) فلا يبحث عنها فى رواية ولا شهادة لانهم خير الامة قال صلى الله عليه وسلم خير الأمة قرنى رواه الشيخان

ذلك الا ماخرج لدليل وقد دل الدليل على عدم ثبوت العدالة بالمعنى المذكور لمن عدا الصحابة وانه لا بد من البحث ولم يدل على ذلك بالنسبة للصحابة فأخذ فيهم بقضية هذا الدليل فليتامل (قوله ومن طرأ الخ) نبه به على عدم عصمتهم ودفع به توهم عدم طرو ذلك لهم أو أنهم لا يؤاخذون بما طرأ لرفيع قدرهم وعظيم مرتبتهم (قوله فيبحث عن العدالة فيهم الى قوله الا أن يكون ظاهر العدالة أو مقطوعها) تفريع هذا على قوله هم كغيرهم يقتضى ان غيرهم لو كان مقطوع العدالة أو ظاهرها لم يبحث عن عدالته فى رواية ولا شهادة و يوافق ذلك كلام الفقهاء قال فى المنهاج واذا شهد شهود فعرف عدالة أو فسقا عمل بعلمه والا وجب الاستزكاء انتهى فتأمله (قوله كالشيخين) يتعين انه تمثيل لقوله أو مقطوعها كما هو ظاهر (قوله لوقوع الفتن بينهم من حينئذ) أى وهى مظنة الوقوع فيها على الوجه القادح وجوابه ما يعلم من قوله الآتى ورد بأنهم مجتهدون (قوله وفيهم الممسك عن خوضها) فيه اشارة الا أنه لم يحتمل عاذكر عدالة الجميع وعلى هذا فمن علم خوضه أو جهل حاله بحث عن عدالته ومن علم عدم خوضه لم يحتج للبحث عن عدالته و ينبغى أن يلحق بالممسك على هذا القول من خاض فيها وعلم ان خوضه على وجه سائغ لم يفارق فيه الحق كعلى رضى الله عنه (قوله ورد بأنهم مجتهدون) لا يخفى ان الجميع لم يصلوا حد الاجتهاد لان الصحابة تنقسم الى مجتهدين وعوام وحينئذ فيمكن أن يقال من كان مجتهدا أو قلد مجتهدا فذاك وان لم يكن مجتهدا ولا قلد مجتهدا فهو فاسق وقد يشترط فى الحكم بفسقه أن لا يكون جاهلا جهلا يعذر فيه (مسئلة) (قوله المرسل قول غير الصحابى الخ) قال شيخنا الشهاب اعلم انه قد مر ان الرواية عن المجهول مردودة اجماعا فمرسل التابعى لا اشكال فيه أى اذا علم ان الواسطة صحابى فان لم يعلم أو كان الارسال من غيره فما الفرق بين هذا البحث وما مر فى المجهول اه (وأقول) أما قوله لا اشكال فيه أى اذا علم ان الواسطة صحابى فيقال عليه بل فيه اشكال مع قول الشارح الآتى وان كان صحابيا لاحتمال أن يكون ممن طرأ له قادح وأما قوله فما الفرق الخ فاعلم ان فى تقريب النووى وشرحه للسيوطى مانصه واذا قال الراوى فى الاسناد فلان عن رجل أو شيخ عن فلان فقال الحاكم هو منقطع ليس مرسلا وقال غيره مرسل قال العراقى وكل من القولين خلاف ما عليه الاكثرون فانهم ذهبوا الى أنه متصل فى سنده مجهول انتهى فعلى كل من قول الحاكم وقول الاكثرين يختلف ماهنا وماهناك فى الاسم كما انهما مختلفان فى الحقيقة لان ماهنا مع الاسقاط وماهناك مع الذكر على وجه الابهام و يمكن الفرق بينهما فى الحكم حيث ادعى المصنف هناك الاجماع على الرد وحكى هنا خلافا بما يؤخذ من دليل المحتجين بالمرسل بأن اسقاط الواسطة يناسب أن يكون لعدالته لان المناسب للعدل أن لا يسقط الواسطة الا وهو عدل عنده لئلا يكون تلبيسا فليتأمل يجرى هنا قول بالقبول ولا كذلك الذكر مع الابهام وأيضا جزم العدل بالعزو الى النبى صلى الله عليه وسلم مع اسقاط الواسطة لا يناسب الا عند عدالة الواسطة عنده خصوصا مع ورود التغليظ فى الكذب عليه الذى قد يوقع فيه التساهل فى الواسطة ولا كذلك النسبة مع الابهام فلذا أجمعوا على رده على ما قاله المصنف والا فقد سبق ان غيره حكى فيه خلافا (قوله وأما فى اصطلاح المحدثين فهو قول التابعى) أى قال النبى صلى الله عليه وسلم قال النووى فى التقريب قال الحاكم وغيره من المحدثين بل يختص المرسل بالتابعى عن النبى

ومن طرأ له منهم قادح كسرقة أو زنا عمل بمقتضاه (وقيل) هم (كغيرهم) فيبحث عن العدالة فيهم فى الرواية والشهادة الا من يكون ظاهر العدالة أو مقطوعها كالشيخين رضى الله عنهما (وقيل) هم عدول (الى) حين (قتل عثمان) رضى الله عنه ويبحث عن عدالتهم من حين قتله لوقوع الفتن بينهم من حينئذ وفيهم الممسك عن خوضها (وقيل) هم عدول (الا من قاتل عليا) رضى الله عنه فهم فساق لخروجهم على الامام الحق ورد بأنهم مجتهدون فى قتالهم له فلا يأثمون وان أخطؤا بل يؤجرون كما سيأتى فى العقائد * (مسئلة المرسل قول غير الصحابى) تابعيا كان أو من بعده (قال) النبى (صلى الله عليه وسلم) كذا مسقطا الواسطة بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم هذا اصطلاح الاصوليين وأما فى اصطلاح المحدثين فهو قول التابعى قال المصنف

صلى الله عليه وسلم انتهى قال السيوطى يرد على تخصيص المرسل بالتابعى من سمع من النبى صلى الله عليه وسلم وهو كافر ثم أسلم بعد موته فهو تابعى اتفاقا وحديثه ليس بمرسل بل موصول لاخلاف فى الاحتجاج به كالتنوخى رسول هرقل وفى رواية قيصر فقد أخرج حديثه الامام أحمد وأبو يعلى فى مسنديهما وساقاه مساق الاحاديث المسندة ومن رأى النبى صلى الله عليه وسلم وهو غير مميز كمحمد بن أبى بكر الصديق فانه صحابى وحكم روايته حكم المرسل لا الموصول ولا يجىء فيه ماقيل فى مراسيل الصحابة لان أكثر رواية هذا وشبهه عن التابعين بخلاف الصحابى الذى أدرك وسمع فان احتمال روايته عن التابعين بعيد جدا انتهى ويجاب بأن المراد التابعى حقيقة وحكما أو حكما فقط والاول ليس تابعيا حكما بل هو صحابى حكما والثانى تابعى حكما وقياس ماقاله فى الثانى ان من رأى النبى صلى الله عليه وسلم وهو كامل لكن علم روايته عن التابعين كان لها حكم المرسل فليتأمل (قوله فان كان القول من تابع التابعين فمنقطع) أى فرد منه فان المنقطع لا ينحصر فى هذا كما سيأتى تعريفه بقوله ماسقط منه راو فأكثر وفى التقريب للنووى فان سقط قبله واحد أى قبل التابعى والصواب قبل الصحابى كما بينه السيوطى فى شرحه فهو منقطع وان كان أكثر فمعضل ومنقطع ثم قال الصحيح الذى ذهب اليه الفقهاء والخطيب وابن عبد البر وغيرهم من المحدثين ان المنقطع مالم يتصل اسناده على أى وجه كان انقطاعه أى سواء كان الساقط منه الصحابى أو غيره كما صرح به السيوطى فى شرحه ولكن أكثر مايستعمل فى رواية من دون التابعى عن الصحابى اه (قوله أو ممن بعدهم) أى بعد تابع التابعين فضمير الجمع راجع لتابع المضاف وفيه دلالة على أنه جمع فيكون قد حذف نونه للاضافة وياءه لالتقاء الساكنين ويحتمل أنه مفرد وعاد عليه ضمير الجمع لانه فى المعنى جمع (قوله فمعضل أى بفتح الضاد) قال ابن الصلاح وهو اصطلاح مشكل المأخذ من حيث اللغة اى لان معضلا بفتح العين لا يكون الا من ثلاثى لازم عدى بالهمزة وهذا لازم معها قال وبحثت فوجدت له قولهم أمر عضيل أى مستغلق شديد وفعيل بمعنى فاعل يدل على الثلاثى فعلى هذا يكون لنا عضل قاصرا وأعضل متعديا كما قالوا ظلم الليل وأظلم وقال غيره هو من أعضله فلان أى أعياه فهو معضل أى معيا فكان المحدث الذى حدث به أعضله وأعياه فلم ينتفع به من يرويه عنه (قوله وهو ماسقط منه راويان فأكثر) فيه أمور * الاول فى التقريب وشرحه للسيوطى مانصه وهو أى المعضل ماسقط من اسناده اثنان فأكثر بشرط التوالى أما اذا لم يتوال فهو منقطع من موضعين قال العراقى ولم أجد فى كلامهم اطلاق المعضل عليه ويسمى المعضل منقطعا أيضا ويسمى مرسلا عند الفقهاء وغيرهم كما تقدم فى نوع المرسل اه والمتبادر من قول الشارح ماسقط منه راويان فأكثر السقوط مع التوالى * الامر الثانى أن قوله راويان فأكثر صادق بما سقط منه راويان فقط وبما سقط منه أكثر من راويين لان معنى قولنا اثنان فأكثر اثنان أو أكثر من اثنين لا يقال صرح العضد فى مبحث العام بأن نحو هذه العبارة لا تصدق بالاثنين فقط فلا يصح ماذكرت لانا نقول ماصرح به العضد مردود كما بينه المولى سعد الدين * الثالث لا تنافى بين تعريف المعضل بما ذكر وقوله عن المصنف أو ممن بعدهم فمعضل لان المراد منه ان هذا فرد من المعضل لا أن ذلك هو حقيقة المعضل كما تقدم نظيره فى قوله فان كان القول من تابع التابعين فمنقطع وبهذا يظهر أن

فان كان القول من تابع التابعين فمنقطع أو ممن بعدهم فمعضل أى بفتح الضاد وهو ماسقط منه راويان فأكثر والمنقطع ماسقط منه راو فأكثر وعرفه العراقى بما سقط منه واحد غير الصحابى لينفرد عن المعضل والمرسل

(واحتج به أبوحنيفة ومالك) وأحمد فى أشهر الروايتين عنه (والآمدى مطلقا) قالوا لان العدل لايسقط الواسطة بينه وبين النبى صلى الله عليه وسلم الاوهو عدل عنده والا كان ذلك تلبيسا قادحا فيه (وقوم ان كان المرسل من أئمة النقل) كسعيد بن المسيب والشعبى بخلاف من لم يكن منهم فقد يظن من ليس بعدل عدلا فيسقطه بظنه (ثم هو) على الاحتجاج به (أضعف من المسند) أى الذى اتصل سنده فلم يسقط منه أحد (خلافا لقوم) فى قولهم انه أقوى من المسند قالوا لان العدل لايسقط الامن يجزم بعدالته بخلاف من يذكره فيحيل الامر فيه على غيره وأجيب بمنع ذلك (والصحيح رده وعليه الاكثر منهم) الامام (الشافعى) رضى الله عنه (والقاضى) أبو بكر الباقلانى (قال مسلم) فى صدر صحيحه (وأهل العلم

أقل مراتب الساقط فى المنقطع واحد وفى المعضل اثنان ولاحد للاكثر فيهما فالمنقطع أعم مطلقا من المعضل فكل معضل منقطع ولاعكس وكذا من المرسل الحديثى على غير تعريف العراقى بناء على ظاهر تعريف المنقطع المذكور فانه متناول لما لو كان الساقط الصحابى فقط فان خص بغير قول التابعى كما يفهمه قوله عن المصنف فان كان القول من تابع التابعين وعبارة التقريب السابقة فى المنقطع على القول الاول فيهما كانا متباينين والمعضل مباين للمرسل المذكور أى الحديثى كما هو ظاهر من تعريفيهما وأما المرسل الاصولى فهو أعم من المعضل ومرادف للمنقطع بالمعنى الاول له كما يصرح بذلك قول شرح مسلم مانصه وأما المنقطع فهو مالم يتصل اسناده على أى وجه كان انقطاعه فان كان الساقط رجلين فأكثر سمى أيضا معضلا بفتح الضاد المعجمة وأما المرسل فهو عند الفقهاء وأصحاب الاصول والخطيب الحافظ أبى بكر البغدادى وجماعة من المحدثين ما انقطع اسناده على أى وجه كان انقطاعه فهو عندهم بمعنى المنقطع انتهى وفى التقريب الصحيح الذى ذهب اليه الفقهاء والخطيب وابن عبد البر وغيرهم من المحدثين ان المنقطع مالم يتصل اسناده على أى وجه كان انقطاعه قال السيوطى فى شرحه سواء كان الساقط منه الصحابى أو غيره فهو والمرسل واحد انتهى واذا تأملت ذلك على وجهه علمت مافى حاشية شيخنا العلامة فى هذا المحل من الخلل المبنى على ماتقدم عن تصريح العضد وقد تقدم انه مردود وأما قوله وان هذا غير اصطلاح المحدثين فلم أدر من أين أخذه وأى سند له فى ذلك فليتأمل وعلمت أن توقف شيخنا الشهاب حيث قال فى قوله وهو ماسقط منه راويان فأكثر الخ مانصه انظر مابينه وبين قوله قبله فان كان القول من تابع التابعين الخ من الاختلاف انتهى ليس فى محله فتأمل * (تنبيه) * السابق الى الفهم من قوله فان كان القول من تابع التابعين الخ ان تخصيص تابع التابعين بالمنقطع لانه أول مراتبه لان الساقط حينئذ واحد وهذا لايقتضى ان الفرض عدم اسقاط الصحابى وقصر السقوط على من قبله والا كان الساقط اثنين لان المراد اسقاط واحد أو اثنين قبل الصحابى وذلك شامل لاسقاط الصحابى أيضا لكن قد يكون الساقط بين تابع التابعين وبين الصحابى اثنين فأكثر من نفس التابعين فكان اعتبار ذلك أول مراتبه بالنظر للغالب من أن تابع التابعين يروى عن تابعى عن الصحابى وعلى قياس هذا فتخصيص من بعد تابع التابعين بالمعضل لانه أول مراتبه يكون الساقط حينئذ اثنين بالنظر للغالب من ان من بعد تابع التابعين يروى عن تابع التابعين عن التابعين عن الصحابى والا فقد يكون الساقط أكثر بأن تتكرر الواسطة من تابع التابعين أو من التابعين أو منهما هذا وقد يتوقف فى كون الغالب فى الشقين ماذكر فيشكل التخصيص (قوله واحتج به أبو حنيفة ومالك الخ) فيه أمران * الاول ان هذا صريح فى أن كلا من المنقطع والمعضل من محل هذا الخلاف العظيم لصدق المرسل بالمعنى الاصولى المذكور فى كلام المصنف مع كل منهما أى كما علم مما تقدم فيحتج بكل منهما عند أبى حنيفة ومالك ومن وافقهما ولايحتج بواحد منهما عند الشافعى ومن وافقه * والثانى ان محل الخلاف (قوله والآمدى مطلقا) قال الكمال اللائق بالأدب أن يقال واحتج به أبو حنيفة ومالك مطلقا واختاره الآمدى لان ينظم الآمدى مع الامامين فى سلك واحد كما لايخفى (وأقول) فى هذا الكلام من النظر مالايخفى على المنصف (قوله قال مسلم وأهل العلم

كذا بخطه اهـ من هامش

بالاخبار) قال الكمال لم يقل مسلم ذلك الا فى أثناء سؤال أورده فى مقدمة صحيحه على لسان خصمه غير انه لما رد ما عداه من كلام الخصم وسكت عنه كان ذلك ظاهرا فى أنه ارتضاه انتهى (وأقول) لا حاجة لدعوى أنه ارتضاه اذ المصنف لم يحك عنه اختياره بل مجرد حكايته الا أن يريد أنه ارتضى صحة نقل ذلك (قوله للجهل بعدالة الساقط) أى لانه يحتمل أن يكون غير صحابى واذا كان كذلك فيحتمل أن يكون ضعيفا وان اتفق أن يكون المرسل لا يروى الا عن ثقة بناء على ان التوثيق مع الابهام غير كاف ولانه اذا كان المجهول المسمى لا يقبل فالمجهول عينا وحالا أولى وقوله وان كان صحابيا لاحتمال أن يكون ممن طرأ له قادح قال شيخنا الشهاب هذا يخالف مامر من أنهم عدول لا يبحث عن حالهم انتهى (وأقول) هو اشكال قوى وقد يجاب عنه بأن هذا التوجيه مفرع على القول بأنهم كغيرهم يبحث عن عدالتهم أو بأن هذا مفروض فيما اذا علم وجود قادح منهم ولم يتعين صاحبه واحتمل أن يكون هو ذلك الساقط وما مر من أنه لا يبحث عن حالهم مفروض فيما اذا لم يعلم وجود قادح منهم وبان احتمال القادح انما أثر هنا الاشتداد الجهل باحتمال كون الساقط غير صحابى (قوله فان كان لا يروى الا عن عدل) لا يقال هذا ينافى تضعيف قوله السابق وقوم ان كان المرسل من أئمة النقل مع انه اذا كان من أئمة النقل لا يروى الا عن عدل كما هو حاصل ما يفهم من قول الشارح بخلاف من لم يكن يفهم فقد يظن من ليس بعدل عدلا فيسقطه لظنه لانا نقول فرق كبير بين علم انه لا يروى الا عن عدل وبين غيره وان كان مقتضى حاله أن لا يسقط الا العدل كما فيمن هو من أئمة النقل لان ذاك معلوم الحال بخلاف هذا وذاك لا يروى الا عن العدل فى حالتى الذكر والاسقاط بخلاف هذا فان الدليل المذكور انما دل على أنه لا يسقط الا العدل ولم يدل على أنه لا يروى الا عن العدل فليتأمل (قوله يرويان عن أبى هريرة) قال شيخنا الشهاب لو قال لا يرويان الا عن أبى هريرة كان أولى انتهى (وأقول) يمكن أن يوجه ما عبر به الشارح أما أولا فبالاحتياط لاحتمال أنهما رويا تلك المراسيل عن غيره أيضا وأما ثانيا فللاشارة الى أنه يكفى فى القبول روايتهما تلك المراسيل عن العدل وان روياها عن غيره أيضا ويبقى الكلام فيما لو علم أنهما يرويان عن العدل وعن غيره لكن لم يعلم أن تلك المراسيل رواها عنهما أو عن العدل أو عن غيره ولا يتجه القبول حينئذ كما هو مقتضى قول المصنف فان كان لا يروى الا عن عدل بل مقتضاه أيضا عدم القبول فيما اذا رويا تلك المراسيل عن العدل وعن غيره لكن لا وجه له مع فرض أنهما روياها عن العدل أيضا وفيما لو كان الغالب روايتهما عن العدل (قوله بأن يشتمل على ضعف) أقول قيد بذلك ليوافق قول المصنف ضعيف يرجح ويتأتى كونه عاضدا ويتأتى الخلاف الآتى فيما هو الحجة اذ لو لم يشتمل على ذلك فهو مستقل بالحجة ومن ثم قيد أيضا القياس بكونه قياس معنى قال شيخنا الشهاب كأنه يريد به أن يكون ذلك الحكم مستفادا من القواعد والضوابط اذ لو كان قياسا صحيحا الحق فيه فرع بأصل لعلة جامعة كان دليلا لا ضعف فيه انتهى وقياس ذلك أن يحمل الانتشار وعمل أهل العصر على ما لم يتحقق فيه شرط الاجماع فليتأمل (قوله أو عمل العصر على وفقه) قال شيخنا العلامة ظاهره انه مجرور ومصدرا معطوفا على قول صحابى فيكون من أمثلة الضعيف ويؤيده قول المصنف ولا المنضم وقول الشارح اضعف كل منهما لكن سيجىء فى المسئلة التى بعد هذه

بالاخبار) للجهل بعدالة الساقط وان كان صحابيا لاحتمال أن يكون ممن طرأ له قادح (فان كان) المرسل (لا يروى الا عن عدل) كان عرف ذلك من عادته (كابن المسيب) وأبى سلمة بن عبد الرحمن يرويان عن أبى هريرة (قبل) مرسله لانتفاء المحذور (وهو) حينئذ (مسند) حكما لان اسقاط العدل كذكره (وان عضد مرسل كبار التابعين) كقيس بن أبى حازم وأبى عثمان النهدى وأبى رجاء العطاردى (ضعيف يرجح) أى صالح للترجيح (كقول صحابى أو فعله أو) قول (الأكثر) من العلماء ليس فيهم صحابى (أو اسناد) من مرسله أو غيره بأن يشتمل على ضعف (أو ارسال) بأن يرسله آخر يروى عن غير شيوخ الاول (أو قياس) معنى (أو انتشار) له من غير نكير (أو عمل) أهل (العصر) على وفقه (كان المجموع) من المرسل والمنضم اليه العاضد له (حجة وفاقا للشافعى) رضى الله عنه

انه يحتج بقول الصحابى كان الناس يفعلون وكانوا لا يقطعون فى التافه اظهور ذلك فى جميع الناس الذى هو اجماع ولا خفاء فى أن عمل أهل العصر يشمله بل عمل أهل كل عصر اجماع فهو حجة فلا يكون ضعيفا انتهى (وأقول) قد أشرنا آنفا الى جواب ذلك بان يحمل عمل أهل العصر على مالم يتحقق فيه شرط الاجماع ولا يلزم من أن نحو قول الصحابى كان الناس يفعلون ظاهر فى جميع الناس انهم أرادوا هنا بأهل العصر جميع الناس الذين هم أهل الاجماع كما لا يخفى وقد قال شيخ الاسلام فى حاشيته فى قول الشارح اضعف كل منهما على انفراده أى عند من قال بضعفه والا فقد احتج بعضهم بالمرسل وبعضهم بقول الصحابى والجمهور بالقياس وبعمل أهل العصر كالاجماع السكوتى انتهى ويؤخذ منه جواب آخر عما أورده الشيخ وقال الكمال فى حاشيته لكن اطلاق ضعف كل من المرسل والمنضم اليه محل نظر فالقياس حجة بانفراده وكذا عمل اهل العصر ان كان اجماعا بأن الذى عمل به جميع مجتهدى العصر وكذلك انتشاره حيث كان الساكتون عليه مجتهدى العصر فليس شئ منها ضعيفا بانفراده انتهى وفيه اشارة الى امكان حمل أهل العصر على مالم يتحقق فيه شرط الاجماع كما ذكرناه فتأمله (قوله لا مجرد المرسل الخ) قال شيخنا الشهاب قد يقال غير المجموع وغير مجرد كل منهما وهو المرسل المنضم اليه شئ من ذلك هو الحجة اﻫ (وأقول) حاصله أنه يجوز أن يكون الحجة المرسل بشرط الانضمام وهذا فى المعنى اعتبار للمجموع اذ ما آل كون الشئ شرطا وكونه شطرا واحد فى المعنى على أنه يحتمل أن المصنف أراد بالمجموع ما يشمل ما ذكره (قوله فان تجرد ولا دليل سواه فالاظهر الانكفاف) أى وجوب الانكفاف لاجله بدليل حكاية الشارح مقابل الاظهر وفيه أمور * الاول ان الكلام فى مرسل كبار التابعين كما هو صريح السياق بخلاف مرسل صغارهم فلا يوجب الانكفاف المذكور * الثانى ان صورة المسئلة اذا كان مدلوله المنع من شئ كما صرح به الشارح (فان قلت) هل فى عبارة المصنف دلالة عليه (قلت) نعم لان ذكر الانكفاف يشعر به اذ وجوب الانكفاف عن الشئ يدل على أنه ممنوع منه (فان قلت) لو كان مدلوله وجوب شئ فهل يجب الاتيان به لانه كما يحتاط للحرمة بالانكفاف يحتاط للوجوب بالاتيان ولان وجوب الشئ يقتضى المنع من تركه فصار مدلوله المنع فى الجملة (قلت) هو محتمل لكن السابق الى الفهم من قوة العبارة خلافه ويفرق بين المنع الصريح والمنع الضمنى فان الاول أقوى (فان قلت) لو كان مدلوله المنع على وجه التنزيه فهل يندب الانكفاف (قلت) هو غير بعيد * الثالث انه لا حاجة الى قوله ولا دليل سواه لانه معلوم من ذكر التجرد الا أن يحمل على التأكيد ويجاب بمنع ذلك فان ذلك انما يتم لو أريد لا دليل سواه موافق له وذلك ممنوع بل المراد ولا دليل سواه أعم من أن يوافقه او يخالفه ويعارضه وذكر التجرد لا يفيد ذلك لانه انما يفيد انتفاء العاضد له وهو أعم من انتفاء المعارض فهو احتراز عما لو دل دليل معتبر على خلاف ما دل هو عليه فيعمل به ويقدم عليه ولا يجب الانكفاف حينئذ وفى قول الشارح فى الباب دون أن يقول توافقه أو يعضده أو نحو ذلك اشارة الى ذلك فتأمله * الرابع قال شيخنا الشهاب اعلم أنه قد مر فى مروى المستور وهو المجهول باطنا قول امام الحرمين فيه بالوقف ووجوب الانكفاف اذا روى التحريم الى الظهور واعتراض المصنف بأن اليقين لا يرفع بالشك فينبغى أن يجرى اعتراض المصنف فى مسئلتنا هنا بالاولى وقد يعتذر

(لا مجرد المرسل ولا) مجرد (المنضم) اليه لضعف كل منهما على انفراده ولا يلزم من ذلك ضعف المجموع لانه يحصل من اجتماع الضعيفين قوة مفيدة للظن ومن الشائع ضعيفان يغلبان قويا اما مرسل صغار التابعين كالزهرى ونحوه فباق على الرد مع العاضد لشدة ضعفه (فان تجرد) المرسل عن العاضد (ولا دليل) فى الباب (سواه) ومدلوله المنع من شئ (فالاظهر الانكفاف) عن ذلك الشئ (لاجله) احتياطا وقيل لا يجب الانكفاف لانه ليس بحجة حينئذ (مسئلة الاكثر) من العلماء منهم الائمة الاربعة (على جواز نقل الحديث بالمعنى للعارف)

بمدلولات الالفاظ ومواقع الكلام بان يأتى بلفظ بدل آخر مساوله فى المراد منه وفهمه لان المقصود المعنى واللفظ آلة له أما غير العارف فلا يجوز له تغيير اللفظ قطعا وسواء فى الجواز نسى الراوى اللفظ أم لا (وقال الماوردى) يجوز (ان نسى اللفظ) فان لم ينسه فلا لفوات الفصاحة فى كلام النبى صلى الله عليه وسلم (وقيل) يجوز (ان كان موجبه) أى الحديث (علما) أى اعتقادا فان كان موجبه عملا فلا يجوز فى بعض كحديث أبى داود وغيره مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم وحديث الصحيحين خمس من الدواب كلهن فواسق يقتلن فى الحل والحرام الغراب والحدأة والعقرب والفأرة والكلب العقور ويجوز فى بعض (وقيل) يجوز (بلفظ مرادف وعليه الخطيب) البغدادى بأن يؤتى بلفظ بدل مرادفه مع بقاء التركيب وموقع الكلام على حاله بخلاف ما اذا لم يؤت بلفظ مرادف بأن يغير الكلام فلا يجوز لانه قد لا يوفى بالمقصود (ومنعه) أى النقل بالمعنى مطلقا (ابن سيرين وثعلب والرازى) من الحنفية (وروى) المنع (عن ابن عمر) رضى الله عنهما حذرا من التفاوت وان ظن الناقل عدمه فان العلماء كثيرا ما يختلفون فى معنى الحديث المراد

بأن الفرض هنا أن لا دليل فى الباب سواه فافترقا ويرد بان الكلام السابق أعم من ذلك انتهى (واقول) جريان اعتراض المصنف هنا له وجه قوى والاعتذار المذكور لا يخفى ما فيه (قوله *مسئلة* الاكثر على جواز نقل الحديث بالمعنى) فيه أمور* الاول ان كلامه شامل للاحاديث القدسية والظاهر ان الشمول صحيح اذ لا مانع * والثانى أن من أدلة الجواز النقلية ما روى الطبرانى وغيره من حديث عبد الله بن سليمان بن اكمة الليثى قال قلت يا رسول الله انى أسمع منك الحديث لا أستطيع أن أؤديه كما أسمعه منك يزيد حرفا أو ينقص حرفا فقال اذا لم تحلوا حراما ولم تحرموا حلالا وأصبتم المعنى فلا بأس فذكر ذلك للحسن فقال لولا هذا ما حدثنا فان قيل هذا الحديث لا يدل على الجواز مع القدرة لانه وقع جوابا للسائل عاجز بدليل قوله لا أستطيع الخ قلنا تعميم الخطاب بقوله اذا لم تحلوا الخ مع ان السائل واحد وعدم التقييد بالحالة المسؤل عنها فى الجواب ومع اطلاق قوله فلا بأس قرينة قوية على الجواز مطلقا * الثالث قال المصنف فى شرح المنهاج فائدة سأل بعضهم عن الفرق بين هذه المسئلة يعنى جواز نقل الحديث بالمعنى والمسئلة المتقدمة فى فصل الترادف فى جواز اقامة أحد المترادفين مقام الآخر وزعم ان لا فارق وغره أن الآمدى لم يذكر تلك المسئلة فظن اكتفاءه بهذه عن تلك وهذا عندى سؤال من لم يترو من الاصول وما الجامع بين المسئلتين وان تخيل ان الراوى بالمعنى اذا أقام أحد المترادفين مقام الآخر تحد المسئلة من هذه الجهة فنقول تلك المسئلة فى أمر اقوى وهى أعم من أن يقع فى كلام راو للحديث أو غيره فالمانع فى تلك يقول اللغة تمنع منه مطلقا ولا يتعرض الى ان الشارع هل يمنع منه أولا وهذه فى أمر شرعى خاص وهو رواية حديث النبى صلى الله عليه وسلم والمانع منه يقول لا يجوز للاحتياط فيه وهذا سواء اجوزته اللغة أم منعته اه كلام المصنف وهو حسن صحيح (قلت) وأيضا فما نحن فيه شامل لابدال اللفظ بمساويه وضعا وباعم منه اذا قيد بحيث يساويه وباخص منه اذا بين انه مثال وان الضابط كذا وذكر ما يساويه بخلاف ما تقدم لاختصاصه بالمرادف فليتامل (قوله بمدلولات الالفاظ) قال شيخنا الشهاب هل المراد لفظ البدل والمبدل منه فقط أو غالب الالفاظ أو جميعها اه (وأقول) الضابط كما هو ظاهر أن يكون بحيث يعرف مدلول اللفظ الوارد ومدلول ما يأتى به بدله بحيث لا يتفاوت مدلولاهما وقوله ومواقع الكلام قال شيخنا الشهاب أى محال وقوع الكلام كخروجه للتنفير أو المدح ونحو ذلك من مقتضيات الاحوال انتهى وقوله فى المراد منه هل تشترط المساواة فى كيفية اداء المراد منه فيعتبر نحو التأكيد والتقديم للاهتمام ولا يعد اعتبار ذلك لانه مما يؤكد الامتثال نعم لا يخفى انه لا يمكن مطابقته جميع ما اعتبره الشارع من الخواص على الوجه والحد الذى اعتبره فينبغى أن يكون الواجب مراعاة الخواص الظاهرة المؤثرة فى الحكم فليتأمل (قوله لفوات الفصاحة فى كلام النبى) قضيته عدم اشتراط اعتبار الفصاحة فى كلام النبى وفيه نظر الا أن يريد القدر الواقع منها فى كلام النبى لا مطابقتها فليتأمل (قوله وقيل ان كان موجبه علما) وجهه شيخ الاسلام بانه وسيلة لغيره فيتسامح فيه (وأقول) فيه نظر اذ قد يكون مقصودا لذاته اذ طلب الاعتقاد فى الاصول انما يقصد لذاته فليتأمل (قوله بلفظ مرادف) يحتمل انه أراد به ما يشمل المساوى (قوله مع بقاء التركيب) قال شيخنا الشهاب هل اعتبار الترادف

مدخل

مدخل لهذا أم هو قيد زائد ومن بقاء التركيب اعتبار الفعلية والاسمية ونحو ذلك انتهى (أقول) ينبغي أن يكون قيدا زائدا لانه لو كان الكلام فعلا وفاعلا مثلا فابدل الفعل بمرادفه وأخره عن فاعله صدق انه أبدل لفظا بمرادفه مع ان التركيب لم يبق على حاله وكذا لو كان الفعل مؤخرا فقدمه ومثل هذا الحال ينبغي اعتباره لتفاوت المعنى بتقديم الفعل وتأخيره اذ الثاني يفيد تقوية والاول يفوتها ولان الجملة في الثاني اسمية تفيد الدوام والثبوت على كلام في ذلك في محله وفي الاول فعلية لا تفيدهما فليتأمل (قوله وأجيب بان الكلام في المعنى الظاهر لا فيما يختلف فيه) أقول فيه أمور الاول ان كون الكلام في ذلك وأنه محل الخلاف لا يقتضي ان كل ما كان منه يكون مرويا بالمعنى وانما اللازم لذلك ان كل ما كان مرويا بالمعنى فهو من الظاهر المعنى وهذا هو الظاهر وعلى هذا فالاحاديث الموجودة الآن لا يجب أن تكون كلها مروية بالمعنى وحينئذ فما ذكره شيخنا الشهاب عن الدماميني من أن الاحاديث الموجودة الآن ليست من محل الخلاف لانها مروية بالمعنى بدليل اختلاف الطرق في المروى والواقعة واحدة وأن ألفاظها الا تصلح للاحتجاج بها على لغة العرب الا لفظ صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحوه وأنه استفتى علماء عصره كالبلقيني وابن خلدون وغيرهما فأفتوه بذلك انتهى في اطلاقه نظر بل يتجه ان يقال يجوز الاحتجاج بها الآن الاصل انها لفظ النبي صلى الله عليه وسلم بناء على ان النقل باللفظ هو الغالب الا ان يعلم النقل بالمعنى وان الراوي ممن لا يحتج بكلامه أو يقع شك فيه لنحو اختلاف الطرق في الرواية مع العلم باتحاد الواقعة على انه يمكن ان يقال ان مجرد اختلاف الطرق لا يستلزم الرواية بالمعنى لجواز انه عليه الصلاة والسلام أجاب عن الواقعة الواحدة في أوقات مختلفة بألفاظ مختلفة فروى كل راو ما اطلع عليه نعم ان ثبت أن الغالب الرواية بالمعنى أو أنه لا غالب اتجه عدم الاحتجاج بها واعلم ان قوله ليست من محل الخلاف مما يحتاج الى التأمل فانه ان أريد به ان هذه متفق على روايتها بالمعنى فلا معنى مع ذلك للاختلاف في جواز الرواية بالمعنى وان أريد به ان هذه الاحاديث الموجودة اليوم لما كانت مروية بالمعنى فلو أريد أيضا روايتها بالمعنى بان تبدل هذه الالفاظ المروية بالمعنى بالفاظ أخر جاز اتفاقا ففيه نظر لان الراوي الثاني بالمعنى انما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم فلم يخرج عن كونه روى عن النبي صلى الله عليه وسلم بالمعنى فلا وجه لاخراجه عن محل الخلاف وان أريد به غير ذلك فليصور لينظر فيه * الثاني أنه يشكل على هذا الجواب ان فقهاء نا في مواضع لما خالفوا خصومهم فيها أجابوا عن استدلالهم على مدعاهم فيها ببعض الاحاديث الظاهرة فيه بانها مروية بالمعنى وانه لذلك حصل الخلل بظهورها في ذلك المدعى الذي هو خلاف المراد منه وأن الراوي لو أدى اللفظ بعينه لاصاب وهذا يقتضي ان الرواية بالمعنى تجوز فيما يختلف في معناه فان أجيب بان المراد بالمعنى الظاهر المعنى الظاهر ولو في اعتقاد الراوي والمعنى في تلك المواضع ظاهر في اعتقاده قلنا يرد هذا أن الجواب حينئذ لا يدفع الدليل الذي هو قوله حذرا الخ ثم يمكن أن يجاب بان ما وقع في تلك المواضع وان اقتضى ان الرواية بالمعنى يكون فيما يختلف في معناه الا انه لا يقتضي اعترافهم بجواز ما وقع للراوي فيها بالجواز أن يكون الحكم عندهم منع ما وقع فيها وأن الراوي وقع فيما لا يجوز عندهم لنحو

وأجيب بان الكلام في المعنى الظاهر لا فيما يختلف فيه كأنه ليس الكلام فيما تعبد بألفاظه كالاذان والتشهد والتكبير والتسليم

اعتقاده جوازه * الثالث انه لا يخفى ان مقابلة المعنى الظاهر بما يختلف فيه قرينة ظاهرة ان لم تكن صريحة فى ان المراد به ما لا يختلف فيه بان لا يحتمل احتمالا معتبرا وهذا موافق لقول النووى فى التقريب وقال جمهور السلف والخلف من الطوائف يجوز بالمعنى فى جميعه اذا قطع باداء المعنى فانه انما يقطع بأداء المعنى عند انتفاء الاحتمال المذكور ولا يكون ذلك الا فى الظاهر المعنى الذى لا يختلف فيه واقول الصفى الهندى فى كفايته وجوابه أنه انما يجوزه عند عدم احتمال التفاوت بين العبارتين كما اذا روى مكان قوله عليه الصلاة والسلام صبوا عليه ذنوبا من الماء أريقوا عليه دلوا ملآنا من الماء فانا نقطع انه لا تفاوت بين العبارتين فى المعنى لاسيما بالنسبة الى الاحكام الشرعية فاما ما يحتمل ان يتفاوت ويحتاج فى معرفة عدم التفاوت الى نظر واجتهاد فذلك مما لا نجوزه انتهى فانه انما ينتفى احتمال التفاوت وانتفاء الاحتياج فى معرفة عدم التفاوت الى نظر واجتهاد فى المعنى الظاهر اذ الخفى يلزمه احتمال التفاوت والاحتياج المذكور كما لا يخفى على المتأمل فظهر ان ما نقله الشارح من الجواب غير مخالف لهم فيما ذكروه وبطلان قول الكورانى ردا عليه والقول بأن الكلام فى المعنى الظاهر لا فيما يختلف فيه مذهب مخترع انتهى ومما يقضى منه العجب اعتماده مع الشارح حتى فيما ينقله وهو الثقة المطاع الرد عليه بمجرد دعاوى مخترعة لا يستند فيها الى نقل ولا يعول فيها على عقل بل على مجرد فاسد حدسه وحزره وهوسه * الرابع ان قوله ما لا يختلف فيه يدل كما قال شيخنا الشهاب على ان الاحاديث التى اختلف العلماء فى معناها غير مروية بالمعنى وهو يخالف ما مر عن الدمامينى انتهى (وأقول) انما تثبت المخالفة فيما ثبت الاختلاف فى معناه من الاحاديث الموجودة والدمامينى انما ذكر اختلاف الطرق فى المروى فليتأمل * (مسئلة) * (قوله الصحيح يحتج بقول الصحابى قال النبى صلى الله عليه وسلم) أى مثلا فيدخل نحو قوله فعل النبى صلى الله عليه وسلم وظاهر انه يستثنى من الصحابى من اجتمع وهو غير مميز به صلى الله عليه وسلم بناء على ما تقدم عن السيوطى ان قوله قال النبى له حكم مرسل التابعى وعلى عدم الاحتجاج بالمرسل وخرج بالصحابى هنا وفى قوله الآتى وكذا عن التابعى وقد تقدم فى قول المصنف المرسل قول غير الصحابى قال صلى الله عليه وسلم أى مثلا (قوله لانه ظاهر فى سماعه منه) أقول يؤخذ منه انه لو علم انه أسقط الواسطة فينبغى أن يقال ان علم أنه تابعى أو احتمل احتمالا قويا كأن علم كثرة روايته عن التابعين كان كمرسل غير الصحابى وان علم أنه صحابى أو ضعف احتمال غيره فان بحثنا عن عدالة الصحابة ففيه خلاف المرسل وان لم نبحث فله حكم المسند وان لم يوجد شئ من ذلك فينبغى الاحتجاج به لان الظاهر أن الساقط صحابى والصحيح عدم البحث عن عدالته فليتأمل (قوله وكذا سمعته أمر ونهى) أقول ظاهر ان الضمير للنبى صلى الله عليه وسلم فلو لم يعلم انه مرجع الضمير فهل الحكم كذلك فيه نظر ويحتمل انه كذلك وانه لا ينقص عن أمرنا ونهينا بالبناء للمفعول وحكمه الرفع كما سيأتى (قوله وكذا أمرنا أونهينا أو أوجب أو حرم وكذا رخص ببناء الجميع للمفعول فى الاظهر والاكثر يحتج بقوله من السنة) أقول سكت المصنف والشارح عن حكم التابعى فى ذلك ولما قال النووى فى التقريب ما نصه قول الصحابى أمرنا بكذا أونهينا عن كذا أو من السنة كذا أو أمر بلال ان يشفع الاذان وما أشبهه كله مرفوع

* (مسئلة الصحيح يحتج بقول الصحابى قال) النبى (صلى الله عليه وسلم) لانه ظاهر فى سماعه منه وقيل لا يحتج به لاحتمال أن يكون بينه وبينه صحابى وقلنا يبحث عن عدالة الصحابة أو تابعى (وكذا) بقوله (عن) أى عن النبى صلى الله عليه وسلم (على الاصح) لظهوره فى السماع منه أيضا وان كان دون الاول وقيل لا لظهوره فى الواسطة على ما سبق (وكذا) بقوله (سمعته أمر ونهى) لظهوره فى صدور أمر ونهى منه وقيل لا لجواز أن يطلقهما الراوى على ما ليس بأمر ولا نهى تسمحا (أو أمرنا) أونهينا أو أوجب (أو حرم وكذا رخص لنا) ببناء الجميع للمفعول (فى الاظهر) لظهور أن فاعلها النبى صلى الله عليه وسلم وقيل لا لاحتمال ان يكون الآمر والناهى بعض الولاة والايجاب والتحريم والترخيص استنباطا من قائله (والاكثر يحتج بقوله) أيضا (من السنة) لظهوره فى سنة النبى صلى الله عليه وسلم وقيل لا لجواز ارادة سنة البلد

على

على الصحيح الذى قاله الجمهور ولافرق بين قوله فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو بعده قال السيوطى فى شرحه اما اذا قال ذلك التابعى فجزم ابن الصباغ فى العدة أنه مرسل وحكى فيه اذا قاله ابن المسيب وجهين هل يكون حجة أولا وللغزالى فيه احتمالان بلا ترجيح هل يكون موقوفا أو مرفوعا مرسلا وكذا قوله من السنة فيه وجهان حكاهما المصنف فى شرح مسلم وغيره وصحح وقفه وحكى الداودى الرفع عن القديم انتهى (فان قلت) لم فصل رخص بكذا مع وجود الخلاف فيما قبله أيضا كما صرح به الشارح (قلت) يحتمل انه اشارة الى اختلاف الخلاف أو الى ضعفه فيما قبله ولذا لم يصرح به (فان قلت) ما وجه تقييد الشارح الجميع بالبناء للمفعول (قلت) يحتمل انه لانه ضبط المصنف أو عبارة القوم الشائعة أو لان هذه الصيغ مع البناء للفاعل يحتج بها قطعا اذا كان فاعلها ضمير النبى صلى الله عليه وسلم لانتفاء المعنى الذى نظر اليه المقابل (قوله فكنا معاشر الناس أو كان الناس يفعلون فى عهده صلى الله عليه وسلم فكنا نفعل فى عهده فكان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون فى الشئ التافه) أقول سكتا هنا أيضا عن حكم التابعى فى ذلك وعبارة التقريب للنووى قول الصحابى كنا نقول أو نفعل أى أو نرى كذا ان لم يضفه الى زمن النبى صلى الله عليه وسلم فهو موقوف قال السيوطى كذا قال ابن الصلاح تبعا للخطيب وحكاه المصنف فى شرح مسلم عن الجمهور من المحدثين وأصحاب الفقه والاصول وأطلق الحاكم والرازى والآمدى أنه مرفوع وقال ابن الصباغ انه الظاهر وحكاه المصنف فى شرح المهذب عن كثير من الفقهاء قال وهو قوى من حيث المعنى وصححه العراقى وشيخ الاسلام وينبغى أن يكون محل الخلاف صحابى لم يعلم موته فى حياته صلى الله عليه وسلم والا فاطلاقه بمنزلة اضافته الى زمنه صلى الله عليه وسلم ثم قال فى التقريب وان أضافه فالصحيح أنه مرفوع وكذا قوله كنا لا نرى بأسا بكذا فى حياة رسول الله صلى الله عليه وسلم أو وهو فينا أو بين أظهرنا أو كانوا يفعلون أو يقولون أو لا يرون بأسا بكذا فى حياته صلى الله عليه وسلم فكله مرفوع انتهى قال السيوطى بعد ذلك كله اما قول التابعى ما تقدم فليس بمرفوع قطعا ثم ان لم يضفه الى زمن الصحابة فمقطوع لا موقوف وان أضافه فاحتمالان للعراقى ووجه المنع ان تقرير الصحابى قد لا ينسب اليه بخلاف تقرير النبى صلى الله عليه وسلم ولو قال كانوا يفعلون كذا فقال المصنف فى شرح مسلم لا يدل على فعل جميع الامة بل البعض فلا حجة فيه الا أن يصرح بنقله عن أهل الاجماع فيكون نقلا له وفى ثبوته بخبر الواحد خلاف انتهى كلام السيوطى ولينظر مالو أسقط الصحابى فى حياته صلى الله عليه وسلم بعد كانوا يفعلون أو زادها التابعى بعده وهل يجرى فى اسقاط الصحابى اياها ما تقدم فى نحو كنا نفعل مع اسقاطها فيه ولا يبعد جريانه بناء على ما سيأتى من أن ملحظ الاحتجاج بذلك ان له حكم الرفع بل هذه الصورة لا تزيد على قول المصنف فكان الناس يفعلون الخ ولا يخفى تصريح عبارة التقريب بان وجه الاحتجاج بنحو قول الصحابى كانوا يفعلون فى حياته صلى الله عليه وسلم أنه فى حكم المرفوع ولا يخالف ذلك قول الشارح لظهور ذلك فى جميع الناس الخ فانه صريح فى انه وجه ذلك الحمل على أنه اجماع لانه فيما اذا صرح بحياته عليه الصلاة والسلام وكلام الشارح فيما اذا لم يصرح بذلك (قوله فى عهده صلى الله عليه وسلم) راجع للصيغتين قبله (فان قلت) لم لم يسقطها اكتفاء

(فكنا معاشر الناس) نفعل فى عهده صلى الله عليه وسلم (أو كان الناس يفعلون فى عهده صلى الله عليه وسلم فكنا نفعل فى عهده) صلى الله عليه وسلم لظهوره فى تقرير النبى صلى الله عليه وسلم عليه وقيل لا لجواز أن لا يعلم به (فكان الناس يفعلون فكانوا لا يقطعون فى الشئ التافه) قالته عائشة لظهور ذلك فى جميع الناس الذى هو اجماع وقيل لا لجواز ارادة ناس مخصوصين وعطف الصور بالفاء للاشارة الى ان كل صورة دون ما قبلها فى الرتبة

بقوله فى التى بعدهما فى عهده بناء على رجوعه لجميع ماقبله حينئذ على ماهو القاعدة فى أمثال ذلك (قلت) لئلا يتوهم اختصاص قوله فى عهده بالتى بعدهما لفصلها بالفاء اشارة الى تفاوتها مع ماقبلها كما ذكره الشارح فقد يتوهم ان من جملة التفاوت اختصاصها بهذا القيد واحترز بذلك عما اذا لم يقيد بذلك وتقدم فيه أنه موقوف عند الخطيب وموافقيه ومرفوع عند الحاكم وموافقيه (قوله فكان الناس يفعلون الخ) لا يقال لم يقيد هذه الصيغة بقوله فى عهده صلى الله عليه وسلم كما فى سابقتها الا انا نقول اما أولا فقد تقدم عن التقريب وفيما اذا قيد بذلك القيد أنه مرفوع لحجيته حينئذ لانه مرفوع لا لكونه اجماعا وأما ثانيا فلو قيد بذلك تكررت الاولى مع قوله السابق أو كان الناس يفعلون مع أن غرضه بيان حكم هذه الصيغة مع القيد وبدونه فهى مع القيد تفيد الرفع حكما وبدونه تفيد الاجماع كما أشار الى ذلك الشارح وانما لم يحكم بافادتها الاجماع أيضا مع القيد لانه لا ينعقد اجماع فى حياته صلى الله عليه وسلم كما سيأتى ثم كان يمكن أن يقال فيما بدون القيد ان أراد الراوى الناس فى حياته فوجه الاحتجاج ان الظاهر انه عليه الصلاة والسلام اطلع على ذلك وأقره فهو فى حكم المرفوع وان أراد الناس بعده فوجه الاحتجاج دلالتها على الاجماع كما أشار الهندى الى ذلك وقد تقدم عن النووى ان قول التابعى كانوا يفعلون غير محمول على الاجماع الا أن يصرح به فليتأمل الفرق بينهما الا أن يمنع النووى الاجماع مع قول الصحابى أيضا وتكررت الثانية مع قوله السابق وكنا نفعل اذ لا فرق فى المعنى بين كنا نفعل وكانوا يفعلون كذا التعبير بضمير العام فى كل منهما وأما كون المحكى الفعل فى احداهما وعدم الفعل فى الاخرى فلا أثر له لان حكمهما واحد فيما نحن فيه *(تنبيه)* وجه تأخر كنا نفعل عن كان الناس يفعلون ان العموم فى الاول أظهر للتعبير بالاسم الظاهر بخلاف الضمير الذى قيل انه لا عموم فيه كما تقدم فى محله وكذا يقال فى تأخر كانوا لا يقطعون عن كان الناس يفعلون (قوله ومن ذلك تستفاد حكاية الخلاف الذى فى الاولى فى غيرها)* فان قلت أى حاجة لذلك مع امكان استفادة الخلاف من نفس العبارة لصحة تعلق قوله والا كثر بجميع مابعده بل هو الظاهر المتبادر من العبارة (قلت) اما أولا فيجوز أن لا يكون المقصود بيان الاحتياج الى استفادة الخلاف من هذا بل التنبيه على ان هذا طريق آخر فى افادة الخلاف وأما ثانيا فاستفادة الخلاف من هذا أبلغ من استفادته من العبارة لامكان المنازعة فى تعلق قوله والا كثر بجميع مابعده لاحتمال أن يكون متعلقا بالمجموع ولا يمكن المنازعة فى هذا الطريق لانه اذا جرى الخلاف فى الاعلى وجب أن يجرى فى الادنى بالاولى ففى هذا رد على المصنف حيث قال فى الثانية بشقيها الا يتجه أن يكون فيها خلاف لتصريحه بنقل الاجماع المعتضد بعرفته صلى الله عليه وسلم فليتأمل

(خاتمة)

(قوله مستند غير الصحابى) أقول قيد بغير الصحابى نظرا للغالب من سماعه منه عليه الصلاة والسلام والا فقد يروى الصحابى عن صحابى آخر أو تابعى فيكون مستنده ماذكر كغيره (قوله املاء وتحديثا) كل منهما يكون من حفظ الشيخ ومن كتاب له (قوله فقراءته عليه) أى سواء كانت قراءته عليه من كتاب أو حفظ وسواء حفظ الشيخ ماقرئ عليه أم لا اذا أمسك أصله هو أو ثقة غيره قال العراقى وهكذا اذا كان ثقة من السامعين يحفظ ماقرئ

ومن ذلك تستفاد حكاية الخلاف الذى فى الاولى فى غيرها وقد تقدم بيانه (خاتمة مستند غير الصحابى) فى الرواية (قراءة الشيخ) عليه (املاء وتحديثا) من غير املاء (فقراءته عليه) أى على الشيخ (فسماعه) بقراءة غيره على الشيخ (فالمناولة مع الاجازة)

وهو مستمع غير غافل فذلك كاف أيضا قال ولم يذكر ابن الصلاح هذه المسئلة والحكم فيها متجه ولا فرق بين امساك الثقة لاصل الشيخ وبين حفظ الثقة لما يقرأ وقد رأيت غير واحد من أهل الحديث وغيرهما اكتفى بذلك انتهى وشرط الامام أحمد فى القارئ ان يكون ممن يعرف ويفهم وامام الحرمين فى الشيخ ان يكون بحيث لو فرض من القارئ تحريف أو تصحيف لرده والا فلا يصح التحمل بها وقوله فسماعه بقراءة غيره أى من كتاب أو حفظ حفظ الشيخ أم لا بشرطه السابق ولو سمع من وراء حجاب صح اذا عرف صوته ان حدث بلفظه أو عرف حضوره بمكان يسمع منه ان قرئ عليه ولو قال المسمع بعد السماع لا تروعنى أو رجعت عن اخبارك أو ما أذنت لك فى روايته عنى أو نحو ذلك فان لم يسند ذلك الى خطا منه فيما حدث به أو شك فيه أو نحو ذلك لم تمتنع روايته والا امتنعت (قوله كأن يدفع له الشيخ أصل سماعه الخ) وكأن يدفع الطالب الى الشيخ سماع الشيخ أصلا أو مقابلا به فيتأمله الشيخ وهو عارف متيقظ ثم يعيده الى الطالب ويقول له هو حديثى فاروه عنى أو أجزت لك روايته (قوله نحو أجزت لك) أى أو لكم أو لفلان وكذا فى أمثلة الخاص الآتية كما هو ظاهر رواية البخارى أى أو ما اشتملت عليه فهرستى كما مثل به فى التقريب أيضا والفهرست بالتاء المثناة الفوقية وقوفا أو ادماجا كما قال صاحب تثقيف اللسان انه الصواب قال وربما وقف عليها بعضهم بالهاء وهو خطأ قال ومعناها جملة العدد للكتب لفظة فارسية (قوله نحو أجزت لك رواية جميع مسموعاتى) انظر هل يشمل ما سمعه بعد الاجازة بناء على ان الوصف حقيقة فى حال التلبس لا حال التكلم كما عليه المصنف وقد سبق تحقيقه فيه نظر وقوله أجزت لمن أدركنى رواية مسلم هل يشمل من وجد بعد الاجازة بأن لم ينعقد الا بعدها بناء على ان المراد أدرك زمنى وهذا شامل لمن تأخر انعقاده عن الاجازة وان لم ينفصل الا بعد موته فيه نظر فليراجع ذلك (قوله فلان ومن يوجد من نسله تبعا) قال شيخنا الشهاب لو قال أجزت لمن عاصرنى ومن يوجد من نسلهم فالظاهر جوازه وانه متأخر عن فلان ومن يوجد من نسله انتهى وهو حسن ظاهر ويؤيد ما ذكره من الجواز ان كلامهم شامل له حيث قالوا واللفظ للتقريب ما نصه فان عطفه أى المعدوم على موجود كأجزت لفلان ومن يولد له أولك ولعقبك ما تناسلوا فأولى بالجواز أى مما أفرده بالاجازة المختلف فيه انتهى فانهم صوروا بالعطف على الموجود وهو شامل للعام والتمثيل لا يخصص ويبقى الكلام فيما لو قال أجزت لزيد ومن يوجد من نسل عمرو وينبغى ان الحكم كذلك ويؤيده شمول عبارتهم السابقة له (قوله فالمناولة من غير اجازة) أى بان يناوله الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعى أو من حديثى ولا يقول له اروه عنى ولا أجزت لك روايته ولا نحو ذلك وجواز الرواية بالمناولة من غير اجازة بالغ النووى فى رده فقال فلا تجوز الرواية بها على الصحيح الذى قاله الفقهاء وأصحاب الاصول وعابوا المحدثين المجوزين لها قال السيوطى وعندى ان يقال ان كانت المناولة جوابا لسؤال كأن قال له ناولنى هذا الكتاب لاروية عنك فناوله ولم يصرح بالاذن أى ولا أخبر بأنه سماعه كما هو ظاهره وكان وجهه الاكتفاء عن الاخبار بوقوعه فى جواب لا رويه عنك المتبادر منه ان المطلوب رواية مسموعه صحت وجاز له أن يرويه كما تقدم فى الاجازة بالخط بل هذا أبلغ وكذا اذا قال له حدثنى بما سمعت من فلان فقال هذا سماعى من فلان فتصح أيضا وما عدا ذلك فلا فان ناوله

كأن يدفع له الشيخ أصل سماعه أو فرعا مقابلا به ويقول له أجزت لك روايته عنى (فالاجازة) من غير مناولة (الخاص فى خاص) نحو أجزت لك رواية البخارى (فخاص فى عام) نحو أجزت لك رواية جميع مسموعاتى (فعام فى خاص) نحو أجزت لمن أدركنى رواية مسلم (فعام فى عام) نحو أجزت لمن عاصرنى رواية جميع مروياتى (فلفلان ومن يوجد من نسله) تبعا له (فالمناولة) من غير اجازة

الكتاب ولم يخبره انه سماعه لم تجز الرواية به بالاتفاق قاله الزركشي اه (قوله فالاعلام كأن يقول هذا الكتاب) أي أو هذا الحديث من مسموعاتي على فلان أي مقتصرا على ذلك من غير أن يأذن له في روايته عنه وجواز الرواية بالاعلام هو ما قاله كثير من أهل الحديث والفقه والاصول والظاهر قال النووي كابن الصلاح والصحيح ما قاله غير واحد من المحدثين وغيرهم انه لا تجوز الرواية به وقطع بذلك الغزالي في المستصفى قال لانه قد لا تجوز روايته مع كونه سماعه لخلل يعرفه قالا أعني النووي وابن الصلاح لكن يجب العمل بما أخبره الشيخ انه سمعه ان صح سنده وادعى القاضي عياض الاتفاق على ذلك (وأقول) هذا الاستدراك الظاهر في امتناع الرواية وان وجب العمل به لصحة سنده وهو في غاية الاشكال (فان قلت) لا اشكال فضلا عن غايته اذ لا يلزم من صحة السند جواز روايته الا ترى انه لو علمنا صحة سند ولم تحصل اجازة من الشيخ بطريق من طرق الاجازة مطلقا امتنعت روايته عنه مع وجوب العمل به (قلت) هذا حسن لكنه لا يخلص من الاشكال مع تعليل الغزالي المذكور فتأمله (قوله فالوصية) أقول ينبغي أن تكون العارية كالوصية بل قد تدخل في الوصية هنا لانهم جعلوا منها الوصية عند السفر وقابلوا بها الوصية عند الموت وذلك يقتضي انهم لم يريدوا بها الوصية المعروفة عند الفقهاء وان تكون الهبة ونحو البيع والوقف عليه كذلك فليراجع واعلم ان جواز الرواية بها منقول عن بعض السلف ووجهه القاضي عياض بان في الدفع له نوعا من الاذن وشبها بالمناولة قال وهو قريب من الاعلام انتهى وهل يشترط في الجواز اخباره مع الوصية بانه من مروياته أو مسموعاته فيه نظر والمتجه الاشتراط لكن قال النووي انه غلط وان الصواب انه لا يجوز وسبقه الى ذلك ابن الصلاح لكنه عبر بقوله وهذا بعيد جدا وهو اما زلة عالم أو متأول على انه أراد الرواية على سبيل الوجادة ولا يصح تشبيهه بقسم الاعلام والمناولة نعم أنكر ابن أبي الدم على ابن الصلاح فقال الوصية ارفع رتبة من الوجادة بلا خلاف وهي معمول بها عند الشافعي وغيره فهذا أولى انتهى ويجاب بأن جواز العمل بها أو وجوبه لا يقتضي صحة الرواية اذ قد يسوغ العمل دون الرواية كما تقدم في الاعلام فان ابن الصلاح والنووي منعا الرواية به وأوجبا العمل اذا صح السند فليتأمل (قوله فالوجادة) أي بكسر الواو قال النووي في التقريب وهي مصدر لوجد مولد غير مسموع من العرب انتهى قال ابن زكريا النهروالي فرع المولفون قولهم وجادة فيما أخذ من العلم من صحيفة من غير سماع ولا اجازة ولا مناولة من تفريق العرب بين مصادر وجد للتمييز بين المعاني المختلفة قال ابن الصلاح يعني وجد ضالته وجدانا ومطلوبه وجودا وفي الغضب موجدة وفي الغنى وجدا وفي الحب وجدا (قوله كأن يجد حديثا أو كتابا بخط شيخ معروف) أي فله ان يقول وجدت او قرأت بخط فلان أو في كتابه بخطه حدثنا فلان ويسوق الاسناد والمتن وهو من باب المنقطع وفيه شوب اتصال كما قاله النووي كغيره قال وجازف بعضهم فأطلق فيها حدثنا وأخبرنا وانكر عليه قال وأما العمل بالوجادة فنقل عن معظم المحدثين والفقهاء المالكيين وغيرهم انه لا يجوز وعن الشافعي ونظار اصحابه جوازه وقطع بعض المحققين الشافعيين بوجوب العمل بها عند حصول الثقة به وهذا هو الصحيح الذي لا يتجه في هذه

(فالاعلام) كأن يقول هذا الكتاب من مسموعاتي على فلان (فالوصية) كأن يوصي بكتاب الى غيره عند سفره أو موته (فالوجادة) كأن يجد حديثا أو كتابا بخط شيخ معروف

الازمان غيره انتهى قال ابن الصلاح فانه لو توقف العمل فيها على الرواية لانسد باب العمل بالمنقول لتعذر شروطها وخرج بقوله بخط شيخ معروف مالو وجد حديثا فى تأليف شخص وليس بخطه فانه يقول قال فلان كذا أوذكر كذا أونحو ذلك من ألفاظ الجزم أوقال فلان أخبرنا فلان وهذا منقطع لاشوب من الاتصال فيه وهذا كله اذا وثق بانه خطه أوكتابه والافليقل بلغنى عن فلان أووجدت عنه اوقرأت فى كتاب اخبرنى فلان انه بخط فلان اوظننت انه خط فلان أونحو ذلك واذا نقل شيأ من تصنيف فلا يقل فيه قال فلان بصيغة الجزم الا اذا وثق بصحة النسخة والافليقل بلغنى عن فلان أووجدت فى نسخة من كتابه أونحو ذلك نعم ان كان عالما فطنا متقنا بحيث لايخفى عليه غالبا الساقط أوالمغير رجى له جواز الجزم واعلم ان الخلاف السابق فى العمل بالوجادة حكاه صاحب الالفية بعد ذكره النوع الاول قبل ذكر الثانى وحكاه النووى فى التقريب بعد ذكر النوعين ولم يقيده باحدهما فاشعر بجريانه فيهما (قوله الاجازة بأقسامها السابقة) أى منعوا الرواية بها * واعلم ان من اقسام الاجازة الكتابة بأن يكتب الشيخ مسموعه أوبعضه لحاضر أوغائب أويأمر بكتابته فان اقترنت باجازة كاجزتك ما كتبت لك فهى كالمناولة المقترنة بالاجازة والافقد منع الرواية بها قوم منهم الماوردى وأجازها كثير من المتقدمين والمتأخرين منهم أصحاب الاصول قال فى التقريب وهو الصحيح المشهور بين أهل الحديث فيقول كتب الى فلان قال حدثنا فلان أونحو ذلك ويكفى فى الرواية معرفة المكتوب له خط الكاتب وقيل لابد من البينة عليه وحينئذ فقد يقال لم قيد الشارح بقوله السابقة فانه يخرج هذا القسم (فان قيل) لعله انما قيد بذلك لان غير الماوردى من المانعين لم يصرح بالمنع فى هذا القسم أولم يعلم حاله بالنسبة اليه (قلت) هذا بعيد جدا فان فى الاقسام السابقة ماهو أعلى من هذا القسم فمن يمنع الاعلى يمنع الادون بالاولى نعم يمكن أن يجاب بان المتبادر ان المصنف أراد ماذكره لاغيره فليتأمل (قوله ومنع القاضى أبو الطيب من يوجد من نسل زيد) قال شيخنا أى ولو تعاهد ذا مراده فيما يظهر انتهى (أقول) كلام التقريب صريح فيما قاله *(تنبيه)* اطلاق المصنف جواز الاجازة شامل للاجازة للطفل الذى لايميز والمجنون وهو كذلك وحينئذ فهل يدخلان فى عموم نحو من عاصرنى أوأدركنى فيه نظر ويتجه الدخول وللكافر وقد قال العراقى لم أجد فيه نقلا وقد تقدم ان سماعه صحيح قال ولم أجد عند أحد من المتقدمين والمتأخرين الاجازة للكافر الا ان شخصا من الاطباء وذكر أمرا جرى بحضرة المزى يدل على انه يرى جوازها للكافر (أقول) وعلى الجواز فهل يدخل فى عموم من أدركنى فيه نظر ولايبعد الدخول قال والفاسق والمبتدع أولى بالجواز من الكافر ويؤديان اذا زال المانع قال وأما الحمل فلم أجد فيه نقلا ثم قال وقد رأيت شيخنا العلائى سئل الحمل مع أبويه فأجاز ثم بحث بناء الحكم فيه على الخلاف فى ان الحمل يعلم أولا (أقول) وعلى الجواز فلايبعد الدخول فى عموم نحو من أدركنى والله تعالى أعلم

(الكتاب الثالث فى الاجماع)

(قوله من الادلة الشرعية) قال شيخ الاسلام متعلق بالثالث ولو جعله عقبه كان أولى ويجوز جعله حالا لازمة من الاجماع ولاينافيه كون المجمع عليه يكون شرعيا كحل النكاح ولغويا الخ

(ومنع) ابراهيم (الحربى وأبو الشيخ) الاصبهانى (والقاضى الحسين والماوردى الاجازة) باقسامها السابقة (و) منع (قوم العامة منها) دون الخاصة (و) منع (القاضى أبو الطيب) اجازة من يوجد (من نسل زيد وهو الصحيح والاجماع على منع) اجازة (من يوجد مطلقا) أى من غير التقييد بنسل فلان وعطف الاقسام بالفاء اشارة الى ان كل قسم دون مايليه فى الرتبة ومن ذلك مع حكاية الخلاف فى الاجازة تستفاد حكاية خلاف فيما بعدها وهو صحيح (وألفاظ الرواية) أى الالفاظ التى تؤدى بها الرواية (من صناعة المحدثين) فليطلبها منهم من يريدها منها على ترتيب ماتقدم املى على حدثنى قرأت عليه قرئ عليه وأنا أسمع أخبرنى اجازة ومناولة أخبرنى اجازة أنبأنى مناولة أخبرنى اعلاما أوصى الى وجدت بخطه

(الكتاب الثالث فى الاجماع) من الادلة الشرعية

(وأقول) تعلقه بالثالث يوجب عد الكتاب الثالث من الادلة الشرعية وهو غير صحيح بناء على ان مسمى الكتاب الالفاظ المخصوصة وهو ظاهر وكذا بناء على انه المسائل فان الدليل الشرعي ليس هو المسائل بل الاتفاق المخصوص الذي قد يقع موضوعا للمسئلة وقوله ولا ينافيه الخ أى لان عده من الادلة الشرعية لا ينافي عده من غيرها أيضا (قوله وهو اتفاق) قال في التلويح وغيره والمراد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد أو القول أو الفعل أقول أو في القدر المشترك بين الثلاثة او اثنين منها أو بين القول مثلا والسكوت على ما سيأتي في الاجماع السكوتي (قوله مجتهد الامة) فيه أمران * الاول ان قوله مجتهد مفرد مضاف وهو للعموم والحكم في العام وان كان على كل فرد وذلك لا يصح هنا اذ لا يتصور ثبوت الاتفاق لكل فرد لانه لا يتصور الا للمتعدد الا ان يراد بالاتفاق موافقة كل منهم لغيره منهم لكن قد يكون الحكم في العام على المجموع كما تقدم في محله فينبغي الحمل هنا على ذلك * والثاني قال الكوراني والاعتراض بان مجتهدي جمع وأقله ثلاثة فيلزم منه ان لا يكون اجماع الاثنين حجة والجواب بان لفظ مجتهد عام لانه مفرد مضاف فيشمل الاثنين أيضا ويخرج الواحد بقيد الاتفاق يستلزم بطلان تعاريف المتقدمين والمتاخرين لوجود لفظ الجمع فيها والحق ان هذا من عموم المجاز الذي يعم المعنى الحقيقي والمجازي وهو مطلق العدد والاثنان الحقا بالجمع قياسا او التقدير جميع من يوجد من جنس المجتهدين اه (وأقول) هذا مما يقضى منه العجب اذ حاصله رد الجواب الواضح المستلزم لصون التعريف عن المجاز والتكلف واختيار جواب يلزمه التجوز أو القياس في التعريف من غير قرينة واضحة لا يقال أهل هذه الفنون يتسامحون بمثل ذلك لانا نقول هب ان الامر كذلك لكن انما يجوز الحمل على ذلك بقدر الحاجة والا فكيف تجوز مخالفة أمر نص أهل الصناعة على امتناعه مع الاستغناء عنه بما هو أقرب الى شرطهم ولزوم بطلان تعاريف المتقدمين لو سلم لا يكون مانعا من حمل عبارة المصنف على الجواب الصحيح الممكن مقتضيا للحمل على الجواب الركيك الممتنع على ان دعوى لزوم البطلان باطلة بلا شبهة اذ لا يلزم من حمل تعريف المصنف على ما ذكر حمل تعاريف المتقدمين عليه لجواز حملها على وجه آخر يناسبها ويصححها كما لا يخفى على ان المجيب بذلك الجواب هو المصنف كما يصرح به كلام الزركشي فرده وترجيح الجواب بخلافه حمل للعبارة على خلاف مراد قائلها وهو مما لا يليق بغير ضرورة (قوله الامة) أى أمة النبي صلى الله عليه وسلم كما هو المتبادر بل وصرح به قوله بعد وفاة محمد الخ قال المصنف في شرح المنهاج احتراز عن اتفاق المجتهدين من الامم السالفة فانه وان قيل ان اجماعهم حجة كما هو أحد المذهبين للاصوليين واختاره الاستاذ أبو اسحق كما حكاه عنه الشيخ أبو اسحق في شرح اللمع فليس الكلام الا في الاجماع الذي هو دليل شرعي يجب العمل به الآن وذلك وان وجب العمل به فيما مضى على من مضى لكن انتسخ حكمه منذ مبعث النبي صلى الله عليه وسلم اه وسيأتي حكاية الشارح خلافا في انه حجة في حق هذه الامة (قوله بعد وفاة) متعلق باتفاق لا بمجتهد (قوله في عصر) قال في التلويح حال من المجتهدين معناه زمان قل أو كثر وفائدته الاحتراز عما يرد من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد اجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه اه (قوله على أى امر كان) فيه

(وهو اتفاق مجتهد الامة بعد وفات) نبيها (محمد صلى الله عليه وسلم في عصر على أى أمر كان) وشرح المصنف هذا الحد بانيا عليه معظم مسائل المحدود وناهيك بحسن ذلك فقال (فعلم اختصاصه) أى الاجماع (بالمجتهدين) بان لا يتجاوزهم الى غيرهم

أمران الاول انه يتبادر ان الجار والمجرور متعلق باتفاق وان كان تامة صفة للمجرور وهو مشكل لاقتضائه تقييد المتفق عليه بكونه أمرا موجودا مع انه لا يتقيد بذلك كما هو ظاهر فينبغى جعل الجار والمجرور خبر الكان مقدما الثانى ان الامر يعم الاثبات والنفى والاحكام الشرعية والعقلية واللغوية كذا قاله الزركشى وسبقه اليه غيره كالاسنوى فى شرح المنهاج وزاد عليه وقال وقوله على أمر من الامور شامل للشرعيات كحل البيع واللغويات ككون الفاء للتعقيب والعقليات كحدوث العالم والدنيويات كالآراء والحروب وتدبير أمور الرعية فالاولان لانزاع فيهما وأما الثالث فنازع فيه امام الحرمين فى البرهان فقال ولا أثر للاجماع فى العقليات فان المتبع فيها الادلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق والمعروف الاول وبه جزم الآمدى والامام وأما الرابع ففيه مذهبان شهيران أصحهما عند الامام والآمدى واتباعهما كابن الحاجب وجوب العمل فيه بالاجماع ولقصد شمول الاربعة أردف المصنف الامر بالامور فان الامر المجموع على الاوامر مختص بالقول بخلاف المجموع على الامور وهذا وان كان مجازا فى الحد لكنه جائز عند فهم المراد كما نص عليه الغزالى فى مقدمة المستصفى اه (وأقول) مقتضى التعريف على هذا اعتبار الاجتهاد الآتى بيانه فى الاجماع على غير الشرعيات كاللغويات والدنيويات وهو مشكل مخالف لما يقع لهم كثيرا من استدلالهم فى بعض الاحكام اللغوية باجماع أهل اللغة مع انهم ليسوا مجتهدين بالمعنى الآتى اللهم الا أن يفسر الاجتهاد هنا بالنسبة لكل واحد من المذكورات بما يناسبه فليراجع ثم رأيت الامام فى المحصول قال المسئلة الرابعة المعتبر فى الاجماع فى كل فن باهل الاجتهاد فى ذلك الفن وان لم يكونوا من أهل الاجتهاد فى غيره مثلا العبرة فى مسائل الكلام بالمتكلمين الى اخر كلامه اه (قوله وهو اتفاق) أقول لا خفاء فى اشكاله بقوله الآتى لا بمعنى افتقار الحجة خلافا للآمدى اذ لا اتفاق على اختصاصه بالمجتهدين مع قول الامام المذكور لانه ان أريد باختصاصه بالمجتهدين ان الاجماع هو اتفاقهم دون اتفاق غيرهم فعلى قول الآمدى لا يكون الاجماع اتفاقهم بل اتفاقهم مع اتفاق العوام فاتفاقهم وحده لا يكون اجماعا فلم يختص الاجماع باتفاقهم بهذا المعنى وان أريد به انه لابد من اتفاقهم وان توقف اعتباره على انضمام اتفاق غيرهم الى اتفاقهم فالعوام على هذا القول كذلك اذ لابد من اتفاقهم وان توقف على انضمام اتفاق المجتهدين الى اتفاقهم ثم رأيت شيخنا الشهاب قال هذا أى قوله خلافا للآمدى يهدم قوله السابق ان الاختصاص بالمجتهدين وفاق الا أن يريد انه لا يحصل بمحض غيرهم كما أشار اليه الشارح فيما سلف اه أى بقوله بان لا يتجاوزهم الى غيرهم وبقوله فلا عبرة باتفاق غيرهم ورأيت الكمال قال فى قوله فلا عبرة باتفاق غيرهم تنبيه على ان اختصاصه بهم بمعنى ان اتفاقهم هو المعتبر دون اتفاق غيرهم وان اشتراط وفاق العوام عند القائل به لا ينافى اختصاص الاجماع بهم بهذا المعنى اه ولا يخفى عليك ما فيه بعد تأمل ما تقدم فان اشتراط وفاق العوام ينافى كون اتفاق المجتهدين هو المعتبر بلا شبهة اذ كون اتفاقهم هو المعتبر يقتضى ان اتفاقهم وحده كاف وان اتفاق غيرهم من العوام لا يعتبر مطلقا أى لا وحده ولا مع غيره اذ لو لم يكن كذلك بان اعتبر مع اتفاقهم اتفاق العوام لم يكن هو المعتبر ضرورة اعتبار غيره معه نعم هو معتبر لا انه المعتبر وفرق كبير بينهما الان

(وهو) أى الاختصاص بهم (اتفاق) فلا عبرة باتفاق غيرهم دونهم اتفاقا وهل يعتبر وفاق غيرهم لهم نبه عليه بقوله (واعتبر قوم وفاق العوام) للمجتهدين (مطلقا) أى فى المشهور والخفى (وقوم فى المشهور) دون الخفى كدقائق الفقه (بمعنى اطلاق ان الامة اجمعت) أى ليصح هذا الاطلاق (لا) بمعنى (افتقار الحجة) اللازمة للاجماع (اليهم خلافا للآمدى) فى قوله بالثانى ويدل له التفرقة بين المشهور والخفى (و) اعتبر (آخرون الاصولى فى الفروع) فيعتبر وفاقه للمجتهدين فيها لتوقف استنباطها على الاصول والصحيح المنع لانه عامى بالنسبة اليها (و) علم اختصاص الاجماع (بالمسلمين) لان الاسلام شرط فى الاجتهاد المأخوذ فى تعريفه (فخرج من نكفره) ببدعته فلا عبرة بوفاقه ولا خلافه (و) علم اختصاصه (بالعدول ان كانت العدالة ركنا) فى الاجتهاد (وعدمه) أى عدم الاختصاص بهم (ان لم تكن) ركنا فى الاجتهاد وهو الصحيح كما سيأتى فى بابه فحصل مما ذكر أن فى اعتبار وفاق الفاسق قولين وزاد

الثانى يفيد حصر الاعتبار فيه دون الاول وعندى ان أحسن أو من أحسن ما يجاب به عن هذا الاشكال أحد أمرين الاول وهو ما أشار اليه شيخنا فيما تقدم عنه ان المراد باختصاصه بهم أن لا يتجاوزهم الى غيرهم وحده بان ينعقد باتفاق من عداهم دونهم واختصاصهم بهذا المعنى لا ينافى اعتبار غيرهم معهم ولعل قول الشارح بان لا يتجاوزهم الى غيرهم ظاهر فى هذا اذ المتبادر من مجاوزته اياهم الى غيرهم حصوله من مجرد ذلك الغير لا يقال يرد على هذا الجواب انه يصح نسبة الاختصاص بهذا المعنى الى غيرهم أيضا لانا نقول لكنه ليس متفقا عليه وانما يصح على قول الآمدى فقط وهذا ظاهر والثانى ان دعوى المصنف الاتفاق المذكور مبنية على منع ما قاله الآمدى من ان المراد توقف الحجة والحاصل انه يعتقد الاتفاق خلافا للآمدى فحكى أولا الاتفاق بناء على اعتقادهم ثم ذكر ما يفهم منه مخالفة الآمدى فى هذا الاتفاق ونظير ذلك ما كثر فى الفروع من حكاية اتفاق وترجيحه ثم مقابلته بحكاية خلاف (قوله واعتبر قوم وفاق العوام الخ) أقول ان أريد بالعوام من عدا المجتهدين من العلماء أو من العلماء وغيرهم اشكل التفصيل بين المشهور والخفى مطلقا أو بالنسبة للعلماء لان للعلماء خصوصا مجتهدى المذهب والفتوى من الاهلية التامة لادراك الخفيات ما لا يخفى وان أريد بهم من عدا العلماء كما يدل عليه بعض كلماتهم كقول المصنف فى شرح المنهاج نقلا عن القاضى اذ لو قلنا ان خلاف العوام يقدح فى الاجماع مع ان قولهم ليس الا عن جهل افضى هذا الى اعتبار خلاف من يعلم انه قال من غير أصل اه اشكل اعتبارهم دون من عدا المجتهدين من العلماء بل هم أولى بالاعتبار وقد يختار الاول ويجاب بان من الخفيات ما لا يصلح له الصلاحية المعتبرة الا المجتهدون وفيه نظر

(قوله بمعنى اطلاق ان الامة اجمعت الخ) هو راجع للقولين معا ولهذا عبر غيره بقوله وعلى كلا القولين ليس معنى اعتبار وفاقهم ان قيام الحجة يفتقر الى ذلك الخ (قوله لان الاسلام شرط فى الاجتهاد المأخوذ فى تعريفه) أقول فيه أمران * الاول انه قد يوجه بان كلام المصنف الآتى فى باب الاجتهاد يفيد اعتبار الاسلام فى الاجتهاد لانه اعتبر فيه معرفة متعلق الاحكام من كتاب وسنة وما يتعلق بذلك كمعرفة الناسخ والمنسوخ وهذا لا يتصور فى الكافر اذ لا يعتقد حقية الكتاب والسنة فكيف يعرف متعلق الاحكام منهما ولا ينافى ذلك ما دل عليه كلامه فى مسئلة المصيب فى العقليات واحد من تحقق الاجتهاد فى الكافر لانه بمعنى آخر غير ما قرره أولا مما هو المعتبر فى الاحكام الشرعية (فان قلت) بل يتصور فى الكافر اعتقاد حقية الكتاب والسنة لكن بالنسبة الى غيره كمن يخص رسالته بالعرب من غيرهم وكذا بالنسبة له أيضا كمن كفر بانكار رسالته بلسانه دون قلبه أو بنحو لبس الغيار (قلت) اعتقاد الكافر ساقط الاعتبار لكفره فهو بمنزلة العدم الا ترى ان اخباره ساقط الاعتبار لكفره وان تدين وتحرز عن الكذب على ان لنا أن نقول المراد باتفاق المجتهدين على الحكم الذى هو معنى الاجماع اتفاقهم على ثبوته فى حقهم وحق غيرهم وهذا لا يتصور ممن يعتقد تخصيص الرسالة اذ لا يمكن أن يأخذ من الكتاب أو السنة حكما يتعلق به كغيره فان قلت يكفى فى تحقق صفة الاجتهاد قدرة الاستنباط من الكتاب والسنة بفرض حقيتهما عنده وهذا متصور فى حق الكافر قلت اما أولا فقدرة

عليهما قوله (وثالثها) أى الاقوال (فى الفاسق يعتبر) وفاقه (فى حق نفسه) دون غيره فيكون اجماع العدول حجة عليه ان وافقهم وعلى غيره مطلقا (ورابعها) أى الاقوال يعتبر وفاقه (ان بين مأخذه) فى مخالفته بخلاف ما اذا لم يبينه اذ ليس عنده ما يمنعه عن ان يقول شيأ من غير دليل (و) علم (انه لابد من الكل) لان اضافة مجتهد الى الامة يفيد العموم (وعليه الجمهور) فتضر مخالفة الواحد وثانيها أى الاقوال (يضر الاثنان) دون الواحد

هنا بياض أربعة أسطر بخط المصنف

(وثالثها) يضر (الثلاثة) دون الواحد والاثنين (ورابعها) يضر (بالغ) عدد التواتر دون من لم يبلغه اذا كان غيرهم أكثر منهم (وخامسها يضر مخالفة من خالف (ان ساغ الاجتهاد فى مذهبه) بان كان للاجتهاد فيه مجال كقول ابن عباس بعدم العول فان لم يسغ كقوله بجواز ربا الفضل فلا تضر مخالفته (وسادسها) تضر مخالفة من خالف ولو كان

الكافرساقطة الاعتبار شرعا فى الشرعيات وأما ثانيا فلو كفت القدرة على سبيل الفرض لم يشترط معرفة متعلق الاحكام مطلقا لوجود القدرة بفرض تلك المعرفة وكلامهم صريح فى خلاف ذلك فليتأمل وحينئذ يندفع ما أورده الكمال وشيخ الاسلام هنا وأما ما قالاه من ان الاولى أن يقول لان الاسلام شرط فى المجتهد أى فى قبول قوله فلا يخفى ضعفه فى مراد المصنف لانه على هذا التقدير لا يكون الاختصاص بالمسلمين معلوما من التعريف كما هو ظاهر على انه ينتقض بالفاسق فانه يعتبر وفاقه وينعقد اجماعه مع انه لا يقبل قوله فليتأمل والثانى قال الزركشى ولا يبعد انه اذا كان الاجماع فى أمر دنيوى انه لا يختص بالمسلمين اه (قوله ان كانت العدالة ركنا فى الاجتهاد) قال شيخ الاسلام الاولى فى المجتهد لانه المأخوذ فى تعريفه على وجه ويأتى فيه ما مر آنفا اه (أقول) وجه ان الاولى ماذكر ان العدالة على القول باشتراطها شرط فى المجتهد لا فى الاجتهاد فلم يعلم من التعريف الاختصاص بالعدول على هذا القول ويرد على هذا الاولى انه لا يوافق مقصود المصنف لانه حينئذ لا يكون الاختصاص بالعدول معلوما من التعريف بل الوجه ان سياق المصنف الآتى فى كتاب الاجتهاد دال على ان من يعتبر العدالة لا يتحقق عنده الاجتهاد المعتبر شرعا الذى تترتب عليه الاحكام على وفق ما اقتضاه كلامه هنا فما قاله الشارح هو الصواب فليتأمل وقوله ويأتى فيه ما مر آنفا اشارة الى ما ذكره قبل من السؤال والجواب بقوله لا يقال الخ هذا ويمكن أن يجاب

(قوله ان فى اعتبار وفاق الفاسق قولين) قال شيخنا الشهاب أى وأرجحهما الاعتبار ثم لا يخفى انه لو كان الذى وجد من المجتهدين فسقة وأجمعوا على شئ لا يكون ذلك حجة على غيرهم ولا يضر فى ذلك اعتبار موافقتهم للعدول المجتهدين لان الحجة بقول العدل وان اعتبر موافقة غيره اه (وأقول) فيه نظر ظاهر لان الاجماع الذى هو الحجة هو الاتفاق المتعلق بقول العدل وقول غيره فكما لم يقبل قول غيره مع انفراده لا يقبل مع اجتماعه فلم يثبت الاتفاق الذى هو الحجة فكيف تثبت الحجة عند الاجتماع ولا تثبت عند الانفراد بل كلام المصنف صريح فى انه لو لم يوجد من المجتهدين الا الفسقة كان اتفاقهم اجماعا يحتج به ألا ترى الى قوله وعدمه أى عدم اختصاص الاجماع بالعدول ان لم تكن أى العدالة ركنا فانه لا معنى لنفى اختصاصه بالعدول الا تحققه بمجرد اتفاق الفسقة ولا ينافى ذلك عدم قبول قول الفاسق فكيف يثبت فى حق غيرهم حتى يتأتى العمل به اذ يمكن العلم باتفاقهم بغير اخبارهم كقرائن قطعية تفيد ذلك وباخبارهم اذا بلغوا عدد التواتر فليتأمل (قوله اذ ليس عنده ما يمنعه) أى وهو العدالة (قوله اذا كان غيرهم أكثر منهم) هذا القيد لا يفيده المتن واضعف هذا القول لم يعتن المصنف بتمام تحريره وسهل ذلك ان فى المفهوم تفصيلا (قوله ولو كان واحدا) قال شيخنا الشهاب انظر لم زاد هذا هنا دون ما قبله (وأقول) أى وهو الخامس اذ الاول صرح فيه بذلك وما بينهما لا يتصور فيه ذلك ويمكن أن يجاب بانه ذكر فى الخامس ما يغنى عن ذلك وهو تمثيله بقوله كقول ابن عباس الخ اذ لولا انه تضر مخالفته وحده على هذا القول ما صح التمثيل الا على سبيل الفرض وهو خلاف الظاهر (قوله وسابعها لا يكون اجماعا) عبر بعضهم بانه لا يسمى اجماعا فيحتمل انه مراد المصنف ويحتمل وهو ظاهر عبارته أو صريحها انه انما أراد نفى حقيقة الاجماع أيضا (قوله ان وافقهم) قال

واحدا (فى أصول الدين) لخطره دون غيره من العلوم (وسابعها لا يكون) الاتفاق مع مخالفة البعض (اجماعا بل) يكون (حجة) اعتبارا للاكثر (و) علم (انه) أى الاجماع (لا يختص بالصحابة) لصدق مجتهد الامة فى عصر بغيرهم (وخالف الظاهرية) فقالوا يختص بهم لكثرة غيرهم كثرة لا تنضبط فيبعد اتفاقهم على شئ (و) علم (عدم انعقاده فى حياة النبى صلى الله عليه وسلم)

هنا بياض مقدار أربعة أسطر

من قوله بعد وفاته ووجهه انه ان وافقهم فالحجة فى قوله والا فلا اعتبار بقولهم دونه (و) علم (ان التابعى المجتهد) وقت اتفاق الصحابة (معتبر معهم) لانه من مجتهدى الامة فى عصر (فان نشأ بعد) بان لم يصر التابعى مجتهدا الا بعد اتفاقهم (فعلى الخلاف) أى فاعتبار وفاقه لهم مبنى على الخلاف فى (انقراض العصر) ان اشترط اعتبر والا فلا وهو الصحيح (و) علم (ان اجماع كل من أهل المدينة النبوية (وأهل البيت) النبوى وهم فاطمة وعلى

شيخ الاسلام كالكمال بقول أوفعل أوتقرير وان كان قوله فالحجة فى قوله يوهم ان ذلك فى القول فقط (واقول) يمكن أن يراد بالقول الرأى وهو حاصل بالقول وغيره أو القدر المشترك بعموم المجاز أو التمثيل (قوله وان اجماع كل من أهل المدينة الى قوله غير حجة) فيه أمور * الاول انه اعترض عليه بان عدم الحجية لم يعلم من الحد وانما الذى علم منه عدم الكون اجماعا وهو أعم من عدم الحجية ويمكن أن يجاب بان المراد انه علم من الحد مع ضميمة وهى اما ان الاصل عدم الحجية الا ماصرح فى الكتاب بحجيته ولم يصرح فيه بحجية ماعدا الاجماع مما ذكر فاذا علم من التعريف انتفاء الاجماع عما ذكر علم منه أيضا انتفاء الحجية للاصل المذكور واما انه ذكر فى مواضع تقدمت وتأتى ما يفيد عدم حجية المذكورات كقوله السابق فى مسئلة يجب العمل به فى الفتوى والشهادة وقوم فيما عمل الاكثر بخلافه والمالكية أهل المدينة فان ذلك يفيد تصحيح عدم حجية اتفاق الاكثر وهو شامل لاهل الحرمين وأهل المصرين وعدم حجية اتفاق أهل المدينة وكقوله فيما سيأتى فى باب الاستدلال فى مسئلة الصحابى وقيل قول الشيخين فقط وقيل الخلفاء الاربعة فانه يفيد تصحيح عدم حجية قول الشيخين والخلفاء الاربعة فان قلت فلا حاجة مع تلك المواضع الى ماذكره هنا لانه يعلم من عدم حجيته الذى افادته تلك المواضع انه ليس اجماعا والا كان حجة (قلت) لما كان للاجماع شروط فربما توهم امكان تحقق جميعها فى تلك المواضع وان محل عدم الحجية فيها المستفاد فى تلك المواضع مالم تتوفر تلك الشروط والاثبت الحجية فنبه بماذكره هنا على دفع ذلك التوهم ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بأنه انما عبر بماذكره لغرض الاختصار فى قوله وهو الصحيح فى الكل مع توفيته بالغرض لان الاجماع يلزمه حجيته فاذا انتفى انتفت اه (وأقول) يرد عليه ان هذا انما يفيد نفى حجيته من حيث كونه اجماعا لانفى حجيته على الاطلاق لايقال يجوز ان يكون المراد هنا نفى الحجية من حيث كونه اجماعا وأما نفى الحجية من غير هذه الحيثية فيستفاد من المواضع الاخر فلا اشكال أصلا لانا نقول الاستدلال لمقابل الصحيح بما ذكره الشارح صريح فى ان الكلام هنا فى الحجية على الاطلاق ويمكن أن يجاب عنه بأن مراده وان قصرت عنه عبارته انه اذا انتفى الاجماع انتفت حجيته من حيث كونه اجماعا لانتفائه وحجيته مطلقا لان الاصل عدم الحجية من جهة أخرى فقوله فاذا انتفى انتفت أى حجيته أى والاصل عدم حجية أخرى * الثانى انه لاحاجة مع قوله أهل المدينة وأهل الحرمين لما بينهما لانه بعض كل منهما فاذا انتفت الحجية عن الكل انتفت عن البعض بالاولى بل لاحاجة أيضا لذكر أهل المدينة مع ذكر أهل الحرمين لان الاول بعض الثانى ولا لذكر الشيخين مع ذكر الخلفاء الاربعة لذلك أيضا ويمكن ان يجاب بأنه لما قيل بحجية كل واحد من المذكورات بخصوصه ناسب الاعتناء بنفى كل واحد صريحا ليقع الرد على كل قائل بخصوصه * الثالث استدل ابن الحاجب للقول بأن اجماع أهل المدينة حجة بعد ان فسرهم بالصحابة والتابعين بقوله اجماع أهل المدينة من الصحابة والتابعين حجة عند مالك بما منه انهم اعرف بالوحى والمراد منه لسكنهم محل الوحى وقد يؤخذ منه ان المراد بهم الصحابة الذين استوطنوا المدينة حياته صلى الله عليه وسلم وان استوطنوا غيرها بعده والتابعين الذين استوطنوها مدة يطلع فيها على الوحى والمراد منه بمخالطة أهلها الذين شاهدوا ذلك وهذا يقتضى ان تابع التابعين الذين سكنوا المدينة مع

والحسن والحسين رضى الله عنهم (والخلفاء الاربعه) أبى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم (والشيخين) أبى بكر وعمر (وأهل الحرمين) مكة والمدينة (وأهل المصرين الكوفة والبصرة غير حجة) لانه اتفاق بعض مجتهدى الامة لا كلهم (وان) الاجماع (المنقول بالآحاد حجة) لصدق التعريف به (وهو الصحيح فى الكل) وقيل ان الاجماع فى (الاخيرة ليس بحجة لان الاجماع قطعى فلا يثبت بخبر الواحد وقيل فانه مما قبل الاخيرة من الست حجة اما فى الاولى فلحديث الصحيحين انما المدينة كالكير تنفى خبثها وينصع طيبها والخطا خبث فيكون منتفيا عن أهلها واجيب بصدوره منهم بلا شك لانتفاء عصمتهم فيحمل الحديث على انها فى نفسها فاضلة مباركة وأما فى الثانية فلقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيرا والخطا رجس فيكون منتفيا عنهم وهم من تقدم لما روى الترمذى عن عمر بن ابى سلمة انه لما نزلت هذه الآية لف النبى صلى الله عليه وسلم

التابعين الموصوفين بما ذكر مدة يطلعون فيها على ما ذكر كذلك لكنه خلاف تقييده بالصحابة والتابعين كما تقدم اللهم الا أن يكون للغالب وبالجملة فيحتمل أن لا يتقيد الحكم بالساكنين بخصوص بيوت المدينة بل يشمل النازلين حولها فى نحو قباء والعوالى اذا كان لهم تردد على المدينة بحيث يطلعون معه على الوحى وما يتعلق به ثم رأيت القرافى قال فى شرح المحصول بعد كلام قرره ما نصه وعلى كل تقدير فلا عبرة بالمكان بل لو خرجوا من هذا المكان الى مكان آخر كان الحكم على حاله فهذا سر هذه المسئلة عند مالك لا خصوص المكان بل العلماء مطلقا خصوصا أهل الحديث يرجحون الاحاديث الحجازية على العراقية حتى يقول بعض المحدثين اذا تجاوز الحديث الحرة انقطع نخاعه وسببه انه مهبط الوحى فيكون الضبط فيه ايسر وأكثر واذا بعدت الشقة كثر الوهم والتخليط فلو خرج أولئك الرواة بجملتهم وسكنوا غير الحجاز كان الامر بحاله لم يحصل فيه خلل وبهذا يندفع كثير من الاسئلة على المسئلة كاستشكاله الفرق بينه وبين قول النبى عليه الصلاة والسلام اذا خرج من موضعه فانا نلتزم التسوية فى ان الامرين حجة فى جميع المواطن اه ورأيت الاسنوى عبر بقوله ذهب الامام مالك الى ان اجماع أهل المدينة حجة أى اذا كانوا من الصحابة والتابعين دون غيرهم كما نبه عليه ابن الحاجب اه فليتأمل (قوله لانتفاء عصمتهم) قال شيخنا الشهاب هذا لا يثبت به المدعى اه (أقول) يعنى لان انتفاء العصمة انما يستلزم امكان الصدور والامكان لا يقتضى الوقوع بالفعل ويمكن أن يجاب بأنه لاحظ فى هذا الاستدلال العادة فانها تقضى بوقوع الخطا من غير المعصوم أو بأنه ليس المراد الاستدلال بانتفاء العصمة على وقوع الخطا بل بيان علة صحة صدور الخطا المتحقق وأما العلم بتحققه فمن دليل آخر فكأنه قال واجيب بأن الخطأ وقع منهم لادلة دلت على وقوعه منهم وانما صح وقوعه منهم لانتفاء عصمتهم فلم يقم بهم مانع الوقوع ولا يخلو هذا عن حسن ودقة كما يدرك بالتامل ثم رأيت الكمال أول قوله بصدوره على معنى جواز صدوره اه وعلى هذا فلا اشكال فى الاستدلال لكن يرد عليه ان جواز الصدور لا يدل على عدم الحجية لاحتمال عدم الصدور وقد يجاب بأنهم حينئذ كغيرهم فلا وجه لمزيتهم على غيرهم فى ذلك فليتأمل (قوله وخاصتى) قال شيخنا الشهاب يمنع صراحة الدليل فى المدعى ولذا والله أعلم قال وروى مسلم الخ اه (وأقول) فيه نظر (قوله ليذهب الرجس عنكم) قال شيخنا الشهاب كذا فى غالب النسخ وهو مخالف لنظم القرآن اه (قوله وأما فى الثالثة فلقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى) لا يقال قد يستشكل الاستدلال بذلك بأنه ان أريد بسنة الخلفاء كل منهم فهو خلاف المدعى أو سنة الاربعة بمعنى ما اجتمعوا عليه فهذا لم يعلم قبل انقراضهم فلم يعلم فى زمن الاول منهم ولا الثانى ولا الثالث اذ كونهم خلفاء لم يعلم من أول الامر فلا يتأتى قبل انقراضهم اتباع ما اجتمع عليه الخلفاء الاربعة لانا نقول نختار الثانى ولا محذور فى عدم تأتى اتباعهم قبل انقراضهم ويكفى اتباعهم بعده على انه يتأتى قبل انقراضهم وذلك فى كل زمن آخرهم فيما وافق من قبله منهم عليه كما هو ظاهر (قوله الا ستة أشهر مدة الحسن بن على) قضيته ان الحسن رضى الله عنه من الخلفاء وهو كذلك ومن ثم قالوا انه آخر الخلفاء الراشدين بنص جده صلى الله عليه وسلم ولى الخلافة بعد قتل أبيه بمبايعة أهل الكوفة فاقام بها ستة أشهر

عليهم كساء وقال هؤلاء أهل بيتى وخاصتى اللهم أذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا وروى مسلم عن عائشة قالت خرج النبى صلى الله عليه وسلم غداة وعليه مرط مرحل من شعر أسود فجاء الحسن بن على فادخله ثم جاء الحسين فادخله معه ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء على فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب الرجس عنكم أهل البيت ويطهركم تطهيرا وأجيب بمنع ان الخطا رجس والرجس قيل العذاب وقيل الاثم وقيل كل مستقذر ومستنكر وأما فى الثالثة فلقوله صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتى وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدى تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ

بالاصول هنا بياض

رواه الترمذى وغيره وصححه وقال الخلافة من بعدى ثلاثون سنة ثم تكون ملكا أى تصير أخرجه أبو حاتم وأحمد فى المناقب وكانت مدة الاربعة هذه المدة الا ستة أشهر مدة الحسن بن على فقد حث على اتباعهم فينتفى

عنهم الخطا وأجيب بمنع
انتفائه وأما فى الرابعة
فلقوله صلى الله عليه وسلم
اقتدوا بالذين من بعدى أبى
بكر وعمر رواه الترمذى
وغيره وحسنه أمر
بالاقتداء بهما فينتفى عنهما
الخطا وأجيب بمنع انتفائه
وأما فى الخامسة والسادسة
فلان اجماع من ذكر فيهما
اجماع الصحابة لانهم كانوا
بالحرمين وانتشروا الى
المصرين وأجيب على
تقدير تسليم ذلك بانهم بعض
المجتهدين فى عصرهم على
ان فيما ذكر تخصيص
الدعوى بعصر الصحابة
(و) علم (انه لايشترط) فى
المجمعين (عدد التواتر)
لصدق مجتهدى الامة بما
دون ذلك (وخالف امام
الحرمين) فشرط ذلك نظرا
للعادة (و) علم (انه لولم يكن)
فى العصر (الا مجتهد) واحد
لم يحتج به) اذ أقل مايصدق به
اتفاق مجتهدى الامة اثنان
(وهو) أى عدم الاحتجاج
به (المختار) لانتفاء الاجماع
عن الواحد (وقيل يحتج به)
وان لم يكن اجماعا لانحصار
الاجتهاد فيه (و) علم (ان
انقراض العصر) بموت
أهله (لايشترط) فى انعقاد
الاجماع لصدق تعريفه مع
بقاء المجمعين ومعاصريهم

وايا ما وقضيته أيضا كما قال شيخنا الشهاب اعتبار موافقة الحسن لهم اه أى فيشكل بعدم عده
فيهم فى هذا القول الان يوجه بقصر مدته واشتغاله فيها عن النظر (قوله فى الثالثة والرابعة
واجيب بمنع انتفائه) أقول لقائل أن يقول لو اقتصر فى الاستدلال فى الاولى على قوله فقد
حث على اتباعهم وذلك يستلزم ان قولهم حجة والا لم يصح اتباعهم وفى الثانية على قوله أمر
بالاقتداء بهما فدل على ان قولهما حجة والا لم يصح الاقتداء بهما لتم الاستدلال ولم يلاقه هذا
الجواب فأى حاجة الى اعتبار انتفاء الخطا فى الاستدلال حتى توجه هذا الجواب فليتامل
(قوله تخصيص الدعوى بعصر الصحابة) أقول لايخفى ان التخصيص متحقق وان كان ماذكر
يقتضى التخصيص بما قبل الانتشار بالنسبة لاجماع أهل الحرمين وبما بعده بالنسبة لاجماع أهل
المصرين (قوله وانه لولم يكن فى العصر الا واحد لم يحتج به) اعترض عليه بان الذى علم انتفاء
الاجماع لا انتفاء الحجة ولا يلزم من انتفائه انتفاؤها ويجاب بنظير ما تقدم فى قوله وان اجماع كل
من أهل المدينة الخ وأجاب شيخ الاسلام هنا بنظير ما أجاب به هناك مما مر بما فيه (قوله وهو
المختار وقيل يحتج به) ذهب الامام واتباعه الى هذا الثانى قال الاسنوى المحدود انما هو الاجماع
الاصطلاحى المتناول لقول المجتهد الواحد اذا لم يكن فى العصر غيره فان الامام واتباعه
صرحوا بكونه حجة وتعبير المصنف يعنى البيضاوى بالاتفاق ينفيه فان الاتفاق انما يكون من
اثنين فصاعدا نعم حكى الآمدى وابن الحاجب فى الاحتجاج به قولين من غير ترجيح واذا قلنا
بالاول فتغير اجتهاده ففى الاخذ بالثانى نظر يحتاج الى تأمل وكذلك لو حدث مجتهد آخر
وأداه اجتهاده الى خلافه اه (وأقول) قياس كونه حجة امتناع الاخذ بالثانى ومخالفة المجتهد
الآخر بناء على عدم اشتراط انقراض العصر لانه دليل شرعى استقر امره فليتأمل (قوله
بموت أهله) قال شيخنا الشهاب لو قال أو بعضهم كان أولى لكنه مراده اه (وأقول) وجه ذلك ان
مقابله الاقوال المذكورة تقتضى ان يقول ماذكر لان نفى اشتراط موت الجميع لايخالفه أى
يناقضه اشتراط موت البعض كما فى تلك الاقوال لكن ماذكره هو حقيقة انقراض العصر
ويمكن أن يقال اراد بأهله أعم من كلهم وبعضهم (قوله وخالف أحمد وابن فورك وسليم الى
قوله أقوال اعتبار العامى والنادر) قال الكمال ظاهره ان الاقوال الاربعة لهؤلاء الثلاثة
اما على معنى أن يكون كل واحد نقل عنه كل من الاقوال الاربعة واما على معنى ان كل واحد
قائل بقول منها ومنهم من نقل عنه مع ماقال من الثلاثة القول الرابع وكلاهما غير سديد اذ
لانقل يساعده بل النقل بخلافه اذ المعروف نقل ذلك عن هؤلاء الثلاثة وغيرهم الخ (وأقول)
ماقال انه ظاهر كلام المصنف بأحد المعنيين لم يقم على رده عقل ولا نقل والمصنف ثقة له من سعة
الاطلاع ماهو معروف مشهور فلا التفات الى المنازعة فيه بلا حجة صحيحة واضحة وأما قوله
اذ لانقل يساعده فلا التفات اليه لانه مجرد دعوى بحسب اطلاعه وأما قوله بل النقل
بخلافه اذ المعروف الخ فهو ممنوع اذ ما ساقه من المعروف لاينافى ان هؤلاء الذين اقتصر
المصنف على النقل عنهم اختلفوا على هذه الاقوال بأحد المعنيين اللذين بينهما كما لايخفى على
المتأمل فيما حكاه ثم قال الكمال واعلم ان مشترطى الانقراض قائلون بحجية الاجماع قبله
لكن لو رجع راجع أو حدث مخالف كان ذلك عندهم قادحا فى الاجماع فالانقراض فى الحقيقة

(وخالف احمد وابن فورك وسليم) الرازى (فشرطوا انقراض كلهم) أى كل اهل العصر (أو غالبهم أو علمائهم) كلهم أو غالبهم (أقوال اعتبار العامى والنادر) هل يعتبران أو لا يعتبران كما تقدم أو يعتبر العامى دون النادر أو العكس كما يستفاد من جمع المسئلتين فينبنى على الاولين الاول والرابع وعلى الاخيرين الثانى والثالث واستدلوا على اشتراط الانقراض فى الجملة بانه يجوز أن يطرأ لبعضهم ما يخالف اجتهاده الاول فيراجع عنه جوازا بل وجوبا واجيب بمنع جواز الرجوع عنه للاجماع عليه (وقيل يشترط الانقراض (فى) الاجماع (السكوتى) لضعفه بخلاف القولى وسيأتى (وقيل) يشترط الانقراض (ان كان فيه) أى فى المجمع عليه (مهلة) بخلاف ما لا مهلة فيه كقتل النفس واستباحة الفرج اذ لا يصدر الا بعد امعان النظر (وقيل) يشترط الانقراض (ان بقى منهم) أى من المجمعين (كثير) كعدد التواتر بخلاف القليل اذ لا اعتبار به فالمشترط حينئذ انقراض ما عدا القليل (و) علم (انه لا يشترط) فى انعقاد الاجماع (تمادى الزمن) عليه لصدق تعريفه مع انتفاء التمادى عليه كأن مات المجمعون عقبه بخرور سقف أو غير ذلك (وشرطه) أى التمادى (امام الحرمين فى) الاجماع (الظنى) ليستقر الرأى عليه كالقطعى وسيأتى التمييز بينهما (و) علم (ان اجماع) الامم (السابقين) على امة محمد صلى الله عليه وسلم (غير حجة) فى ملته حيث أخذ أمته فى التعريف (وهو الاصح) لاختصاص دليل حجية الاجماع

شرط لانعقاده بل لاستقرار الحجية كغيره من الادلة لا لاصل انعقاده حجية اه (وأقول) يمكن حمل كلام المصنف على ما يوافق ذلك بان يراد به انه لا يشترط الانقراض فى انعقاده على الاطلاق لا فى حق المجمعين فيمتنع رجوعهم ورجوع بعضهم ولا فى حق غيرهم فتمتنع مخالفته خلافا للمذكورين فانه يشترط عندهم الانقراض فى حقهم على الاطلاق ولذا جاز الرجوع والمخالفة عندهم قبل الانقراض ففى الحقيقة لم يحصل على قول هؤلاء الا انعقاده فى الجملة لا على الاطلاق بخلاف قول المصنف فانه حصل عنده الانعقاد على الاطلاق على انه يمكن أن يقال المراد بانعقاد الاجماع كونه بحيث يمنع الرجوع والمخالفة فلا يرد عليه ما ذكر بوجه لان الانعقاد بهذا المعنى غير ثابت على قول هؤلاء فلا اشكال فى نسبة المخالفة اليهم غاية الامر ان الخلاف فى اشتراط ما ذكر فى انعقاده لا فى نفسه ولم يصرح بذلك لوضوحه (قوله فشرطوا انقراض كلهم) أى حتى العوام (وأقول) قد يرد عليه انه يلزم ان لا يتصور وجود اجماع يعمل به لان اشتراط الانقراض يقتضى اشتراط موافقة الحادث قبل الانقراض والوجود لا يخلو عن حادث وانقراض جميع من فى العالم بحيث لا يبقى أحد لا يتصور قبل القيامة ولو تصور بطلت فائدة الاجماع اذ بعد انقراض الجميع لا يتصور العمل به لفقد من يعمل به اللهم الا أن يوجد خلق جديد بعد الانقراض ويمكن أن يجاب بأن هذا القائل وان اعتبر موافقة الحادث من المجتهدين قبل الانقراض لا يعتبر موافقة الحادث من العوام فلا اشكال لجواز ان ينقرض جميع المجتهدين دون العوام ثم يحدث المجتهدون فيلزمهم كغيرهم العمل بالاجماع أو بأنه أعنى هذا القائل انما يشترط انقراض المجمعين دون الحادث وان اعتبر موافقته لهم قبل انقراضهم فاذا انقرض المجمعون لزم الاجماع وان بقى الحادثون فليتأمل (قوله أو غالبهم) (أقول) حاصل هذا انه يغتفر عدم موافقة النادر من المجتهدين بدليل ما ذكره الشارح من بناء هذا على اعتبار العامى دون النادر لكن الظاهر انه لا فرق بين كونه من المجتهدين أو من العوام لانه اذا اغتفر عدم موافقة النادر من المجتهدين فاغتفار عدم موافقة النادر من العوام أولى وان المراد بالنادر ما اغتفر فى الاقوال السابقة المقابلة للجمهور فالمراد به الواحد على أول تلك الاقوال وهكذا وقضية ذلك انه لا يغتفر عامى وعالم على الاول المذكور فليتأمل وظاهر انهما يغتفران على ثانيهما لانه اذا اغتفر عليه المجتهدان فالمجتهد والعامى أولى (قوله أو علمائهم كلهم أو غالبهم) أقول لا يخفى عدم تصور هذا الثانى اذا انحصر العلماء فى اثنين فحينئذ يعتبر على هذا انقراضهما (قوله فى الجملة) لعل معناه مع قطع النظر عن خصوص واحد من الاقوال فيشمل الجميع لا يقال بل هو اشارة الى ان جواز ان يطرأ لبعضهم ما يخالف اجتهاده الاول فيرجع عنه لا يندفع على القول باعتبار انقراض غالب أهل العصر والقول باعتبار انقراض غالب علمائهم لان من لم يشترط انقراضه على هذين القولين وهم من عدا الغالب يجوز أن يطرأ لهم ما ذكر فيرجعوا الا انا نقول هذا غلط منشؤه الغفلة عن ان من اشترط انقراضه فى هذه الاقوال هو من يشترط وفاقه فلا يضر ان غيره يرجع قبل انقراضه أو بعده نعم يمكن أن يكون فيه اعنى قوله فى الجملة اشارة الى عدم جريان هذا الدليل على القول باعتبار انقراض جميع أهل العصر بالنسبة للعوام اذ لا يتصور فى حقهم جواز الطرو والرجوع المذكورين (قوله

بامته كحديث ابن ماجه وغيره ان أمتى لاتجتمع على ضلالة وقيل انه حجة بناء على ان شرعهم شرع لنا وسيأتى الكلام فيه
(و) علم (انه) أى الاجماع ٢٩٦ (قد يكون عن قياس) لان الاجتهاد المأخوذ فى تعريفه لابد له من مستند كما سيأتى والقياس
من جملته (خلافا لمانع
جواز ذلك) أى الاجماع
عن قياس (أو) مانع (وقوعه
مطلقا او فى) القياس
(الخفى) دون الجلى وسيأتى
التمييز بينهما والاطلاق
والتفصيل راجعان الى كل
من الجواز والوقوع ووجه
المنع فى الجملة ان القياس
لكونه ظنيا فى الاغلب
تجوز مخالفته لارجح منه فلو
جاز الاجماع عنه لجاز مخالفة
الاجماع وأجيب بأنه انما
يجوز مخالفة القياس اذا لم
يجمع على ما ثبت به وقد
أجمع على تحريم شحم الخنزير
قياسا على لحمه وعلى اراقة
نحو الزيت اذا وقعت فيه
فارة قياسا على السمن
(و) علم (ان اتفاقهم) أى
المجتهدين فى عصر (على
أحد القولين) لهم (قبل
استقرار الخلاف) بينهم بأن
قصر الزمان بين الاختلاف
والاتفاق (جائز ولو كان
الاتفاق (من الحادث
بعدهم) بأن ماتوا ونشاء
غيرهم فانه يعلم جوازه أيضا
لصدق تعريف الاجماع على
كل من هذين الاتفاقين
ووجه الجواز انه يجوز أن
يظهر مستند جلى يجتمعون
عليه وقد أجمعت الصحابة
على دفنه صلى الله عليه وسلم
فى بيت عائشة بعد اختلافهم الذى لم يستقر (وأما) الاتفاق (بعده) أى بعد استقرار الخلاف منهم هو قيد
للاتفاق المقدر (فمنعه الامام) الرازى مطلقا (وجوزه الآمدى مطلقا وقيل) يجوز

بخلاف القولى) أقول قد يقال غير السكوتى لاينحصر فى القولى فلم اقتصر عليه وعبارة العضد وقيل يشترط فى السكوتى دون غيره اه (قوله ان كان فيه مهلة) أى بان يمكن استدراكه (قوله بخلاف ما لا مهلة فيه) أى بان لا يمكن استدراكه قال الكمال والظاهر ان المرجع فى الزمن الذى يعد التأخير فيه مهلة العرف كما ضبط فيه فى المنخول تمادى الزمن بعد انعقاد الاجماع اه (وأقول) فى صحة هذا الكلام نظر ظاهر اذ ليس المراد بالمهلة التأخير بل امكان الاستدراك فالمعنى ان المجمع عليه ان كان بحيث يمكن استدراكه لو رجعوا عما اجمعوا عليه اشترط الانقراض وان كان بحيث لا يمكن استدراكه لو رجعوا لم يشترطوا والحاصل انه ان كان ما اجمعوا عليه لو عمل به امكن استدراكه لو رجعوا كغرم زيد لعمرو مثلا اشترط الانقراض والا كالقتل لم يشترط ولا معنى مع ذلك للضبط الذى ذكره فتأمله (قوله كقتل النفس الخ) لايخفى ان المجمع عليه جواز القتل مثلا واباحة الفروج بمعنى كونها مباحة لا نفس القتل واستباحة الفروج بمعنى اتيانها معتقدا اباحتها وحينئذ فهلا عبر بقوله كاستباحة القتل والفروج وكأنه انما عبر بما ذكره لأنه الذى لا يمكن استدراكه فى الحقيقة فليتأمل (قوله كعدد التواتر) قال الكمال يوهم انه ليس الضابط عدد التواتر على هذا القول مع ان المعروف فى حكايته الضبط بعدد التواتر اه لا يقال للشارح ان يريد بعدد التواتر أقل ما يصلح له لأنا نقول هذا انما يصحح الاتيان بكاف التمثيل ولا يدفع ايهام ان ما دون الاقل من الكثير أيضا الا أن يقال فى التمثيل به اشعار بعدم كفاية ما دونه والا لمثل به كما هو الاولى على هذا التقدير (قوله فالمشترط حينئذ انقراض ما عدا القليل) قال شيخنا الشهاب لا يقال هذا يتحد مع قوله الذى مر أو غالبهم لأنا نقول لا يلزم من الكثرة المشترط انقراضها هنا ان تكون غالبة فلو كانوا ثلاثة آلاف مثلا وانقرض منهم ألفان وبقى ألف فلم يتحقق الشرط هنا لمكان الكثرة وتحقق على القول السابق لانقراض الغالب اه (قوله ان اتفاقهم على أحد القولين) لو مات القائلون بأحد القولين فهل يصير القول الآخر مجمعا عليه لاتفاق أصحابه عليه ولم يبق مخالف لهم فيه أولا فيه نظر ويظهر انه لا يصير بمجرد الموت بل لابد من تجديد نظر الباقين فى قولهم ونفى القول الآخر ثم رأيت الامام وأتباعه صرحوا بالاول وعبارة الامام المسئلة الخامسة أهل العصر اذا انقسموا الى قسمين ثم مات أحد القسمين صار قول الباقين اجماعا لأن بالموت ظهر اندراج قول ذلك القسم وحده تحت أدلة الاجماع وكذا القول اذا انقسم الى قسمين ثم كفر أحدهما فانه يصير قول الثانى حجة اه ورأيت القرافى نازعه فى صورة الموت فقال قلنا ينبغى ان يخرج هذا على ان قول الميت هل هو معتبر أم لا فان قلنا معتبر لا يكون الباقى اجماعا وان قلنا غير معتبر صار الثانى اجماعا اه وسكت عن صورة الكفر وعبارة الاسنوى فى شرح المنهاج اذا اختلف أهل العصر على قولين ثم ماتت احدى الطائفتين أو ارتدت كما قاله فى المحصول فانه يصير قول الباقين حجة لكونه قول كل الامة وهذا هو الذى جزم به الامام واتباعه وصرحوا بكونه اجماعا أيضا وهو يؤخذ من تعليل المصنف وذكر ابن الحاجب هذه المسئلة فى اثناء اتفاق أهل العصر الثانى على أحد قولى العصر الاول وحكى عن الاكثرين انه لا يكون اجماعا وذكر الآمدى نحوه أيضا (قوله ولو كان الاتفاق من الحادث بعدهم) قال شيخنا الشهاب يلزم ان

يصير

يصير المعنى ولو كان الاتفاق منهم من الحادث بعدهم كما هو قضية الغاية وهو فاسد ويجاب بأن لو شرطية لا غائية وجواب الشرط قوله فانه يعلم الخ اه (وأقول) يمكن ان يجاب أيضا بأن قوله اتفاقهم على حذف المضاف أى جنس اتفاقهم وهو اتفاق أهل العصر من المجتهدين وهذا يشمل اتفاق الحادثين (قوله الا ان يكون مستندهم قاطعا) أقول فيه تامل لانه ان كان المراد قاطع الدلالة أشكل عليه ان قاطع الدلالة لا يجوز مخالفته فكيف يتأتى كونه مستندا للخلاف أى المخالفة وان كان المراد قاطع المتن أشكل الاحتجاج بقوله حذرا من الغاء القاطع اذ الغاؤه من حيث مدلوله وهو ظنى لا يمتنع الغاؤه وقد يختار الاول ولا مانع من مخالفة قاطع الدلالة نظرا لامكان معارضته لظنية ثبوته وهذا مما يظهر به وجه الصحيح وورود الاشكال على احتجاج هذا القول فليتأمل (قوله فلا اتفاق قبله) قال شيخنا الشهاب لو قال بدله وقته كان بينا اه (أقول) لان الاتفاق قبله ثابت قطعا وقد يجاب بحمل كلامه على ان المراد فلا اتفاق قبله تمتنع مخالفته أو بأن باتفاقهم على أحد الشقين يتبين به عدم تحقق اتفاقهم على جواز الاخذ المذكور والا لم يتفقوا على أحد الشقين وهذا ظاهر عبارة الشارح ولا مانع منه فى عقل أو نقل (قوله والخلاف مبنى على انه لا يشترط انقراض العصر فان اشترط جاز الاتفاق مطلقا قطعا) هذا قد يشكل بالقول الاخير اذ الغاء القاطع محذور مطلقا الا ان يريد بالخلاف غير هذا القول أو يلتزم هذا القائل ان الغاء القاطع انما يحذر عند الانقراض لتبين أمره بخلافه عند عدم الانقراض لاحتمال ان يتبين الخطأ فى قطعيته (قوله وأما من غيرهم فالاصح يمتنع ان طال الزمان) فان قلت هذا يرد على المصنف حينئذ لانه علم من التعريف جوازه هذا أيضا قلت قد يقال لا يرد لانه فهم من التعريف أمران ان هذا اجماع وانه جائز ولا اشكال فى الاول لانه اجماع وان كان ممتنعا والتعريف يشمل الافراد الممتنعة أيضا وكذا الثانى لانه مستثنى مما دل عليه التعريف من الجواز بقرينة هذا الكلام (فان قلت) الاستثناء من التعريف لا يناسب مقام التعريف قلت قد يقال لما كان الجواز والامتناع مما لا يقصد بالذات من التعريف ناسب التسامح فيه بامثال ذلك فليتامل (قوله بأن ماتوا ونشأ غيرهم) أقول ليس هذا تفسير الاستقرار الخلاف كما قد يتوهم لانه ينافيه قول المصنف السابق ولو من الحادث بعدهم مع فرضه فيما قبل الاستقرار بل هو تصوير للحالة التى يتأتى فيها الاتفاق من غيرهم بعد استقرار الخلاف لان الاتفاق من غيرهم بعد الاستقرار كما يتوقف على طول الزمان بعد اختلافهم يتوقف على موتهم كما لا يخفى (قوله بخلاف ما اذا قصر) أى فيجوز قطعا هذا ظاهر كلامه بل صريحه وينبغى جريان مثله فى مسئلة الامام والآمدى السابقة أعنى ما اذا كان الاتفاق منهم بعد استقرار الخلاف أى فيستثنى من ذلك ما اذا قصر الزمن فيجوز اتفاقهم قطعا بل هو أولى من مسئلتنا بدلك على الاولوية الغاية فى قول المتن السابق ولو من الحادث بعدهم فكان من حقه ان يقيد مسئلة الامام والآمدى بطول الزمن كذا قال شيخنا الشهاب (وأقول) ما قاله يحتمل احتمالا قويا ولا ينافى ذلك ان استقرار الخلاف مضبوط بطول الزمن أيضا لما سيأتى آنفا ويحتمل أن يفرق بين المسئلتين بما قد يشير

(الا ان يكون مستندهم) فى الاختلاف (قاطعا) فلا يجوز حذرا من الغاء القاطع واحتج المانع بأن استقرار الخلاف بينهم يتضمن اتفاقهم على جواز الاخذ بكل من شقى الخلاف باجتهاد أو تقليد فيمتنع اتفاقهم بعد على أحد الشقين وأجاب المجوز بأن تضمنه ما ذكر مشروط بعدم الاتفاق بعد على أحد الشقين فاذا وجد فلا اتفاق قبله والخلاف مبنى على انه لا يشترط انقراض العصر فان اشترط جاز الاتفاق مطلقا قطعا وفيما نسبه المصنف الى الامام والآمدى انقلاب والواقع ان الامام جوز والآمدى منع (وأما) الاتفاق (من غيرهم) أى من غير المختلفين بعد استقرار الخلاف بأن ماتوا ونشأ غيرهم (فالاصح) انه (يمتنع ان طال الزمان) اى زمان الاختلاف اذ لو انقدح وجه فى سقوطه لظهر للمختلفين بخلاف ما اذا قصر فقد لا يظهر لهم ويظهر لغيرهم وقيل يجوز مطلقا لجواز ظهور سقوط الخلاف لغير المختلفين دونهم مطلقا (و) علم (أن التمسك باقل ما قيل حق) لانه تمسك بما أجمع عليه

اليه توجيه الشارح هنا الجواز عند القصر بأنه قد لا يظهر لهم ويظهر لغيرهم والجواز مطلقا بجواز ظهور سقوط الخلاف لغير المختلفين وحاصله انه قد يظهر فى القول لغير صاحبه ما لا يظهر له كما جرت العادة بذلك ولهذا جرت أيضا بعرض القائل قوله على غيره لينظر فيه بل قد لا يثق بقوله الا بعد عرضه على غيره فلذا جرى المنع فى المسئلة السابقة عند القصر أيضا بخلافه فى هذه وعلى هذا فلا يرد على هذا الفرق ان مقتضاه ان الجواز فى حق غيرهم أولى منه فى حقهم وهو عكس ما دلت عليه المبالغة فى كلام المصنف فيما قبل الاستقرار اما الامكان الفرق بين الحالتين بأنه فى حالة استقرار الخلاف قد طال الزمن فقوى احتمال ان يظهر لغيرهم ما لا يظهر لهم بخلاف حالة عدم الاستقرار لانه لم يطل الزمن فلم يقو ذلك الاحتمال فرجح جانبهم بكونهم قد خاضوا فى الواقعة فهم باعتبار هذه الجهة التى لم يعارضها جهة أخرى أقرب الى الاطلاع على ما فيها واما الامكان أن يسوى بينهما او يحمل قوله ولو من الحادث على مجرد دفع التوهم دون الاشارة الى الاولوية والحاصل ان ما بحثه الشيخ محتمل وليس بلازم فليتأمل (فان قلت) هذا كله بناء على ما قاله الكمال من ان المراد بطول الزمان هنا ما يزيد على زمان استقرار الخلاف فيكون المراد بالقصر ما لا يزيد على ذلك وهو صادق بقدر زمان الاستقرار أما على ما أشار اليه شيخ الاسلام حيث قال فى قوله ان طال الزمان تصريح بما علم من استقرار الخلاف من ان المراد بالطول هنا هو زمان استقرار الخلاف فلا اشكال فى القطع بالجواز هنا عند القصر لان هذا ثابت هناك أيضا اذ المراد على هذا بالقصر أن لا يستقر الخلاف ولا فرق بينهما فى هذه الحالة كما تقدم (قلت) بل جنس الاشكال بحاله لان ما تقدم فيما قبل استقرار الخلاف من الجواز فيهم انما هو قول الجمهور خلافا للصيرفى ومن الجواز فى الحادث بعدهم انما هو مبنى على الجواز فيهم كما أفاد ذلك صريح كلام الزركشى كالمصنف وغيره وحينئذ فالقطع بالجواز فى غيرهم الذى أفاده كلام الشارح هنا بناء على ما أشار اليه شيخ الاسلام مناف لحكاية خلاف الصيرفى المستفادة مما تقدم ومما يرد على ما أشار اليه شيخ الاسلام لزوم استدراك قوله ان طال الزمان (قوله مع ضميمة ان الاصل عدم وجوب ما زاد عليه) فيه أمران * أحدهما قال شيخنا الشهاب هذا قد ينافى الاجماع (وأقول) اذا أريد ان الاجماع على حقية الاقل مع قطع النظر عن الزيادة نفيا واثباتا فلا منافاة * ثانيهما ان هذا يقتضى تخصيص المسئلة بالوجوب فليتأمل الحامل عليه مع امكان جريانها فى غيره أيضا كما لو قيل باباحة بعض المضار فى حالة وقيل باباحته فى حالتين احداهما الحالة المذكورة وقيل باباحته فى سائر الاحوال فالاباحة فى الحالة المذكورة أقل ما قيل والاصل عدم اباحة ما زاد عليها فليتأمل (قوله بأن يقول بعض المجتهدين حكما الخ) (أقول) الظاهر ان منه أيضا أن يفعل بعضهم فعلا يدل على الجواز أو يمتنع من فعل امتناعا يدل على الامتناع ويسكت الباقون بعد العلم الخ ومن القول جوابه عن السؤال عن حكم وحكمه اذا كان حاكما وفى معناه أو معنى الفعل الاشارة الى الحكم وكتابته واعلم ان الاجماع السكوتى انما يتحقق فيما قبل استقرار المذاهب لا بعده أيضا ولهذا قال العضد كابن الحاجب اذا قال واحد أو جماعة بقول وعرف به الباقون ولم ينكره واحد منهم فان كان بعد استقرار المذاهب لم يدل على الموافقة قطعا اذ لا عادة بانكاره فلم يكن حجة واذا كان قبله وهو عند البحث عن

مع ضميمة ان الاصل عدم وجوب ما زاد عليه مثاله ان العلماء اختلفوا فى دية الذمى الواجبة على قاتله فقيل كدية المسلم وقيل كنصفها وقيل كثلثها فأخذ به الشافعى للاتفاق على وجوبه ونفى وجوب الزائد عليه بالاصل فان دل دليل على وجوب الاكثر أخذ به كما فى غسلات ولوغ الكلب قيل انها ثلاث وقيل انها سبع ودل حديث الصحيحين على سبع فأخذ به (وأما) الاجماع (السكوتى) بأن يقول بعض المجتهدين حكما ويسكت الباقون عنه بعلم به الى آخر ما يأتى فى صورته

(فثالثها) أى الاقوال فيه انه حجة (لا اجماع) وثانيها انه حجة واجماع لان سكوت العلماء فى مثل ذلك يظن منه الموافقة عادة ونفى الثالث اسم الاجماع لاختصاص مطلقه عنده بالقطعى أى المقطوع فيه ٢٩٩ بالموافقة بخلاف الثانى كما سيأتى وأولها ليس بحجة ولا اجماع لاحتمال السكوت لغير الموافقة كالخوف والمهابة والتردد فى المسئلة ونسب هذا القول للشافعى أخذا من قوله لا ينسب لساكت قول (ورابعها) انه حجة (بشرط الانقراض) لأمن ظهور المخالفة منهم بعده بخلاف ماقبله (وقال ابن أبى هريرة) انه حجة (ان كان فتيا) لا حكما لان الفتيا يبحث فيها عادة فالسكوت عنها رضا بها بخلاف الحكم (و) قال (أبو اسحق المروزى عكسه) أى انه حجة ان كان حكما لصدوره عادة بعد البحث مع العلماء واتفاقهم بخلاف الفتيا (و) قال (قوم) انه حجة (ان وقع فيما يفوت استدراكه) كاراقة دم واستباحة فرج لان ذلك لخطره لا يسكت عنه الاراض به بخلاف غيره

بياض بخطه

(و) قال (قوم) انه حجة ان وقع (فى عصر الصحابة) لانهم لشدتهم فى الدين لا يسكتون عما لا يرضون به بخلاف غيرهم فقد يسكتون (و) قال (قوم) انه حجة (ان كان الساكتون أقل) من القائلين نظرا للاكثر وهو قول من قال ان مخالفة الاقل لا تضر (والصحيح) انه (حجة) مطلقا وهو ما اتفق عليه القول الثانى والثالث وقال الرافعى انه المشهور عند الاصحاب قال

المذاهب والنظر فيها فقد اختلف فيه الخ اه (قوله فثالثها انه حجة لا اجماع) ليس المراد نفى حقيقة الاجماع عنه كما يسبق الى الوهم منه بل نفى مطلق اسم الاجماع عنه بدليل قول الشارح ونفى الثالث اسم الاجماع الخ وسيأتى بيان ذلك وحينئذ فقول الشارح وثانيها انه حجة واجماع يحتمل ان مراده بقوله واجماع اثبات كل من كونه فردا من افراد الاجماع حقيقة وكونه يسمى بذلك فالمعنى واجماع حقيقة واسما فيكون الدليل وهو قوله لان سكوت العلماء الخ لبعض المطلوب أى لكونه فردا من افراد الاجماع لا لكونه يسمى بذلك حقيقة ويمكن ان يكون دليلا للتسمية أيضا نظرا الى انه اذا ثبت انه من افراد الاجماع حقيقة ثبت تسميته بذلك الاسم حقيقة كما هو الاصل ويحتمل ان مراده اثبات كونه فردا من افراد الاجماع حقيقة فقط مع السكوت عن التسمية لكن يشكل حينئذ قوله الآتى عقب وفى تسميته الخ وهو ما اختلف فيه القول الثانى والثالث لان المتبادر بيان الاختلاف المشار اليه فى كلام المصنف لا الاختلاف فى نفس الامر من غير اشارة اليه فى كلامه الا ان يقال لما كانت التسمية لازمة لكونه من افراد الاجماع بحسب الاصل والظاهر كفى ذلك فى الاشارة اليها من كلامه ويحتمل أن مراده اثبات التسمية فقط وحينئذ يشكل الاستدلال المذكور لانه لا يناسب ذلك الا ان يكون باعتبار لازمه اذ يلزم من تسميته بذلك الاسم حقيقة انه من افراد معناه كذلك ويشكل أيضا قول الشارح الآتى وفى هذا الكلام تحقيق لحاصل الاقوال لانه جعل الحاصل كونه من افراد الاجماع ولا تعرض فى هذا القول لذلك على هذا التقدير الا ان يجاب بأنه تعرض فيه للحجية وهى مبنية على ذلك فيكون معنى تحقيق حاصل هذا القول بيان بناء الحجية على ذلك فليتأمل (قوله وثانيها انه حجة واجماع) قال شيخنا الشهاب عبر فى هذا بالثانى وفى القول الآتى بالاول فما حكمته اه (وأقول) يمكن ان يكون من حكمته ذكر الاقوال على ترتيب العكس وذلك لانه لما تعذر ذكرها على الاصل المقتضى لذكر الاول ثم الثانى ثم الثالث للاحتياج الى فصل الفاء فى كلام المصنف وهى كالجزء مما دخلت عليه كان الاولى ذكر العكس مرتبا فاحتاج الى التعبير عن هذا بالثانى فان قلت كان يمكنه ذكر ما يأتى معبرا عنه بالثانى قلت ما فعله أنسب لمشاركة هذا للثالث فى أحد الجزأين ومباينة الآتى له فيهما والمشاركة أقرب فكان ذكره عقبه أولى (قوله ونسب هذا القول للشافعى الخ) أقول قال النووى فى شرح الوسيط الصواب من مذهب انه حجة واجماع ولا ينافى ذلك قول الشافعى رضى الله تعالى عنه لا ينسب الى ساكت قول لانه محمول عند المحققين على نفى الاجماع القطعى فلا ينافى كونه اجماعا ظنيا ويكون المراد بقوله لا ينسب الى ساكت قول نفى نسبة القول صريحا اليه لا نفى الموافقة الاعم من الصريح كما يسمى سكوت البكر عند استئذانها اذنا ولا يسمى قولا وكما يسمى سكوت الولى عند الحاكم عن التزويج عضلا ولا يسمى قولا (قوله ان كان فتيا لا حكما) أى ان كان الحكم الذى قاله البعض وسكت الباقون عنه فتيا اى مفتى به أى ان كان قائله قاله على سبيل الافتاء لا على سبيل الحكم والقضاء (قوله وهو قول من قال ان مخالفة الاقل لا تضر) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب ان كان عن نقل فلا اشكال والا فقد يذهب من يقول بضرر مخالفة القليل الى ان سكوتهم لا يضر اه (وأقول) لان السكوت ليس فيه تصريح بالمخالفة بل يحتمل الرضا بل ظاهره

الرضا بخلاف المخالفة بالقول * والثانى ان قضية حكاية هذا القول مع هذا البناء ان هذه الصورة أعنى اذا كان الساكتون أقل من أفراد الاجماع السكوتى وانه اذا لم يسكت الاقل بل خالف لا يكون من افراد السكوتى بل الصريح فيلزم ان يكون الاتفاق مع مخالفة الاقل أقوى منه مع سكوتهم لان الاجماع الصريح أقوى ولا يخفى اشكال ذلك وغرابته اللهم الا ان يلتزم هذا القائل انه فى تلك الصورة مع كونه اجماعا سكوتيا أقوى من الاجماع الصريح فى الصورة الاخرى أو يلتزم أنه فى الصورتين اجماع صريح لان سكوتهم لا يزيد على مخالفتهم وهى لا أثر لها (قوله وهل هو اجماع) أى فرد من افراده حقيقة (قوله وفى تسميته اجماعا خلف لفظى الى آخر المتن والشرح) أقول أما قول المصنف وفى تسميته اجماعا فالمراد بتلك التسمية ان يطلق عليه لفظ الاجماع من غير تقييد له بالسكوتى كما يصرح بذلك قول الشارح قيل لا يسمى لاختصاص مطلق اسم الاجماع بالقطعى الخ فان قوله قيل لا يسمى لاختصاص مطلق اسم الاجماع بالقطعى صريح فى ان المراد بمطلق اسم الاجماع لفظ الاجماع من غير تقييد بالسكوتى والمراد التسمية بما ذكر حقيقة أى هل يطلق عليه لفظ الاجماع من غير تقييد اطلاقا حقيقيا أو لا لا التسمية به أعم من أن يكون حقيقة أو مجازا اذ لا وجه للاختلاف فى اطلاق لفظ الاجماع عليه من غير تقييد اطلاقا مجازيا اذ لا يسع عاقلا منع ذلك اذ لا حجر فى التجوز حيث وجدت العلاقة وهى هنا فى غاية الوضوح وأقلها المشابهة فى الاتفاق وان كان هنا مظنونا وأما قول الشارح وهو ما اختلف فيه القول الثانى والثالث فانما خص فيه الاختلاف بهذين القولين دون الاول القائل بانه ليس بحجة ولا اجماع لانه لا معنى للاختلاف فى تسميته بمطلق اسم الاجماع الا اذا كان فردا من افراده حقيقة والاول ينفى ذلك فلذا أخرجه عن ذلك الخلاف بخلاف الثانى والثالث أما الثانى فلقوله انه حجة واجماع وأما الثالث وان قال انه حجة لا اجماع فلأن مراده نفى تسميته اجماعا بلا تقييد بدليل قول الشارح المتقدم ونفى الثالث اسم الاجماع لاختصاص مطلقه عنده بالقطعى أى المقطوع فيه بالموافقة وحاصله انه عنده من افراد الاجماع بدليل قوله بأنه حجة اذ لا علة لذلك الا كونه اجماعا الا ان اسم الاجماع بلا تقييد مخصوص عنده بغيره وأما قول المصنف وفى كونه اجماعا حقيقة تردد فمعناه ان فى كونه بحسب نفس الامر لا بحسب التأويل أو نحوه فردا من افراد حقيقة الاجماع الذى هو الاتفاق المخصوص تردد وليس معناه ان فى اطلاق لفظ الاجماع عليه اطلاقا حقيقيا لا مجازيا كما قد يتوهم فان هذا فاسد لامور منها انه حينئذ يتحد مع ما قبله وهو قوله وفى تسميته اجماعا خلف لفظى ومنها انه لو كان كذلك لم يصح كون منار التردد ما ذكر الا بوسايط وتكلفات كما لا يخفى على الفاضل المتأمل وبما قررناه يتضح تباين المقامين اذ حاصل الاول الاختلاف فى انه يطلق عليه اطلاقا حقيقيا لفظ الاجماع من غير تقييد بالسكوتى مع الاتفاق على اطلاقه عليه مع ذلك التقييد وحاصل الثانى ذكر خلاف فى أنه فرد من افراد حقيقة الاجماع حقيقة (فان قلت) هل الخلاف الاول مفرع على القول الاول من الخلاف الثانى وهو انه فرد من افراد الاجماع حقيقة (قلت) قول الشارح قيل نعم الى قوله وان نفى بعضهم مطلق اسم الاجماع عنه كالصريح فى انه كذلك كما لا يخفى (فان قلت) على القول الثانى من الخلاف الثانى هل يسمى اجماعا (قلت) لا يبعد انه يطلق عليه مطلق

وهل هو اجماع فيه وجهان (وفى تسميته اجماعا خلف لفظى) وهو ما اختلف فيه القول الثانى والثالث قيل لا يسمى لاختصاص مطلق اسم الاجماع بالقطعى أى المقطوع فيه بالموافقة وقيل يسمى لشمول الاسم له وانما يقيد بالسكوتى لانصراف المطلق الى غيره (وفى كونه اجماعا حقيقة تردد منشاره ان السكوت المجرد عن امارة رضا وسخط مع بلوغ الكل) أى كل المجتهدين الواقعة (ومضى مهلة النظر عادة عن مسئلة اجتهادية تكليفية) قال فيها بعضهم بحكم وعلم به الساكتون (وهو صورة السكوتى هل يغلب ظن الموافقة) أى موافقة الساكتين للقائلين قيل نعم نظرا للعادة فى مثل ذلك فيكون اجماعا حقيقة لصدق تعريفه عليه

اسم

اسم الاجماع ثم يحتمل ان يطلق عليه مقيدا بالسكوتى كما قد يدل عليه ترجمة المصنف محل الخلاف
بين الاول المذكور و بين غيره بقوله أما السكوتى أى الاجماع السكوتى و يحتمل أن لا أيضا كما قد
يدل عليه استدلال القول المذكور فى صدر المسئلة وأما قول الشارح وفى هذا الكلام تحقيق
لحاصل الاقوال فالمشار اليه بقوله فيه وفى هذا الكلام هو قول المصنف وفى كونه اجماعا
حقيقة تردد الخ و بيان ذلك التحقيق ان مفاد هذا الكلام انه قيل انه اجماع حقيقة فيكون حجة
وهو حاصل القول الثانى والثالث وقيل ليس باجماع حقيقة فلا يكون حجة وهو حاصل الاول
ومن هنا يظهر ان المنفى فى قول المصنف فثالثها انه حجة لا اجماع هو التسمية بمطلق اسم الاجماع
لا حقيقة الاجماع وكونه من أفراده كما يسبق الى الفهم من هذه العبارة ويدل على ذلك أيضا
قول الشارح ونفى الثالث اسم الاجماع الخ فان فيه اشارة الى موافقة الثالث الثانى فى كونه
اجماعا وان مخالفته له فى مجرد التسمية بمطلق اسم الاجماع وقوله ايضا فقيل نعم نظرا للعادة فى
مثل ذلك الى قوله وان نفى بعضهم مطلق اسم الاجماع عنه فان هذا القيل اشارة الى مجموع
القول الثانى والثالث بدليل الاقتصار فى مقابلته على قوله وقيل لا فلا يكون اجماعا مع ان
مقصود المصنف بهذا الكلام تحقيق حاصل الاقوال فلولا شمول القيل الاول للثالث لكان
خارجا عن هذا الكلام فلا يكون تحقيقا لحاصل الاقوال الثلاثة مع ان ذلك البعض النافى
مطلق اسم الاجماع اشارة الى القول الثالث فأحسن التامل فى المقام (فان قلت) يرد على
التحقيق المذكور ان حاصل القول الثالث كونه حجة واجماعا حقيقة وانه لا يسمى بمطلق اسم
الاجماع وهذا الثانى لم يتحقق فى هذا الكلام (قلت) المراد تحقيق حاصل المقصود بالذات من
الاقوال وهو حديث الاجماع والحجية وأما حديث التسمية بالاجماع فهو من غير المقصود بالذات
منها وداخل فى قوله وفيما قبله تحرير الخ والحاصل ان المصنف قصد تحقيق حاصل المقصود
بالذات من تلك الاقوال فذكر قوله وفى كونه اجماعا حقيقة الخ وقصد تحرير ما اتفق منها وما
اختلف فذكر ما قبل هذا الكلام المتضمن لبيان أمر التسمية كما سنبينه ولا غبار على ذلك بوجه
فان القصد الى تحقيق حاصل المقصود بالذات منها دون حاصلها مطلقا مما لا يمنع منه عقل ولا نقل
ولا يلزمه محذور بوجه وأما قوله و بيان لمدركه فهو عطف على قوله تحقيق لحاصل الاقوال
والمراد بمدركه ما اشار اليه بقوله مثاره الخ فمدرك حاصل القول الثانى والثالث ان السكوت
المذكور يغلب ظن الموافقة ومدرك الاول ان السكوت المذكور ليس كذلك ثم يحتمل ان المراد
هنا بالتحقيق اثبات الشئ بدليل لتضمن هذا الكلام اثبات ذلك الحاصل بدليله من المدرك
المذكور و يحتمل ان المراد به تثبيت الشئ وذكره على وجه حق وما قررناه من كون الحاصل انه
اجماع فيكون حجة وكون المدرك ان السكوت المذكور يغلب ظن الموافقة هو الوجه الظاهر
الموافق لعبارة المصنف والمعنى كما لا يخفى على المتأمل بخلاف ما قرره المحشيان فيه فليتأمل وأما
قوله وفيما قبله تحرير لما اتفق منها وما اختلف فالمراد بما قبله اما قول المصنف والصحيح حجة وفى
تسميته اجماعا خلف لفظى و بيان ذلك التحرير ان قوله والصحيح حجة يتضمن اتفاق الثانى
والثالث على الحجية ومخالفة الاول لهما فيها وان قوله وفى تسميته الخ يتضمن ان الثانى والثالث
مع اتفاقهما على الحجية مختلفان اختلافا لفظيا فى تسميته بمطلق اسم الاجماع ولم يتعرض هنا

للاول مع نفيه أيضا التسمية المذكورة لما بيناه فيما سبق واما بيان اتفاق الثاني والثالث على كونه اجماعا حقيقة فيجوز ان يستفاد من اتفاقهما على الحجية لان وجه الحجية عندهما انما هي لكونه اجماعا حقيقة وان كانت الحجية من حيث هي أعم من الاجماع ويجوز ان يستفاد من كون الخلاف في التسمية لفظيا فانه يدل على الاتفاق على المعنى وهو كونه اجماعا حقيقة وأما قول المصنف وفي تسميته الخ فقط فانه يفيد اختلاف القولين في مجرد التسمية ويشعر بالاتفاق على الاجماع والحجية (فان قلت) يرد على هذا التحرير ان القول الثالث قاعدته في التفصيل موافقة القولين المطلقين بأن يوافق أحدهما بصدره والآخر بعجزه واحد المطلقين هنا كونه اجماعا حقيقة وحجة وثانيهما نفي كل منهما وقد بين في التحرير ان الثالث يوافق من اطلق الاثبات في الجزأين معا وان خالفه في التسمية دون من اطلق النفي في شئ من جزأيه فهذا ليس تحريرا لصورة الخلاف على القاعدة بل نسخ لها على ان جعل الشارح الاول هو نفيهما ينافي قاعدتهم المصرح بها في الثالث المفصل من انه يدل على القول الاول بصدره وعلى الثاني بعجزه (قلت) أما ماذكرته في الاعتراض على التحرير فهو تخليط ظاهر لا يخفى على ماهر اذ لا اشتباه في الفرق بين تحرير صورة الخلاف وتحرير ما اتفق وما اختلف من أقوال الخلاف وماذكرته من قاعدة القول الثالث في التفصيل انما هو اذا أريد تحرير صورة الخلاف وهذا بلا خفاء غير مقصود المصنف وانما مقصوده تحرير ما اتفق وما اختلف من أقوال الخلاف كما يصرح به قول الشارح تحرير لما اتفق منها وما اختلف أي من تلك الاقوال الثلاثة ولا شبهة لعاقل في انه ليس معنى تحرير ذلك الا بيان القدر الذي وقع عليه اتفاق الاقوال أو بعضها والقدر الذي وقع فيه اختلافها وعبارة المصنف المذكورة وافية بذلك كما تبين ولا يقول عاقل ان طريق تحرير ذلك المفصل والاشارة بصدره الى أحد القولين وبعجزه الى القول الآخر فان ذلك خطأ لا يخفى اذ ليس في ذلك الطريق تحرير ما اتفق وما اختلف كما هو جلي بل انا ان نمنع وجوب مراعاة تلك القاعدة التي ذكرها في تحرير صورة الخلاف بل في ذكر الخلاف مطلقا وانما يجب مراعاتها عند ارادة الاقتصار على بعض أقوال الخلاف مع الاشارة به الى الباقي لا مطلقا فان عاقلا لا يمكنه المنع من التصريح بحكم جميع الاقوال على أي وجه كان ولا من حكاية بعض الاقوال على وجه لا اشارة فيه الى الباقي اذا لم يرد الاشارة اليه بل ذلك واقع شائع ذائع في عبارات الائمة من غير نكير من أحد منهم كما لا خفاء معه لمن له أدنى المام بعباراتهم واستعمالاتهم على انا لو سلمنا جميع ماذكرت وسلمنا كلية تلك القاعدة ومواطأة جميع الائمة عليها فغايته ما يلزم من مخالفتها مخالفة أمر لفظي اصطلاحي لا يترتب عليها اخلال بوجه في المعنى ومثل ذلك لا يعد من المسخ عند من سلم معناه عن المسخ ومن ثم كان من المشهور انه لا حجر في التعبير وان لكل أحد أن يصطلح على ما شاء وبهذا البيان الواضح يظهر للمتأمل العارف ان الاعتراض على تحرير المصنف بما ذكر لا زيادة فيه على المسخ والتحريف اللذين أوقع فيهما بلية العصبية ومصيبة الحمية وأما ماذكرته من الاعتراض على الشارح فجوابه بعد ثبوت الداعي للشارح الى ما صنعه هو ما تقرر في العلاوة المذكورة واذا تأملت جميع ما قررناه به كلام المصنف والشارح مما اتضح به انه لا غبار عليهما عند ذوي الابصار وان جميع ماذكراه في غاية من السداد والاعتبار علمت

فسادما أورده شيخنا العلامة هنا على التحقيق والتحرير المذكورين وان مازعمه من ان ذلك التحرير مسخ لصورة الخلاف لامنشأ له الامسخ الكلام وتحريفه عن مواضعه وان قول شيخنا الشهاب ان المراد بالتسمية فى قول المصنف وفى تسميته اجماعا أعم من تسميته حقيقة أو مجازا لقوله بعد وفى كونه اجماعا حقيقة تردد اه ممنوع منعا واضحا بل ليس المراد الا التسمية حقيقة لانه المختلف فيه ولا يعارضه قوله وفى كونه اجماعا حقيقة لان معناه الاختلاف فى كونه من افراد الاجماع بحسب نفس الامر لا الاختلاف فى تسميته بذلك حقيقة كما تبين كل ذلك بما لا مزيد عليه للعاقل وان الكورانى أيضا لما صعب عليه المقام ولم يهتد الى حقيقة المرام عدل الى الاعتراض بتلفيق كلمات هى فى الحقيقة هذيانات حيث قال بعد تقرير كلام المصنف على وجه هو فى غاية القصور ومانصه هذا حاصل كلام المصنف وفيه نظر أما أولا فلان قوله وفى تسميته اجماعا خلف لفظى لا وجه له لان المذهب الثانى القائل بانه اجماع يريد به حقيقة الاجماع والثالث القائل بأنه ليس باجماع بل حجة يريد نفى كونه اجماعا حقيقة يظهر ذلك من النظر فى دلائل المذهب الثانى ورد الثالث عليه على ما أشرنا اليه اه وجوابه منع الثالث نفى كونه اجماعا حقيقة واما استدلاله عليه بقوله يظهر ذلك من النظر فى دلائل المذهب الثانى الخ فلا اعتبار به لانه لم يذكر ما يظهر منه ذلك الزعم وهذا أمر نقلى صرح به المصنف والشارح وكل منهما قطعا أدرى منه بالنقليات فلا معنى لرد ما قالاه بمجرد التخيلات والتوهمات ثم قال وأما ثانيا فلان قوله هل يغلب ظن الموافقة صريح فى ان ذلك كاف فى صيرورته اجماعا حقيقة وليس كذلك اذ غلبة الظن لا تفيد الا الظهور فى ذلك وهو غير كاف فى الدليل القطعى اه وفساد هذا بل غلطه الفاحش فى غاية الوضوح فمن قال ان الاجماع السكوتى قطعى وهل قال أحد الا انه ظنى وهل ذكر المصنف انه قطعى أو ذكر خلافا فى ذلك حتى يعترض عليه بان الظهور لا يكفى فى الدليل القطعى فهو لم يزد فى تشنيعه على المصنف على التشنيع على نفسه ولا منشأ لامثال ذلك الا التهور وفساد التصور ثم قال وبعض الشارحين له خبط فى هذا المقام لا يدرى ما يقول ولولا خوف الاطالة أوردنا كلامه ليتعجب الناظر فيه اه والظاهر انه أراد ببعض الشارحين الشارح المحقق وقد قررنا كلامه بما يعرفك بما لا مزيد عليه انه من السداد والحسن بمكان كيف لا وذلك المحقق فى تحقيق المعانى وتحرير النقول أبو عذرة ذلك الشان وان القدح فيه المشار اليه بهذا الكلام الذى قصد به الترويج على الجهلة من قبيح البهتان الذى يبقى عليه عاره ويلتصق به عواره على ممر الزمان والحاصل انه لم يزد فى اعتراضه على المصنف على مجرد الدعوى من غير سند والغلط الذى لا شبهة له فيه فضلا عن حجة تعتمد وفى اعتراضه على الشارح على مجرد التهويل بالهذيان والتشنيع بالبهتان مع انا على قطع واضح فى انه لم يفهم مقصود الشارح من ذلك الكلام ولم يحم حول حمى ذلك التحرير والتحقيق البديع الانتظام فأى خبط بعد هذا تركه لغيره فى هذا المقام وأى حيرة فاتته بعد ما وقع فيه من هذه العظائم العظام (قوله وان نفى بعضهم مطلق اسم الاجماع عنه) قال شيخنا العلامة فيه شئ لان التعريف المذكور له يوهم مطلق اسم الاجماع كما مر فصدق تعريفه دونه على شئ يستلزم انه غير مانع لصدق التعريف حيث لا يصدق المعرف اه (وأقول) ان أراد

وان نفى بعضهم مطلق اسم الاجماع عنه

وقيل لا فلا يكون اجماعا حقيقة فلا يحتج به ويؤخذ تصحيح الاول من تصحيح انه حجة لان مدركه المذكور هو مدرك ذلك وفي هذا الكلام تحقيق لحاصل الاقوال الثلاثة المصدر بها المسئلة وبيان لمدركه وفيما قبله تحرير لما اتفق منها وما اختلف وكل ذلك من وظيفة الشرح زاده على غيره ولو أخر قوله مع بلوغ الكل وما عطف عليه عن قوله تكليفية لسلم من الركاكة ولو قال هل يظن منه الموافقة بدل ما قاله لسلم من التكليف في تاويله بان يقال هل يغلب احتمال الموافقة أى يجعله غالبا أى واجحا على مقابله واحترز عن السكوت المقترن بامارة الرضى فانه اجماع قطعا أو السخط فليس باجماع قطعا وعما اذا لم تبلغ المسئلة كل المجتهدين أو لم يمض زمن مهلة للنظر فيها عادة فلا تكون من محل الاجماع السكوتي وعما اذا لم تكن في محل الاجتهاد بان كانت قطعية أو لم تكن تكليفية نحو عمار أفضل من حذيفة أو العكس فالسكوت على القول في الاولى بخلاف المعلوم فيها وعلى ما قيل في الثانية لا يدل على شئ واعما فصل السكوتي باما عن المعطوفات بالواو والخلاف في كونه حجة واجماعا واتبعه بقوله

هل

بمطلق اسم الاجماع اسم الاجماع بشرط عدم التقييد أى لفظ الاجماع معرفا أو منكرا من غير تقييد بالسكوتي أو غيره فلا نسلم ان التعريف لمفهوم ذلك حتى يرد انه يلزم صدق التعريف دون المعرف على السكوتي فيلزم كون التعريف غير مانع على انا لنا ان نسلم ذلك ونمنع ورود هذا الايراد أيضا بناء على ان هذا التعريف مبنى على ما هو الصحيح عند المصنف وغيره ولا يجب بناؤه أيضا على قول البعض المذكور كما هو في غاية الظهور وان أراد بمطلق اسم الاجماع اسم الاجماع مطلقا أى سواء كان غير مقيد كمجرد لفظ الاجماع معرفا أو منكرا أو كان مقيدا بنحو الوصف كقولك الاجماع السكوتي سلمنا ان التعريف لمفهوم مطلق اسم الاجماع لكن هذا لا يقتضى ان لفظ الاجماع معرفا أو منكرا بلا تقييد وذلك هو مراد الشارح بمطلق اسم الاجماع بدليل زيادة لفظ مطلق وعدم اقتصاره على ما بعده يطلق على السكوتي وان كان فردا من افراد الاجماع حقيقة لجواز ان يختص لفظ الاجماع العارى عن التقييد بما عدا السكوتي مع كونه فردا من افراد الاجماع حقيقة وذلك لا يقتضى صدق تعريفه دونه على هذا الفرد حتى يلزم انه غير مانع اذ اللازم من صدق تعريفه كونه من افراده ومسمى باسمه في الجملة ولو مع اشتراط تقييده بقيد معين ولذلك نظائر لا تحصى ومنها الحدث ينقسم الى أصغر وأكبر مع اختصاص لفظه عند الاطلاق بالاصغر كما صرح به الفقهاء الشافعية وحينئذ فكلا الامرين من التعريف والمعرف صادق على هذا الفرد غاية الامر أن اطلاق اسم المعرف عليه مشروط بالتقييد ولا محذور في ذلك ومن زعم أن فيه محذورا فعليه البيان بالبرهان وحاصل هذا التقرير أن المقصود تعريف ما يطلق عليه اسم الاجماع مطلقا أو مقيدا ولا شك حينئذ في صدق المعرف كالتعريف على السكوتي فسقط قوله فصدق تعريفه على شئ دونه الخ واتضح أن لا غبار على كلام الشارح وانه ليس فيه شئ فتدبر (قوله وقيل لا فلا يكون اجماعا حقيقة فلا يحتج به) ان قلت لم صرح بتفريع قوله فلا يحتج به على قوله فلا يكون اجماعا حقيقة وسكت عن نظير ذلك فيما قبله حيث قال قيل نعم فيكون اجماعا حقيقة ولم يقل فيحتج به قلت لعدم الاحتياج اليه فيما قبله اذ الحجية لازمة للاجماع بخلاف نفى الحجية ليس لازما لانتفاء الاجماع لان الاجماع أخص من الحجية ولا يلزم من نفى الاخص نفى الاعم (قوله ويؤخذ تصحيح الاول) أى وهو المذكور بقوله قيل نعم وقوله من تصحيح انه حجة أى المذكور بقول المصنف والصحيح حجة وقوله لان مدركه أى مدرك الاول المذكور أى بقوله نظرا للعادة في مثل ذلك وقوله هو مدرك ذلك أى انه حجة وكونه مدرك انه حجة قد استفيد من قوله السابق وثانيها انه حجة واجماع لان سكوت العلماء في مثل ذلك يظن منه الموافقة عادة أى فاذا اتحد مدركهما كان ترجيح أحدهما لذلك المدرك دليلا على ترجيح الآخر (قوله لسلم من الركاكة) أى ضعف التاليف بسبب الفصل بين المقيد وقيده وتقييد الشئ قبل تمامه بما يتم به القيد أيضا اما الاول فلانه فصل بين المصدر وهو السكوت وصلته وهى قوله عن مسئلة وأما الثانى فلان الغرض من قوله مع بلوغ الخ تقييد المصدر المقيد بصلته لا مجرد المصدر مع ان هذا القيد مقيد بالبالغ الذى هو المسئلة المذكورة ولم يذكر بعد فليتامل (قوله بان يقال هل يغلب احتمال الموافقة) فيه اشارة الى تفسير الظن بالاحتمال ويمكن جعله من باب التجريد فان الظن ادراك راجح فاستعمل هنا في مجرد الادراك فقد استعمل في بعض معناه والمعنى حينئذ

هل يغلب ادراك الموافقة أي يجعله غالبا راجحا على ادراك عدمها وقد يحمل كلام الشارح
على ذلك ان صح كون الاحتمال بمعنى الادراك والا فالظاهر أنه بمعنى المحتمل وانه من اضافة
البيان أو الاعم فليتأمل (قوله وكذا الخلاف فيما لم ينتشر) أقول فيه اشكال لان اطلاق
الخلاف هنا مع التشبيه بما تقدم المرجح فيه الحجية يدل على رجحان الحجية هنا أيضا مع انه ليس
كذلك كما هو ظاهر ويمكن أن يجاب بانه يفهم من اشتراطه في حجية السكوتي بلوغ الجميع
ومضي مدة المهلة مع الاشارة الى أن العلة أن ذلك يغلب ظن الموافقة من قوله المتقدم وأنه لابد
من الكل وعليه الجمهور الخ أنه لو انتفى ذلك كما هنا فانه انتفى بلوغ الجميع كما ذكره بقوله
لم ينتشر اذ المراد بالانتشار بلوغ الكل انتفت الحجية فيكون اطلاقه الخلاف هنا اعتمادا على
هذه القرينة المشعرة بعدم الحجية وأن المقصود التشبيه في مجرد اجراء الخلاف بدون ترجيح
الحجية فليتأمل (قوله ولو خاض فيه الخ) قال شيخنا الشهاب هي في حيز الاحتمال السابق
والا فالقضية ممنوعة اه وهو ظاهر (قوله فيما تعم به البلوى) قال شيخنا الشهاب أي في
حكم ما تعم به البلوى فقوله كنقض الخ مثال للحكم المذكور أي كالحكم بنقض الوضوء لا للذي
تعم به البلوى لانه هنا مس الذكر اه (وأقول) لا يتعين ماذكره بل لا مانع من كون ما مفسرة
بالحكم بمعنى المحكوم به فقوله كنقض الخ مثال لما ولا يرد على ذلك ان الذي تعم به البلوى هو
المس لا النقض بالمس لانا لا نسلم ان النقض لا تعم به البلوى بل هي عامة بمعرفته لعموم نوع وقوع
متعلقه فليتأمل (قوله وعلم انه أي الاجماع قد يكون في أمر دنيوي الخ) فيه أمران * الاول
قال القرافي في شرح المحصول قال أبو الحسين في المعتمد صورة المسئلة ان يجمعوا على الحرب
في موضع معين أي مثلا قال القاضي عبد الجبار يجوز لمن بعدهم مخالفتهم فليسوا أعظم من
النبي صلى الله عليه وسلم وقد كان يراجع في مواضع الحروب وعنه أيضا لا تجوز مخالفتهم لان
أدلة الاجماع منعت من ذلك ففرق بين أمور الدنيا وأمور الآخرة والفرق بينهم وبين النبي
صلى الله عليه وسلم ان الدال على صدقه عليه الصلاة والسلام المعجزة وهي لا تتعلق بامور الدنيا
وأدلة الاجماع عامة اه كلام القرافي ولا يخفى ما فيما نقله من عدم جواز المخالفة والقياس
ان يقال ان مخالفة الاجماع على أمر دنيوي من حيث انه اجماع على أمر دنيوي لا تحرم فان
ترتب عليها ضرر حرمت وكانت الحرمة حينئذ من حيث الدليل الشرعي من اجماع على أمر
شرعي أو غيره لا من حيث الاجماع على أمر دنيوي من حيث انه اجماع على أمر دنيوي ويكفي
في فائدة الاجماع على الدنيوي الجزم بصوابيته وما يترتب عليها كما سنبينه * والثاني قال
الكوراني هذا كلام المصنف وعليه شراحه وفيه نظر لان الامر الدنيوي لا معنى للاجماع
عليه لانه ليس أقوى من قوله صلى الله عليه وسلم وهو ليس دليلا لا يخالف فيه يدل عليه قصة
التلقيح حيث قال أنتم اعلم بامور دنياكم والمجمع عليه لا يجوز خلافه وماذكروه في أمر الحروب
ونحوها ان اثم مخالف ذلك فلكونه شرعيا والا فلا معنى لوجوب اتباعه وكذا العقلي لا معنى
للاجماع فيه لانه ان كان قطعيا بالاستدلال فما فائدة الاجماع فيه الا تعاضد الادلة لا اثبات
الحكم ابتداء قال الامام في البرهان اما ما ينعقد الاجماع فيه فالسمعيات ولا أثر للوفاق في
المعقولات فان المتبع في العقليات الادلة القاطعة فاذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها

(وكذا الخلاف فيما لم ينتشر)
بما قيل بان لم يبلغ الكل ولم
يعرف فيه مخالف قيل انه
حجة لعدم ظهور خلاف فيه
وقال الاكثر ليس بحجة
لاحتمال أن لا يكون غير
القائل خاض فيه ولو خاض
فيه لقال بخلاف قول ذلك
القائل وقال الامام الرازي
ومن تبعه انه حجة فيما تعم به
البلوى كنقض الوضوء بمس
الذكر لانه لابد من خوض
غير القائل فيه ويكون
بالموافقة لانتفاء ظهور
المخالفة بخلاف ما لا تعم به
البلوى فلا يكون حجة فيه
ولم يزد المصنف في شرحه
على هذه الاقوال الثلاثة
فيكون مراده هنا الخلاف
في أصل الحجية من غير رعاية
للتفاصيل السابقة في
السكوتي (و) علم (انه) اى
الاجماع (قد يكون في) أمر
(دنيوي) كتدبير الجيوش
والحروب وأمور الرعية
(وديني) كالصلاة والزكاة

وفاق هذا كلامه ثم نقول أى فائدة فى الاجماع فى العقليات مع انه لا يجوز التقليد فيها والمصنف اغتر بكلام الامام فى المحصول وابن الحاجب وقد أوضحنا لك المقام فدع عنك الاباطيل والاوهام والله ولى الانعام هذا كلام الكورانى (واقول) اما قوله لان الامر الدنيوى لا معنى للاجماع عليه فهو ممنوع قطعا بل له معنى اى معنى فانه بواسطة الاجماع عليه يجزم بانه صواب مادامت المصلحة التى نيط بها الرأى قائمة فيترتب عليه احكام الصواب كما لو وقف انسان وقفا على من فعل الصواب فى نحو الحرب فاذا فعل احد ذلك المجمع عليه استحق ولم يكن لغيره منازعته فى استحقاقه بان ما فعله خلاف الصواب ولولا الاجماع أمكنت المنازعة وتوقف الاستحقاق حينئذ على اثبات صوابية ذلك الفعل ولو فعل خلافه مما اجمعوا على انه خلاف الصواب لم يستحق شيأ او مما لم يعلم حاله كان استحقاقه قابلا للنزاع متوقفا على اثبات صوابية ذلك الفعل فقد ظهر للاجماع معنى اى معنى وفائدة اى فائدة لا يقال الاستحقاق أمر شرعى وليس الكلام فيه لانا نقول ليس كلامنا فى الاستحقاق فانه امر شرعى بلا اشكال بل فى صوابية ذلك الفعل فى نفسه وهو ليس امرا شرعيا وان ترتب على ثبوت معرفة صوابيته بالاجماع الاستحقاق الذى هو امر شرعى وفرق واضح بينهما واما قوله لانه اى الاجماع على الدنيوى ليس اقوى من قوله صلى الله عليه وسلم اى المتعلق بالدنيوى وهو ليس دليلا اى على الامر الدنيوى الخ فما ذكره من نفى كونه دليلا واستدلاله بقضية التلقيح ممنوع وقد نقل الكمال فى حاشيته هذا الكلام ثم اجاب عنه حيث قال ومقابله اى المرجح تمسك بان الاجماع فى الدنيوى لا يكون فوق صريح قول الرسول فيه وهو ليس بحجة فيه لقصة التلقيح السابقة اثناء مبحث الاخبار وقوله صلى الله عليه وسلم فيها انتم اعلم بامر دنياكم ولمراجعة الصحابة له ورجوعه اليهم فى بعض الآراء كمنزل الجيش ببدر وهذا ما اقره فى التلويح ويمكن ان يجاب من طرف الاول بمنع كون قول الرسول ليس بحجة فى مصالح الدنيا لانه ان كان عن وحى فظاهر أو عن اجتهاد فهو صواب على القول بان اجتهاده لا يخطئ اولانه لا يقر على الخطاء على مقابله واما المراجعة فقد وقعت فى اجتهاد قبل استقراره فاستقر على الصواب واما التلقيح فلا يخفى ان صلاح الثمرة به من باب ربط المسبب بالسبب ولو شاء الله لصلحت الثمرة دونه هذا هو العقيدة وقوله لولم تفعلوا لصلح حق بهذا المعنى أى حيث تعلقت المشيئة الالهية باصلاحه وقوله أنتم أعلم بامر دنياكم أى بكيفية التلقيح لا ينافى ذلك اه وأما قوله والمجمع عليه لا يجوز خلافه فجوابه منع انحصار فائدة الاجماع على شئ فى امتناع خلافه وهو ظاهر بل من فوائده أيضا ترتب حكم شرعى عليه كما بيناه سابقا وأما قوله وماذكروه فى أمر الحرب ونحوها الخ فقد أخذه من التلويح فانه قال وأطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعى وغيره حتى يجب اتباع آراء المجتهدين فى أمر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان أثم فى أمر الحروب فشرعى والا فلا معنى للوجوب اه ولك رده باختيار الشق الثانى قوله والا فلا معنى للوجوب قلنا ممنوع بل يكفى فى معنى الوجوب ثبوت الاستحقاق فى نحو الصورة التى بيناها فيما سبق بفعل ذلك الامر الذى أجمعوا على صوابيته وان لم يأثم بمخالفته بل و باختيار الاول قوله فشرعى

قلنا لا يلزم ان يكون شرعيا بل قد يكون غير شرعى لكن يترتب عليه الشرعى فانهم اذا أجمعوا

كذا بياض بخط مؤلفه

على

على ان صواب المحاربة الدافعة لضرر العدو كذا وجب ارتكابه وأثم بمخالفته لكن ههنا أمران أحدهما ان هذا صواب وهذا ليس شرعيا والثانى أنه يجب اتباع الصواب الدافع للضرر وهذا شرعى فليتامل وأما قوله وكذا العقلى لامعنى للاجماع فيه فهو أيضا ممنوع قوله لانه ان كان قطعيا بالاستدلال فلا فائدة الاجماع فيه الا تعاضد الادلة أى والعقلى القطعى لا يعضده الوفاق بدليل ما نقله عقبه من كلام البرهان وجوابه منع ما ذكره فى البرهان من أن العقليات لا يعضدها الوفاق بل الحق أنه يعضدها فان الوفاق يظهر قطعيتها وحقيتها فى نفس الامر ويدفع عنها احتمال الغلط الذى يتطرق للعقليات وحينئذ يظهر للاجماع فى العقليات فائدة اى فائدة فان تعاضد الادلة فائدة اى فائدة على ان العقليات لا تنحصر فى القطعيات بل منها ظنيات تصير بالاجماع قطعيات او قريبة من القطعيات ولهذا قال فى التلويح والمصنف خصه بالشرعى زعما منه انه لا فائدة للاجماع فى الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لان العقل قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما فى تفضيل الصحابة وكثير من الاعتقاديات اه واما اعتراض بعضهم عليه بقوله الظاهر ان مراد المصنف يعنى صاحب التوضيح بالعقلى ما يتبادر منه عند الاطلاق وهو الذى لا يشوبه وهم ولا يكون للنقل فيه مدخل فقوله العقلى قد يكون ظنيا ممنوع ولو سلم تعميمه للظنى فللمصنف ان يمنع افادة الاجماع فى تلك الصورة القطعية ويمنع انعقاد الاجماع فى تفضيل الصحابة بعضهم على بعض بناء على كثرة المخالفين وكذا الحال فى كثير من الاعتقاديات اه فهو بتقدير تمامه لا ينافى مقصودنا منه لان الظنى وان لم يصر بالاجماع قطعيا يصير قريبا من القطعى فيعطى حكمه فى مواضع وكفى بذلك فائدة وأما قوله ثم نقول أى فائدة فى الاجماع فى العقليات الخ فجوابه منع قوله مع أنه لا يجوز التقليد فيها فان من العقليات العقائد وسيأتى جواز التقليد فيها عند المصنف وجمع ولو سلم فمن العقليات ظنيات فقد يقع فيها التعارض فيترجح ما وقع الاجماع عليه لقوته بصيرورته قطعيا أو فى حكمه على ما تبين على انه يكفى فى الفائدة فى القطعى تأكده ودفع احتمال الغلط فيه فان العقليات القطعيات تحتمل الغلط والشدة والضعف كما هو الحق فى ذلك واذا علمت ذلك علمت انه لم يزد فى قوله وقد أوضحنا لك المقام على الزور والتشبع بالاوهام ولا فى قوله فدع عنك الاباطيل والاوهام على ترويج بهتانه وخرافه على الجهلة والعوام (قوله كحدوث العالم) قال شيخنا الشهاب لا يقال ثبوت البارئ سبحانه متوقف على ثبوت حدوث العالم وقد توقف الاجماع على ثبوت البارئ فليكن متوقفا على الحدوث لانا نقول ثبوت البارئ سبحانه أى العلم به متوقف على امكان العالم دون حدوثه اه (وأقول) مما يدل على عدم توقف ثبوت البارئ على ثبوت حدوث العالم ذهاب الفلاسفة مع اعترافهم بثبوت البارئ الى قدم العالم

(قوله فلا يحتج فيه بالاجماع) قال شيخنا الشهاب لم يقل فلا اجماع فيه لان المتوقف على ذلك هو الحجية والقصد لا غيره اه وأقول (قوله ولا يشترط فيه امام معصوم) فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب لم يقل فى هذا وما عطف عليه وانه اه (وأقول) انما لم يقل ذلك اهتماما بالمذكورين ومبالغة فى بيانهما والرد على المخالف فيهما الفحش المخالفة فيهما فان مجرد الاخبار بعلمهما من التعريف لا يستلزم ثبوتهما فى الواقع اذ قد يدل التعريف على خلاف ما فى الواقع

(وعقلى لا يتوقف صحته) أى الاجماع (عليه) كحدوث العالم ووحدة الصانع لشمول أى أمر المأخوذ فى تعريفه لذلك أما ما تتوقف صحة الاجماع عليه كثبوت البارى والنبوة فلا يحتج فيه بالاجماع والا لزم الدور (ولا يشترط فيه) أى فى الاجماع (امام معصوم) وقال الروافض يشترط ولا يخلو الزمان عنه وان لم تعلم عينه والحجة فى قوله فقط وغيره تبع له

بياض باصل مؤلفه نحو ثلاثة اسطر

بياض باصل مؤلفه

(ولا بدله) أى للاجماع (من مستند والالم يكن لقيد الاجتهاد) المأخوذ فى تعريفه (معنى وهو الصحيح) فان القول فى الدين بلا مستند خطأ وقيل يجوز ان يحصل من غير مستند بان يلهموا الاتفاق على صواب وادعى قائله وقوع صور من ذلك كما قال المصنف معترضا به على الآمدى فى قوله الخلاف فى الجواز دون الوقوع (مسئلة الصحيح امكانه) اى الاجماع وقيل انه ممتنع عادة كالاجماع على اكل طعام واحد وقول كلمة واحدة فى وقت واحد واجيب بان هذا الاجماع لهم عليه لاختلاف شهواتهم ودواعيهم بخلاف الحكم الشرعى اذ يجمعهم عليه الدليل (و) الصحيح (انه) بعد امكانه (حجة فى الشرع) قال تعالى ومن يشاقق الرسول الآية توعد فيها على اتباع غير سبيل المؤمنين فيجب اتباع سبيلهم وهو قولهم اوفعلهم فيكون حجة وقيل ليس بحجة لقوله تعالى فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول اقتصر على الرد الى الكتاب والسنة قلنا وقد دل الكتاب على حجيته كما تقدم (و) الصحيح (انه) بعد حجيته (قطعى) فيها (حيث اتفق المعتبرون) على انه اجماع

كما لا يخفى على انه يمكن كونهم مافى حيزانه بلوازعطفه ما على قد يكون فى أمر دنيوى أى وانه لا يشترط له امام معصوم وانه لابدله من مستند وليس فى كلام المصنف ولا الشارح ماينافى ذلك * الثانى انه قد يرد عليه ان هذا اشارة الى نفى مذهب الروافض لكن ما أشار اليه غير مطابق لمذهبهم فانهم ذهبوا الى أنه لا اجماع وان الحجة فى قول الامام المعصوم وكلام المصنف يدل على اعترافهم بالاجماع مع اشتراط الامام المعصوم فيه ويجاب بانه لا يتعين أن يكون اشارة الى نفى مذهبهم بل يجوز أن يكون اشارة الى رده بابلغ رد حيث أفاد ان الاجماع أمر ثابت وانه لا يتوقف على امام معصوم ردا لقولهم بعدم ثبوته وان الحجة فى قول الامام المعصوم والى عدم حجية قول الامام المعصوم حيث أشعر كلامه بانه لو وجد كان من جملة المجمعين فانه مشعر بعدم حجية قوله بمجرده واياك ان يلتبس عليك الفرق بين نفى مذهبهم ورده فتامل (قوله ولا بدله من مستند) قال شيخنا الشهاب اى لابد لحجيته والتمسك به من مستند والا فحقيقة الاجماع توجد بدون ذلك بلا ريب اه (قوله فان القول فى الدين الخ) أقول هذا لا يشمل الاجماع فى الدنيوى وكان يمكن التعميم فنقول فان اثبات الشئ بلا مستند خطأ فليتامل (قوله مسئلة الصحيح امكانه) اى عادة بدليل قول الشارح وقيل انه ممتنع عادة (فان قلت) لا فائدة لهذا الكلام بل هو تكرار محض اذ قد علم من مواضع من كلامه تقدمت امكانه وانه حجة كقوله لا بمعنى افتقار الحجية وقوله وان الاجماع المنقول بالآحاد حجة وقوله وانه لو لم يكن الا واحد لم يحتج به وقوله والصحيح حجة (قلت) يمكن أن يقال انه مع كونه توطئة لقوله وانه قطعى الخ ليقع الارتباط صريحا يفيد من البيان مالا تفيده تلك المواضع ماعدا الاخير منها اذ ذكر الحكم على وجه الاستقلال أبلغ فى بيانه من مجرد الاعلام بانه علم من التعريف اذ قد يدل التعريف على ما لا يطابق الواقع كما تقدم وأيضا فالخلاف المذكور هنا غير مستفاد مما تقدم وأما الاخير منها فهو مفروض فى الاجماع السكوتى وهو وان فهم منه حكم غيره بالاولى لكن التصريح أقوى من المفهوم (قوله وأجيب الخ) فان قلت يجاب أيضا بانه ان أريد الاكل دفعة فى وقت واحد كما هو ظاهر العبارة فعلى تسليم استحالته لا يضر لان الاتفاق الذى هو معنى الاجماع لا يشترط أن يقع دفعة واحدة فى وقت واحد بل هو خلاف الواقع غالبا أو دائما وان أريد ولو على التدريج فلا نسلم استحالته قلت قد يدفع ذلك بان الاتفاق على أكل طعام واحد ولو على التدريج يتوقف على ترك أكل غيره مطلقا قبله والا انتفى الاتفاق المذكور لكن صدور ترك أكل الغير من الجميع قبل اكل ذلك الطعام بحيث يتحقق الاتفاق عليه غير متصور فى العادة فليتامل (قوله وانه حجة) فيه اشعار بالوقوع وان لم يكن نصا فيه (قوله وانه قطعى حيث اتفق المعتبرون) فيه امران * الاول ان ظاهره انه قطعى وان كان مستنده ظنيا و يصرح به مقابلته بقول الامام والآمدى مع احتجاجهما بما ذكره الشارح وقد استدل فى المختصر وشروحه على انه حجة قطعية بوجوه منها انهم اجمعوا على القطع بتخطئة مخالف الاجماع والعادة تحيل اجتماع هذا العدد الكثير من العلماء المحققين على قطع فى شرعى من غير قاطع فوجب بحكم العادة تقدير نص قاطع دال على القطع بتخطئة مخالف الاجماع ولا يرد على ذلك ان فيه اثبات الاجماع بالاجماع ولا اثبات الاجماع بنص قاطع توقف ثبوت ذلك النص القاطع على الاجماع لان وجوب ثبوت ذلك النص

مستفاد من الاجماع على القطع بالتخطئة وذلك دور وذلك لان المدعى ان الاجماع حجة والذى اثبتنا به ذلك هو وجود نص قاطع دل على ذلك النص وجود صورة من الاجماع يمتنع عادة وجودها بدون ذلك النص سواء قلنا الاجماع حجة أم لا وثبوت هذه الصورة من الاجماع ودلالتها العادية على وجود النص لا تتوقف على كون الاجماع حجة لان وجود تلك الصورة مستفاد من التواتر ودلالتها على ثبوت النص مستفاد من العادة ومنها ما استدل به الغزالى وهو قوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع امتى على الخطا والاستدلال به من وجهين * الاول تواتر المعنى فانه جاء بروايات كثيرة نحو لا تجتمع امتى على الضلالة لا تزال طائفة من امتى على الحق حتى تقوم الساعة يد الله على الجماعة من فارق الجماعة مات ميتة جاهلية فهى وان لم تتواتر فقد تواتر القدر المشترك وحصل العلم به * والثانى تلقى الامة لها بالقبول فلولا انها صحيحة قطعا لقضت العادة بامتناع الاتفاق على قبولها واستحسن فى المختصر الوجه الاول دون الثانى لان قبول الامة لها لا يخرجها عن الآحاد وضعفها عن الوجه الاول الامام كما قاله الاسنوى فقال التواتر المعنوى بعيد لانا لا نسلم أن مجموع هذه الاخبار بلغ حد التواتر وبتقديره فهو انما يفيد الظهور ولان القدر المشترك الثابت بالقطع انما هو الثناء على الامة ولا يلزم منه امتناع الخطا عليهم فان التصريح بامتناعه لم يرد فى كل الاحاديث اهـ * والثانى قال الكورانى فى شرحه واذا ثبت كونه حجة فهو دليل قطعى فيما اتفق المعتبرون بكسر الباء أى المجتهدون كما اذا صرح كل منهم بالحكم لا حيث اختلفوا كما فى السكوتى وكان الاولى أن يقول لا حيث لم يتفقوا لان الساكت لا يوصف بالخلاف اهـ (وأقول) هذا منه نص واضح على أنه ما عرف أصل معنى المتن فانه توهم أن المعتبرين بمعنى المجتهدين المجمعين على الحكم فضبطه بكسر الباء ولما أشكل عليه حينئذ قول المصنف لا حيث اختلفوا كالسكوتى فان معناه على هذا التوهم أن المجتهدين فى الاجماع السكوتى مختلفون بمعنى أن الساكت منهم خالف من صرح وهو غير صحيح اذ لا مخالفة من الساكت اعترضه بانه كان الاولى أن يقول ما ذكر وهذا منه خطأ على خطا والصواب فتح باء المعتبرين وأن معنى كلام المصنف ان الاجماع قسمان قسم اتفق الائمة المعتبرون أى المعتد بهم على أنه اجماع كالاجماع الذى صرح فيه جميع المجمعين بالحكم الذى أجمعوا عليه وقسم اختلفوا فى أنه اجماع وهو غير ما ذكر كالسكوتى والحاصل ان المعتبرين فى كلام المصنف وصف للمتفقين على أن اتفاق المجتهدين على الحكم اجماع والمختلفين فى انه اجماع وانما وصفهم بالمعتبرين اشارة الى عدم الاعتداد بالمخالف فان بعضهم خالفهم فى الحجية والى أن مخالفة ذلك البعض فى الحجية لا تنافى القطع لعدم الاعتداد بمخالفته لضعف شبهته فصارت مخالفتهم كالعدم خلافا لما توهمه الكورانى من أنه وصف لنفس المجتهدين المتفقين على الحكم أو المختلفين فيه وهذا دليل قاطع على تصديه لشرح الكتاب قبل اتقانه معناه ومن هو كذلك فتصديه لمنازعة مثل المصنف والشارح من أعجب العجائب وأقبح المصائب (قوله لاحالة العادة خطأهم جملة) قد يشكل فيما لو كان المجمعون اثنين مثلا فقط بان انحصر المجتهدون فى اثنين وصرح كل منهم بالحكم وكان مستندهما احادا مثلا أو متواترا ظنى الدلالة ثم رأيت ابن الحاجب بعد أن استدل على القطعية بانهم أجمعوا على القطع بتخطئة

كان صرح كل من المجمعين بالحكم الذى اجمعوا عليه من غير ان يشذ منهم احد لاحالة العادة خطأهم جملة (لا حيث اختلفوا) فى ذلك (كالسكوتى وما ندر مخالفه) فهو على القول بانه اجماع يحتج به ظنى للخلاف فيه (وقال الامام) الرازى (والآمدى) انه (ظنى مطلقا)

لان المجمعين عن ظن لا يستحيل خطؤهم والاجماع عن قطع غير متحقق (وخرقه) بالمخالفة (حرام) للتوعد عليه حيث توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين فى الآية السابقة (فعلم تحريم احداث) قول (ثالث) فى مسئلة اختلف أهل العصر فيها على قولين (و) احداث (التفصيل) بين مسئلتين لم يفصل بينهما اهل عصر (ان خرقاه) اى ان خرق الثالث والتفصيل الاجماع بان خالفا ما اتفق عليه أهل العصر بخلاف ما اذا لم يخرقاه

مخالف الاجماع الى آخر ما تقدم فى تقريره أورد عليه ان مقتضاه ان الاجماع انما يكون حجة اذا بلغ المجمعون عدد التواتر فان غيره لا يقطع بتخطئة مخالفه وأجاب بما شرحه العضد بان الدليل ناهض فى اجماع المسلمين من غير تقييد ولا اشتراط فانه يخطئ المخالف مطلقا من غير تعرض لعدد التواتر وان سلم فلا يضرنا اذ غرضنا حجية الاجماع فى الجملة وقد صح اه وقد يفهم تصوير المسئلة بما اذا بلغ المجمعون عدد التواتر من تعبير المصنف بالمعتبرين لمخالفة امام الحرمين اذا لم يبلغوا عدد التواتر والظاهر انه من المعتبرين ومن قوله كالسكوتى وما ندر مخالفه اذ التمثيل يقتضى بقاء شئ آخر كالذى لم يبلغ المجمعون فيه عدد التواتر فليتامل (قوله والاجماع عن قطع غير متحقق) قد يجاب عن هذا بالمنع مستندا بما يعلم مما تقدم عن المختصر وشرحه من قولهم فوجب بحكم العادة تقدير نص قاطع (قوله وخرقه حرام) أقول هذا فى القطعى وكذا فى الظنى بغير دليل راجح عليه كما هو ظاهر (قوله واحداث التفصيل) قال شيخنا الشهاب هذا يغنى عنه ماقبله كما اقتصر عليه ابن الحاجب (وأقول) لما كان المفصل موافقا لكل من القولين فى شق كان جوازه مطلقا مظنة التوهم القوى فاحتاج المصنف الى التصريح دفعا لذلك التوهم فلا وجه للاعتراض بان هذا يغنى عنه ماقبله اذ ما يقصد به دفع التوهم ولاسيما اذا قوى كما هنا لا يعد مستغنى عنه اذ دفع التوهم من المطلوب المتأكد كما لا يخفى ثم رأيت الكمال ذكر أن الشارح نبه بقوله فى مسئلة عقب قول المصنف ثالث وقوله بين مسئلتين عقب قوله والتفصيل على الفرق بين احداث القول الثالث وبين احداث التفصيل بان متعلق الاقوال فى الاولى واحد ومتعلق التفصيل متعدد دفعا لما توهمه بعضهم من اتحاد مسئلتى احداث القول واحداث التفصيل اه ويخرج منه جواب آخر وهو انه لما اختلف تصوير المسئلتين فى كلامهم كان الاقتصار على احداهما موهما ايهاما قويا بترك الاخرى وان حكمها بخلاف حكم المذكورة وهذا يقتضى تأكد الجمع بينهما دفعا لذلك الايهام (قوله ان خرقاه) قال العراقى كغيره فى مسئلة احداث التفصيل وذلك أى لزوم الخرق فى صورتين الاولى أن يصرحوا بعدم الفرق بينهما الثانية أن يتحد الجامع بينهما كتوريث العمة والخالة فان العلماء بين مورث لهما ومانع والجامع بينهما عند الطائفتين كونهما من ذوى الارحام فلا يجوز منع واحدة وتوريث أخرى فان التفصيل بينهما خارق لاجماعهم فى الاولى نصا وفى الثانية تضمنا ويجوز التفصيل فيما عدا هاتين الصورتين اه وعبارة المنهاج اذا لم يفصلوا بين مسئلتين فهل لمن بعدهم التفصيل والحق ان نصوا أى صرحوا بعدم الفرق أو اتحد الجامع كتوريث العمة والخالة لم يجز لانه رفع مجمع عليه والا أى وان لم ينصوا ولا اتحد الجامع جاز والا أى ولو لم يجز حينئذ يجب على من ساعد مجتهدا فى حكم المساعدة فى جميع الاحكام اه قال الاسنوى كغيره ووجه الملازمة أن امتناع التفصيل يقتضى موجبا ولا موجب سوى موافقة بعض المجتهدين فى حكم احدى المسئلتين اه وبين أولا أن ما ذكره فيما اذا لم ينصوا ولا اتحد الجامع هو المرجح فى المنتخب والحاصل واختيار صاحب المنهاج ولما بسط القرافى الكلام على ذلك فى شرح المحصول قال فيتحصل انه متى تعدد الخلاف والمدارك جازت المخالفة اجماعا ومتى ارتفع الخلاف واتحد القول والمدرك امتنع الخلاف اجماعا ومتى تعدد الخلاف فى الحكم واتحد

المدرك

(وقيل)هما (خارقان مطلقا) أى أبدا لان الاختلاف على قولين يستلزم الاتفاق على امتناع العدول عنهما وعدم التفصيل

بينهما فالتفصيل يستلزم الاتفاق على امتناعه وأجيب بمنع الاستلزام فيهما مثال الثالث الخارق ماحكى

ابن حزم ان الاخ يسقط الجد وقد اختلف الصحابة فيه على قولين قيل يسقط بالجد وقيل يشاركه كاخ فاسقاطه بالاخ خارق لما اتفق عليه القولان من ان له نصيبا ومثال الثالث غير الخارق ماقيل يحل متروك التسمية سهوا لاعمدا وعليه ابوحنيفة ومالك وقد قيل يحل مطلقا وعليه الشافعى وقيل يحرم مطلقا فالفارق بين السهو والعمد موافق لمن لم يفرق فى بعض ماقاله ومثال التفصيل الخارق مالوقيل بتوريث العمة دون الخالة أو العكس وقد اختلفوا فى توريثهما مع اتفاقهم على ان العلة فيه أوفى عدمه كونهما من ذوى الارحام فتوريث احداهما دون الاخرى خارق للاتفاق ومثال التفصيل غير الخارق ماقيل تجب الزكاة فى مال الصبى دون الحلى المباح وعليه الشافعى وقد قيل تجب فيهما وقيل لاتجب فيهما فالمفصل موافق لمن لم يفصل فى بعض ماقاله (و) علم من حرمة خرق الاجماع (أنه يجوز احداث دليل) لحكم أى اظهاره (أوتاويل) لدليل ليوافق غيره (أوعلة) لحكم غيرماذكروه من الدليل والتاويل والعلة لجواز تعدد المذكورات (ان لم

المدرك نفيا واثباتا امتنع التفريق فى تلك الاقوال كماقلنا فى التوريث اه ويتلخص من ذلك أن اقتصارهم فى شق الخلاف على مدرك واحد كمافى مسئلة التوريث المذكورة امتنع التفصيل والاستناد فيه الى مدرك آخر فليتامل (قوله وقيل هما خارقان مطلقا) أقول لم يقل وقيل مطلقا لانه يوهم أن المعنى وقيل يحرم خرقا أولا فينافى مقصود هذا القيل من ان الخرق لازم لهما عنده ولاوقيل خارقان لانه حينئذان اراد الاطلاق فالعبارة توهم خلافه او التقييد كان خلاف غرض هذا القيل ولاوقيل يحرمان مطلقا اذلا يفيد أنهما خارقان مطلقا كماهو مقصود هذا القيل (قوله اى ابدا) اقول فسر الاطلاق بذلك دفعا لتوهم انه فى مقابلة التفصيل المستفاد من قوله ان خرقاه فيكون معناه سواء خرقاه اولا وهو فاسد كماهو ظاهر (قوله ومثال التفصيل الخارق الخ) فعلم ان الخرق قد يكون باعتبار العلة بان تتحد علة الخلاف كمافى مثال التوريث فان العلة على القولين واحدة وهى كونهما من ذوى الارحام فاتحادها بمنزلة تصريحهم بانه لافرق بينهما كماقال الاسنوى كالامام واتباعه فصار ذلك بمنزلة قولهم لاتفصلوا بينهما اه ولوقالوا ذلك امتنع التفصيل بلانزاع كماقاله اعنى الاسنوى ايضا قال ولهذا جزم به الامام فى المحصول وقال فى الحاصل انه لاسبيل الى الخلاف فيه وكلام الكتاب يعنى المنهاج والمنتخب يقتضى اجراء الخلاف فيه والقول به غيرممكن اه (قوله وعلم من حرمة خرق الاجماع انه يجوز احداث دليل الخ) أقول فيه بحث اذلا ارتباط بين حرمة الخرق وجواز الاحداث المذكور ليكون الثانى معلوما من الاول بل يجوز أن يحرم الاحداث الغير الخارق لمعنى يقتضى حرمته وان كان الخرق حراما اللهم الا أن يكون المراد أنه يفهم من حرمة الخرق جواز مالاخرق فيه الالمقتض آخر ولامقتضى هنا فى الواقع أو بالنظر للاصل فليتامل (قوله أى اظهاره) أى ليس المراد حقيقة الاحداث لوجود الدليل أو العلة فى نفس الامر (فان قلت) لو كان الدليل القياس وفسر بفعل المجتهد بالفعل على ماسياتى فيه كان هناك احداثا حقيقة (قلت) هذا نادر فى الجملة وعلى احتمال فى معنى القياس غيرمقطوع به فلم ينظر اليه وقضية كلامه حمل الاحداث هنا على مجرد الاظهار وهو ظاهر ان حمل التاويل على وصف الدليل أعنى كونه مؤولا أى مصروفا عن ظاهره فان حمل على ماهو وصف المجتهد فحقيقة الاحداث متحققة بالنسبة اليه وقضية ذلك أن يكون الاحداث مستعملا فى معنييه (قوله وأنه يمتنع ارتداد الامة فى عصر سمعا) اعترضه شيخنا العلامة حيث قال وفى قول المصنف وانه يمتنع أى يستحيل نظر لايخفى اذ الامتناع معلوم من الدليل السمعى لامن حرمة الخرق وحدها فان المعلوم منها حرمته لا استحالته فتامل اه (وأقول) جوابه انه علم من الحرمة بمعونة ملاحظة مقدمة معلومة وهى ماثبت بدليل السمع من ان الامة لاتجتمع على ضلالة ومثل ذلك غيرعزيز كمالايخفى على المتصفح لكلامهم والحاصل ان العلم المذكور اعنى العلم بامتناع الارتداد يتوقف على أمرين كون الارتداد ضلالة وامتناع اجتماعهم على الضلالة والامر الاول معلوم من هذا المحل لانه علم منه حرمة الارتداد لانه خرق والحرمة ضلالة والامر الثانى معلوم من محل آخر فكان هذا المحل منشأ العلم المذكور لانه يعلم منه ان ارتداد الامة ضلالة لانه خرق وقد تقرر هنا ان الخرق حرام فهو ضلالة فيعلم امتناعه بملاحظة ماهو

يخرق) ماذكر ماذكروه بخلاف ما اذا خرقه بان قالوا الادليل ولا تاويل ولا علة غير ماذكرناه (وقيل لا) يجوز احداث ماذكر مطلقا لانه من غير سبيل المؤمنين المتوعد على اتباعه فى الآية وأجيب بان المتوعد عليه ماخالف سبيلهم لا مالم يتعرضوا له كما نحن فيه (و) علم من حرمة خرق الاجماع الذى من شأن الأئمة بعده أن لا يخرقوه (أنه يمتنع ارتداد الامة) فى عصر (سمعا) لخرقه اجماع من قبلهم على وجوب استمرار الايمان والخرق يصدق بالفعل والقول كما يصدق الاجماع بهما (وهو) أى امتناع ارتدادهم سمعا (الصحيح) لحديث الترمذى وغيره ان الله لا يجمع أمتى على ضلالة وقيل يجوز ارتدادهم شرعا كما يجوز عقلا وليس فى الحديث ما يمنع من ذلك لانتفاء صدق الامة وقت الارتداد واجيب بأن معنى الحديث انه لا يجمعهم على ان يوجد منهم ما يضلون به الصادق بالارتداد (لا اتفاقها) اى الامة فى عصر (على جهل ما) أى شئ (لم تكلف به)

معلوم من امتناع اجتماعهم على الضلالة بدليل السمع ومن هنا يظهر ان ما هنا منشأ للعلم بامتناع ارتدادهم سمعا فتقييد المصنف الامتناع المعلوم مما هنا بقوله سمعا صحيح دقيق فتامله وقال شيخنا الشهاب فى قول الشارح الذى من شان الأئمة بعده ان لا يخرقوه ما نصه يريد بهذا توجيه ترتب امتناع الردة على حرمة خرق الاجماع وفيه ايضا اشارة الى ان امتناع خرقه بالعادة لا بالعقل اه وحاصل هذا التوجيه الذى جعل كلام الشارح المذكور اشارة اليه ان امتناع ارتداد الامة معلوم مما هنا بواسطة مقدمة معلومة وهى ان من شان الأئمة ان لا يجتمعوا على خرق الاجماع بمعنى ان العادة قاضية بعدم اجتماعهم عليه فحاصل الكلام أن الخرق حرام والعادة قاضية بعدم اجتماع الأئمة عليه فهى قاضية بعدم ارتدادهم لانه من الخرق الحرام المنفى اجتماعهم عليه بالعادة وملخصه ان ارتدادهم اجتماع على الخرق وهو منفى عنهم بالعادة فينتفى ارتدادهم بالعادة ويمكن أن يجعل هذا اشارة الى قياس استثنائى قد استثنى فيه نقيض التالى والتقدير لو ارتدوا لاجتمعوا على الخرق لكن اجتماعهم على الخرق لا يقع عادة فارتدادهم كذلك هذا ولكن هذا التوجيه لم يظهر منه معلومية كون الامتناع بالسمع ولا يبعد أن يجعل كلام الشارح اشارة الى ما قلناه فقوله الذى من شان الأئمة بعده أن لا يخرقوه اى أن لا يجتمعوا على خرقه لكون ذلك الاجتماع اجتماعا على ضلالة وهو منفى عنهم عادة بالسمع فليتأمل وجعل الكمال قوله الذى من شأن الأئمة الخ اشارة الى تقييد الاجماع بما اتفق المعتبرون على انه اجماع احترازا عما لو اختلفوا فيه كالسكوتى وما ندر مخالفه قال لان القائل بانه ليس اجماعا من الأئمة لا يبالى بخرقه لانه عنده ليس بحرام انتهى (وأقول) فيه نظر لان مفهومه حرمة خرقهما على القول بأنه اجماع وحينئذ فلا يتجه اخراجهما من كلام المصنف ومحل حرمة خرقهما على انهما اجماع ما لم يعارضهما دليل أرجح كما فى سائر الظنيات فليتأمل (قوله وقيل يجوز ارتدادهم شرعا) قال شيخنا الشهاب الاحسن يمكن لما لا يخفى انتهى (وأقول) ان كان وجه ذلك ان الذى يقابل الامتناع هو الامكان لا الجواز فيتوجه عليه أن الجواز العقلى بمعنى الامكان لا فرق بينهما أو ان التعبير بالجواز يوهم الجواز الشرعى فيتوجه عليه ان هذا التوهم كالعدم لانه لا يفهم من الجواز فى أمثال هذه المقامات ولا سيما مع المقابلة بالامتناع الا الامكان وقوله شرعا قال شيخنا المذكور بمعنى ان أدلة الشرع ليس فيها ما يمنع ارتدادهم أى يحيله (قوله وأجيب بان معنى الحديث الخ) قال الكمال وحاصل الجواب أن اسم الامة صادق عليهم قبل الارتداد فالصدق الامة قبله يمتنع أن يقع منهم لانه اجتماع على ضلالة فنفى الوقوع بالحديث انتهى (وأقول) كان ملخصه أن من صدق عليهم اسم الامة امتنع أن يقع منهم الارتداد بعد ذلك الصدق (فان قلت) لو حمل ما قاله مقابل الصحيح فى التوجيه على أن المقصود به المنع والتقدير لا نسلم ان فى الحديث ما يمنع من ذلك لم لا يجوز أن يكون المراد أن الامة فى حال صدق اسم الامة عليها لا تجتمع على ذلك لم يندفع بمجرد الجواب المذكور لانه مجرد دعوى يحتاج الى الاثبات (قلت) يمكن اثباته بوجه ظاهر لعله انما تركه لوضوحه وهو أنه لما استحال صدق اسم الامة حال الارتداد امتنع ارادته فى الحديث لعدم الحاجة الى بيانه لظهوره فلا فائدة فيه هذا ويمكن أن يجعل

حاصل

حاصل الجواب ان الله لايجعل الامة بحيث يجتمعون بعد على الارتداد أى لايتم ثم لذلك لايقال هذا مبنى على اعتبار الاستعداد ونحن لانقول به لانا نقول الاستعداد بخلق الله تعالى مما نقول به اذ لامحذور ونبه على أصولنا (قوله بان لم تعلمه) اشارة الى أن المراد الجهل البسيط وهو عدم العلم بالشئ لا المركب الذى هو ادراك الشئ على خلاف ماهو به اذ لاموقع لارادته هنا (قوله كالتفضيل بين عمار وحذيفة) قال شيخنا العلامة فيه نظر اذ التفضيل وان كان غير مكلف به أى بفعله لكن لم يتفقوا على جهله اذ لامعنى لجهله بل المتفق على جهله كون أحدهما على التعيين أفضل وهو غير التفضيل قطعا وموضوع المسئلة هو الشئ الذى اتفق على جهله لعدم التكليف به فتأمل انتهى (وأقول) هو نظر ضعيف فانه بعد كونه مناقشة فى مثال مندفع بانه مبنى على ان المراد تفضيلنا وليس كذلك بل المراد تفضيل الله تعالى أحدهما على الآخر وهو مما يجهل اذ يمكن أن لانعلم أنه فضل أحدهما على الآخر اجمالا أو تفصيلا ولجهله معنى أى معنى ولو سلم أمكن جعل التفضيل فى المثال بعد ارادة التفضيل على التعيين بمعنى الحاصل بالمصدر ومثله كثير (قوله اما اتفاقها على جهل ما كلفت به فممتنع قطعا) أقول لقائل أن يورد على القطع قول المصنف فى أوائل الكتاب وفى بقاء المجمل غير مبين اقوال ثالثها الاصح لايبقى المكلف بمعرفته فانه يفيد ولايجوز بقائه المستلزم الجهل به اللهم الا أن يقال لايلزم من عدم تبيينه الجهل به لجواز أن يعلم بطريق ما وان لم يبينه الشارع وفيه نظر والوجه ان يجاب بان المراد هنا بما كلفت به ماتعلق بها على وجه التنجيز فليتأمل (قوله وفى انقسامها) اى امتناعه أو جوازه كما أشار اليه الشارح وقوله متشابهتين كانه أراد بالتقييد به تحرير محل النزاع قال القرافى فى شرح المحصول هذه المسئلة لها ثلاث حالات حالتان متفق عليهما وحالة مختلف فيها فالمتفق عليهما اتفاقهم على الخطا فى المسئلة الواحدة من الوجه الواحد لايجوز اجماعا واتفاقهم على الخطا فى مسئلتين متباينتين مطلقا يجوز اجماعا فتخطئ الشافعية والمالكية فى مسئلة الجنايات والحنفية والحنابلة فى مسئلة العبادات هذا لم يقل أحد باستحالته والمختلف فيها المسئلة الواحدة ذات الوجهين نحو المانع من الميراث فان القتل والرق كلاهما مانع من الميراث غير أنه ينقسم قسمين رق وقتل فهل يجوز أن يخطئ بعض فى احد قسمى هذا الحكم فيقول القاتل يرث والعبد لايرث فيخطئ فى الاول ويصيب فى الثانى ويقول الآخر العبد يرث والقاتل لايرث فيخطئ فى الاول دون الثانى فيكون القسمان من الامة قد أخطا فى قسمين لشئ واحد فمن لاحظ اجتماع الخطا فى شئ واحد باعتبار أصل المانع المنقسم منع المسئلة ومن لاحظ تنوع الاقسام وتعددها وأعرض عن المنقسم جوز ذلك فانه فى شيئين من نوع المجمع عليه انتهى (قوله الذى من شأن الائمة بعده أن لايخرقوه) هذا توجيه لترتب العلم بالنفى فى قوله لااجماع يضاد اجماعا سابقا على العلم بحرمة خرق الاجماع على ماتقدم تفصيله فى نظيره (فان قلت) لم ذكر هذا هنا وفى مسئلة امتناع الارتداد السابقة وتركه فى قوله السابق وأنه يجوز احداث دليل الخ (قلت) لانه لاموقع له هنالك لان عدم الخرق لايدل على جواز ماذكر ويدل على عدم وقوع الارتداد ووقوع اجماع يضاد السابق (قوله وانه لااجماع يضاد اجماعا سابقا) أى لايجوز اجماع على حكم اجمع على ضده قال المحشيان لانه يستلزم تعارض قاطعين

بأن لم تعلمه كالتفضيل بين عمار وحذيفة فانه لايمتنع (على الاصح لعدم الخطا) فيه وقيل يمتنع والا كان الجهل سبيلا لها فيجب اتباعها فيه وهو باطل وأجيب بمنع انه سبيل لها لان سبيل الشخص مايختاره من قول أو فعل وعدم العلم الشئ ليس من ذلك اما اتفاقها على جهل ما كلفت به فممتنع قطعا (وفى انقسامها) أى الامة (فرقتين) فى كل من مسئلتين متشابهتين (كل) من الفرقتين (مخطئ فى مسئلة) من المسئلتين (تردد) للعلماء (مثاره هل أخطأت) نظرا الى مجموع المسئلتين فيمتنع ماذكر لانتفاء الخطا عنها بالحديث السابق أو لم يخطئ الا بعضها نظرا الى كل مسئلة على حدة فلايمتنع وهو الاقرب ورجحه الآمدى وقال ان الاكثرين على الاول (و) علم من حرمة خرق الاجماع الذى من شأن الائمة بعده ان لايخرقوه (أنه لااجماع يضاد اجماعا سابقا خلافا للبصرى) ابى عبد الله فى تجويزه ذلك قال لانه لامانع من كون الاول مغيا بوجود الثانى

بناء على ان الاجماع قطعي وتعارض القاطعين محال كما ذكره الشارح زاده الكمال فقول المتن اذ لا تعارض بين قاطعين متعلق بما قبله من المسئلتين اهـ وقضيته ذلك جواز التضاد المذكور اذا كان الاجماع ظنيا كالسكوتي وقد نقل السيد السمهودي ما تقدم عن الكمال ثم قال والذي يظهر في توجيهه أي ما ذكره المصنف ان أحد الاجماعين المتضادين خطأ قطعا واجتماع الامة على الخطأ ممتنع بحديث لا تجتمع أمتي على ضلالة سواء قلنا ان الاجماع قطعي أو ظني انتهى وقضيته امتناع ذلك في الظني ايضا ولا ينافيه جواز مخالفة السكوتي للدليل لانه لا يلزم عليه تخطئة الامة بخلاف ما هنا فليتأمل (قوله بناء على الصحيح انه قطعي) هذا مأخوذ من قول المصنف اذ لا تعارض الخ وهو احتراز عن الظني كالسكوتي فيعارضه الدليل كسائر الظنيات ويؤخذ من ذلك تقييد قوله لا اجماع يضاد اجماعا سابقا بكون السابق قطعيا ومن هنا يظهر ان هذا اعم من ذلك الا انه جمع بينهما اهتماما وبيانا لخلاف البصري وقد جعل شيخنا الشهاب ما هنا من عطف العام على الخاص أي بناء على قول او بحسب المعنى فليتأمل (قوله وانه لا يعارضه دليل لا قطعي ولا ظني) اقول فيه امران * الاول ينبغي ان المراد لا يعارضه معارضة يعتد بها بحيث توجب توقفا والا فلا مانع من وجود دليل ظني يدل على خلافه دلالة ظنية * الثاني في كلام ابن الحاجب وشراحه التصريح بتقديم الاجماع على النص القاطع فانه قال ومنها أي ومن الادلة على ان الاجماع حجة قطعية اجمعوا على تقديمه على القاطع أي النص القاطع كما افصح به الاصفهاني فدل على انه قاطع والا تعارض الاجماعان فان القاطع مقدم اهـ أي انهم اجمعوا على ان القاطع مقدم على غيره فلو لم يكن الاجماع الذي قدموه على النص القاطع قاطعا لزم تقديمه مع كونه غير قاطع على النص القاطع وحينئذ يكون الاجماع على تقديمه معارضا لاجماعهم على ان القاطع مقدم على غيره وذلك باطل لان العادة تمنع وقوع مثل هذا التعارض بين اقوال مثل هذا العدد من العلماء المحققين ولا يخفى ان تقديمه على النص القاطع فرع التعارض فهذا قاطع عارضه وهو مناف لقول المصنف وانه لا يعارضه دليل اذ لا تعارض بين قاطعين (فان قلت) كلام ابن الحاجب في نص قاطع المتن فقط (قلت) هذا لا يوافق سياقه كما لا يخفى فليتأمل (قوله اذ لا تعارض بين قاطعين) ينبغي ان يرجع هذا لكل من قوله وانه لا يعارضه دليل باعتبار فرض ذلك الدليل قطعيا وقوله وانه لا اجماع يضاد اجماعا الخ لانه مفروض في القطعي وان يختص قوله ولا قاطع ومظنون بقوله لا يعارضه دليل باعتبار فرض ذلك الدليل ظنيا ويمكن ان يرجع لما قبله أيضا بناء على فرض احد الاجماعين قطعيا والآخر ظنيا وفيه تكلف فليتأمل (قوله لا تدل على انه عنه) فيه امران الاول قال السيوطي قال القاضي عبد الوهاب ومحل الخلاف في خبر الواحد فان كان متواترا فهو عنه بلا خلاف اهـ (واقول) فيه نظر لجواز ان يكون عن غيره أيضا ولا يلزم من تواتره ان يستندوا اليه ولا ان يبلغهم لا يقال ان لم يبلغهم انقطع تواتره لان هذا ممنوع لجواز ان يبلغ من عدا المجتهدين دونهم وعبارة العراقي عن القاضي عبد الوهاب في المسئلة تفصيل ان كان الخبر متواترا فهو مستندهم كما يجب اجماعهم على العمل بموجب النص ولذلك تصرف الرسول عليه الصلاة والسلام بما يقتضيه النص يكون امتثالا له والخلاف في المسئلة انما هو في أخبار

(وانه) أي الاجماع بناء على الصحيح أنه قطعي (لا يعارضه دليل) لا قطعي ولا ظني (اذ لا تعارض بين قاطعين) لاستحالة ذلك (ولا) بين (قاطع ومظنون) لالغاء المظنون في مقابلة القاطع (وأن موافقته) أي الاجماع (خبرا لا تدل على انه عنه) لجواز أن يكون عن غيره ولم ينقل لنا استغناء بنقل الاجماع عنه

(بل ذلك) أى كونه عنه (هو الظاهر ان لم يوجد غيره) ع‍منا، اذ لابد له من مستند كما تقدم فان وجد فلا لجواز أن يكون
الاجماع عن ذلك الغير وبل هنا انتقالية لا ابطالية وعطف هاتين المسئلتين على ما قبلهما وان لم تبنيا على حرمة خرق الاجماع تسمح ولو ترك منهما أنه وأن سلم من ذلك مع الاختصار
(خاتمة) جاحد المجمع عليه المعلوم من الدين بالضرورة) وهو ما يعرفه منه الخواص والعوام من غير قبول للتشكيك فالتحق بالضروريات كوجوب الصلاة والصوم وحرمة الزنا والخمر (كافر قطعا) لان جحده يستلزم تكذيب النبى صلى الله عليه وسلم فيه ياض بالاصل
وما اوهمه كلام الآمدى وابن الحاجب من ان فيه خلافا ليس بمرادلهما (وكذا) المجمع عليه (المشهور) بين الناس (المنصوص) عليه كالبيع جاحده كافر (فى الاصح) لما تقدم وقيل لا لجواز ان يخفى عليه (وفى غير المنصوص) من المشهور (تردد) قيل يكفر جاحده لشهرته وقيل لا لجواز ان يخفى عليه (ولا يكفر جاحد) المجمع عليه (الخفى) بان لا يعرفه الا الخواص كفساد الحج بالجماع قبل الوقوف (ولو) كان الخفى (منصوصا) عليه كاستحقاق بنت الابن السدس مع بنت الصلب
فانه قضى به النبى صلى الله عليه وسلم كما رواه البخارى ولا يكفر جاحد المجمع عليه من غير الدين كوجود بغداد قطعا

الآحاد وهى اقسام ان علم ظهور الخبر وانهم عملوا بموجبه لاجله جزمنا بذلك او نعلم ظهوره بينهم وعملهم عند ظهوره ولا نعلم ان عملهم لاجله والثالث ان لا يكون ظاهرا بينهم الا انهم عملوا بالحكم الذى تضمنه ففى القسم الثانى ثلاثة مذاهب ثالثها ان كان على خلاف القياس فهو مستندهم وأما الثالث فلا يدل على انهم عملوا لاجله اه الثانى قال الزركشى اينظر فى هذه المسئلة مع ما تقدم فى مبحث الاخبار فى قوله وان الاجماع على وفق خبر لا يدل على صدقه فانهما متقاربان وقال الولى العراقى تلك فى الاستدلال بذلك على صحة الخبر وهذه فى تعيين كونه سند الاجماع (قوله أى كونه عنه) قال شيخنا الشهاب هذا ليس مدلولا للموافقة بل هو مدلول عدم وجود غيره (واقول) ان اراد الاعتراض فاندفاعه ظاهر فان واحدا من كلام المصنف والشارح لم يقتض انه مدلول الموافقة (فان قلت) بل كلام المصنف يقتضى ذلك فانه لما نفى دلالته على انه عنه بقوله لا يدل على انه عنه فحيث اضرب الى الاثبات بقوله بل ذلك هو الظاهر فقد أفاد دلالته على انه عنه (قلت) المراد بالدلالة الاستلزام أى لا يدل عليه دلالة الملزوم على لازمه (فان قلت) فحينئذ يتناقض كلام المصنف لانه نفى الاستلزام بقوله لا يدل على انه عنه ثم اثبته بقوله بل هذا هو الظاهر (قلت) المنفى اولا الاستلزام القطعى والمثبت ثانيا هو الاستلزام الظنى فلا اشكال *(خاتمة)* (قوله المعلوم من الدين الخ) قال شيخنا الشهاب هل المراد ان استفادته وفهمه من ادلة الدين بالضرورة لكثرتها وتظافرها او ان اضافته للدين والحكم بانه منه بالضرورة يحتمل كل منهما والظاهر الثانى اه واقول
(قوله وما اوهمه كلام الآمدى وابن الحاجب من ان فيه خلافا ليس بمرادلهما) عبارة ابن الحاجب مسئلة انكار حكم الاجماع القطعى ثالثها المختار ان نحو العبادات تكفر اه وعبارة العضد فى تقرير الثالث ما نصه ثالثها وهو المختار ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة من الدين يوجب الكفر اتفاقا وانما الخلاف فى غيره والحق انه لا يكفر هكذا افهم هذا الموضع فانه مصرح به فى المنتهى اه قال السعد انما قال ذلك أى هكذا افهم لان ظاهر كلام المتن والشروح واحكام الآمدى ان فى المسئلة ثلاث مذاهب اولها التكفير مطلقا والثانى عدم التكفير مطلقا والثالث وهو المختار التفصيل بان حكم الاجماع ان كان مما علم كونه من الدين بالضرورة فالانكار يوجب الكفر والا فلا ولا خفاء فى انه لا يتصور من المسلم القول بان انكار ما علم كونه من الدين بالضرورة لا يوجب التكفير ولهذا قال فى المنتهى اما القطعى فكفر به بعض وانكره بعض والظاهر ان نحو العبادات الخمسة والتوحيد مما لا يختلف فيه وهو صريح فى ان الخلاف انما هو فى غير ما علم بالضرورة كونه من الدين لكن
جعل الثالث على هذا التقرير مذهبا ليس على
ما ينبغى اه والله تعالى اعلم
بالصواب
تم
عبد الوهاب صالح يحيى

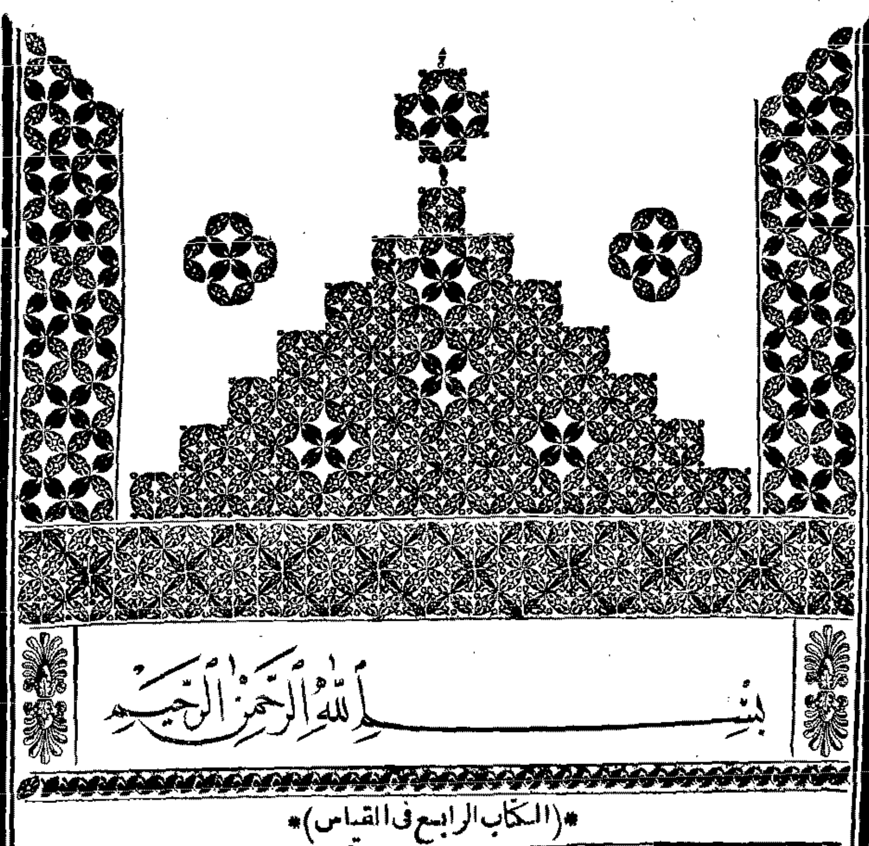
تم الجزء الثالث من الآيات ويليه الجزء الرابع اوله الكتاب الرابع فى القياس

(فهرسة الجزء الثالث من الآيات البينات)

(تمت)

الجزء الرابع من الآيات البينات للشيخ الامام العلامة
المحقق المدقق الفهامة شهاب الملة والدين أحمد بن
قاسم العبادى على شرح جمع الجوامع
للامام المحلى تغمدهما الله برحمته
وأسكنهما فسيح جنته
آمـــين

٢



(الكتاب الرابع فى القياس)

(قوله حمل معلوم على معلوم) أى الحاقه به فى حكمه فيه أمران * الاول قال الكمال أورد عليه ان الحمل فعل الحامل الى آخر ما أورده وأجاب عنه بجواب صحيح فى غاية الحسن للمتأمل (وأقول) قد أورد عليه أيضا انه جعل الحمل جنسا للقياس مع انه غير صادق عليه لانه ثمرة القياس ولاشئ من ثمرة القياس بقياس وأجاب العضد بان المراد بالحمل وجوب التسوية فى الحكم اذا أريد بذلك اثبات الحكم لها الاثبوت الحكم فى الفرع انتهى قال المولى سعد الدين يعنى ليس المراد بالحمل ثبوت الحكم فى الفرع ليكون ثمرة القياس بل وجوب التسوية فى الحكم عند قصد اثبات الحكم فيها بذلك الحمل الى ان قال وقد ذكرنا ان قوله لاثبوت الحكم فى الفرع عطف على وجوب التسوية انتهى المقصود نقله وعن الشمس الكرمانى ان لفظ وجوب ساقط فى بعض النسخ وهو الصحيح انتهى وأجاب المصنف بقوله وهو أى هذا الاعتراض ضعيف لان المراد بالحمل التسوية لاثبوت الحكم فى الفرع والتسوية نفس القياس لاثمرته انتهى وقال قبل ذلك بعد ان ذكر ان بعضهم قال القياس اثبات حكم معلوم لمعلوم وبعضهم قال اثبات مثل حكم معلوم لمعلوم ما نصه قال أبى رحمه الله واذا تأمل كل منهما وجد حد القاضى أولى منه لان اثبات الحكم فى الفرع نتيجة القياس لاعينه لانك تقول الحق هذا بهذا فاثبت حكمه له وحقيقة الالحاق اعتقاد المساواة فاول ما يحصل فى نفس القائس العلة المقتضية للمساواة ثم ينشأ عنها اعتقاد المساواة والقياس هو هذا الاعتقاد والحكم مستند اليه وهو حكم المعتقد فى نفسه بما اعتقده من مساواة أحد الامرين للآخر وهو الحاقه فى الجهة المذكورة وهى ثبوت ذلك الحكم او نفيه انتهى المقصود نقله من كلامه فقد بان ان الحمل والالحاق عبارة عن وجوب

(الكتاب الرابع فى القياس) من الادلة الشرعية (وهو حمل معلوم على معلوم) من العلم بمعنى التصور أى الحاقه به فى حكمه (لمساواته) مضاف للمفعول أى لمساواة الاول الثانى (فى علة حكمه) بأن توجد بتمامها فى الاول (عند الحامل) وهو المجتهد

المساواة

المساواة كما تقدم عن العضد أو عن المساواة كما تقدم عن الكرمانى والمصنف أو عن اعتقاد المساواة كما تقدم عن والد المصنف وان ثمرته والمستدل به عليه هو ثبوت الحكم فى الفرع ولعل المراد بالحكم هنا المحكوم به وهو المحمول كالندب بالنسبة للوتر لا النسبة التامة كثبوت الندب للوتر اذ لا يناسب وصف هذا الثبوت بالثبوت وأما فعل المجتهد الذى ذكره الكمال فى الايراد والجواب فيحتمل ان يراد به توجه النفس الى ملاحظة حكم الاصل وعلته ووجودها فى الفرع وملاحظة مقتضى ذلك من المساواة فى الحكم فان التوجه والملاحظة حاصلان للقائس وهما فعلان له ويحتمل أن يراد به التسوية أو اعتقاد التسوية كما تقدم تفسير العضد الحمل بذلك فليتأمل لا يقال لا يصح الحمل فى عبارة المصنف على وجوب التسوية ولا على التسوية ولا على اعتقاد التسوية لاجل قوله لمساواته اذ يصير المعنى وجوب التسوية لاجل المساواة وكذا الباقى ولا يخفى ما فيه لانا نقول متعلق التسوية والمساواة مختلف لان التسوية فى الحكم والمساواة فى علة الحكم فلا اشكال فى صحة الحمل على أحد المذكورات والله أعلم واذا علمت جميع ذلك علمت اندفاع قول شيخنا الشهاب فى قول الشارح أى الحاقه به ما نصه قد يقال هذا الالحاق هو نفس اثبات الحكم فكيف يجعل دليلا عليه وأيضا الالحاق حال الملحق لا نفس الدليل انتهى * الامر الثانى قال المولى سعد الدين واعلم أن القياس وان كان من أدلة الاحكام مثل الكتاب والسنة لكن جميع تعاريفه واستعمالاته منبئ عن كونه فعل المجتهد فتعريفه بنفس المساواة محل نظر ولهذا يعبر عنه الشارح بما حصلت فيه المساواة اه (قوله وافق نفس الامر أولا) قال شيخنا الشهاب لو قال وافقت كان أجلى انتهى وأقول (قوله وان خص بالصحيح حذف الاخير) أقول هذا على مذهب غير المصوبة أما على مذهبهم فالصحيح هو ما حصلت فيه المساواة عند المجتهد سواء ثبتت فى نفس الامر أولا قال العضد واعلم أن المراد بالمساواة المذكورة المساواة فى نفس الامر فيختص أى الحد بالقياس الصحيح هذا عند من يثبت مالا مساواة فيه فى نفس الامر قياسا فاسدا وأما المصوبة وهم القائلون بان كل مجتهد مصيب فالقياس الصحيح عندهم ما حصلت فيه المساواة فى نظر المجتهد سواء ثبتت فى نفس الامر أولا حتى لو تبين غلطه ووجب الرجوع فانه لا يقدح فى صحته عندهم بل ذلك انقطاع لحكم لدليل صحيح آخر حدث وكان قبل حدوثه القياس الاول صحيحا وان زال صحته بخلاف المخطئة فانهم لا يرون ما ظهر غلطه والرجوع عنه محكوما بصحته الى زمان ظهور غلطه بل مما كان فاسدا وتبين فساده فاذا لا تشترط المصوبة المساواة الا فى نظر المجتهد فحقهم أن يقولوا هو مساواة فرع لاصل فى نظر المجتهد هذا أى المذكور فى الحدين للمصوبة وغيرهم اذا حددنا القياس الصحيح ولو أردنا دخول القياس الفاسد معه فى الحد لم تشترط المساواة لا فى نفس الامر ولا فى نظر المجتهد وقلنا بدلها انه تشبيه فرع بالاصل لانه قد يكون مطابقا لحصول الشبه وقد لا يكون لعدمه وقد يكون المشبه يرى ذلك وقد لا يراه انتهى (قوله وان خص المحدود) قال الكمال أولى من قول غيره من الشارحين وان خص التعريف بالقياس الصحيح لان مرجع الضمير على هذا مأخوذ من قوة الكلام وعلى ما حل عليه الشارح هو القياس المحدث عنه على ما هو الغالب فى مرجع الضمير انتهى لا يقال أى ولانه ينبغى تغاير المخصوص والمخصوص به وهو على ما قاله الشارح أظهر منه على ما قاله الشراح لان المخصوص عليه التعريف

فى هامش بعض النسخ هنا بياض بخطه بعد وأقول

وافق ما فى نفس الامر أم لا بان ظهر غلطه فتناول الحد القياس الفاسد كالصحيح (وان خص) المحدود (بالصحيح) أى قصر عليه (حذف) من الحد (الاخير) وهو عند الحامل فلا يتناول حينئذ الا الصحيح لانصراف المساواة المطلقة الى ما فى نفس الامر

والمخصوص به التعريف الصحيح ويتوجه عليه انه أن أريد بالمخصوص التعريف مطلقا لم يصح أو التعريف الصحيح لزم اتحاد المخصوص والمخصوص به ويحتاج الى الجواب كان يقال المراد بالمخصوص التعريف المراد لانا نقول هذا كله جار على ما قاله الشارح أيضا لان المراد عليه وان خص المحدود الذى هو القياس بالصحيح من القياس فليتامل ثم أقول قد يمنع انه على ما قال الشراح يكون المرجع ماخوذا من قوة الكلام وما المانع أن يكون المرجع التعريف المذكور بقوله حمل معلوم الخ وكانه قال وان أريد تخصيص هذا التعريف بالصحيح حذف منه القيد الاخير فليتامل (قوله والفاسد قبل ظهور فساده معمول به كالصحيح) أقول فيه أمران * الاول يحتمل أن يكون الغرض من هذا الكلام دفع توهم نشأ من المقام فانه لما قرر انه يعتبر فى القياس الصحيح المساواة بحسب نفس الامر كان مظنة أن يتوهم انه لا يجوز العمل بالقياس حتى يتحقق صحته بتحقق المساواة فى نفس الامر فبين انه يكفى فى العمل ظن صحته ويحتمل أن يكون الغرض منه بيان انه من افراد الصحيح ظاهرا دفعا لتوهم خروجه عنه على هذا التقدير وهو ما فهمه شيخنا الشهاب حيث قال قوله معمول به أى فهو صحيح فى الظاهر فلا اعتراض به انتهى (وأقول) فيه نظر ظاهر اذ لا وجه للجزم بانه من افراد الصحيح مع احتمال انه ليس منها بل هو من افراد الصحيح احتمالا بمعنى انه يحتمل أن يكون من افراده بان يتحقق المساواة بحسب نفس الامر والتعريف يتناوله حينئذ فلا اعتراض به كما انه يحتمل أن لا يكون من افراده بان لا يتحقق ماذكروا التعريف حينئذ لا يتناوله فلا اعتراض به فالحاصل انه يجب العمل به وانه من افراد الصحيح على وجه الاحتمال دون الجزم لا يقال بل على وجه الجزم لان المراد المساواة فى نفس الامر فى ظن المجتهد لانا نقول فيرجع التعريف حينئذ الى التعريف المذكور وفيه ذلك القيد لان معنى المساواة عند المجتهد المساواة فى نفس الامر فتأمله وانما المراد مع حذفه هو المساواة فى نفس الامر فليتامل ثم رأيت الكمال أشار الى ان الغرض من هذا الكلام توجيه ادخال الفاسد المذكور مع الصحيح فى التعريف أولا وقد ينظر فيه بان الفاسد المعلوم الفساد ابتداء داخل فى التعريف أولا أيضا مع انه غير معمول به مطلقا كالصحيح فلو كان ادخال ذلك لكونه معمولا به كالصحيح لم يصح ادخال هذا فليتامل * الثانى ظاهره انه بعد ظهور فساده لا ينقض ما مضى من العمل به لكن يجب تقييده ان صدر عن مجتهد تفصيل يعلم مما يأتى فى مبحث تغيير الاجتهاد فان صدر من غيره كمقلد قاس على أصل امامه ثم تبين فساد قياسه اتجه نقض ما مضى فليتامل (قوله وهو حجة فى الامور الدنيوية) قال شيخنا الشهاب قد يخالف قوله السابق من الادلة الشرعية الا أن يقال كونه من الادلة الشرعية لا ينافى أن يكون فى غير الشرعية انتهى (وأقول) بين الشارح بقوله أولا من الادلة الشرعية ان المقصود بالذات من عقد الكتاب بيان القياس الشرعى لانه المبحوث عنه بالذات فى الفن وهذا لا ينافى البحث عن غيره زيادة للفائدة للمناسبة بينهما (قوله كالادوية) أى بان يقاس أحد شيئين على آخر فيما علم له من افادته دفع المرض المخصوص مثلا لمساواته له فى المعنى الذى بسببه افاد ذلك الدفع ووجه كون القياس فى نحو الادوية قياسا فى الامور الدنيوية انه ليس المطلوب به حكما شرعيا بل ثبوت نفع هذا الشئ لذلك المرض مثلا وذلك أمر دنيوى (قوله قال الامام اتفاقا) نقل بالمعنى فان عبارته فى المحصول فان كان فى الامور الدنيوية فقد اتفقوا على انه حجة انتهى ثم قد يشكل الاتفاق بتوجيه

والفاسد قبل ظهور فساده معمول به كالصحيح (وهو) أى القياس (حجة فى الامور الدنيوية) كالادوية (قال الامام) الرازى (اتفاقا) أسنده اليه ليبرأ من عهدته (وأما غيرها) كالشرعية (فمنعه قوم) فيه (عقلا) قالوا لانه طريق لا يؤمن فيه الخطأ والعقل مانع من سلوك ذلك قلنا

يعني انه مرجح لتركه لا بمعنى انه محيل له وكيف يحيله اذا ظن الصواب فيه (و) منعه (ابن حزم شرعا) قال لان النصوص تستوعب جميع الحوادث بالاسماء اللغوية من غير احتياج الى استنباط وقياس قلنا لا نسلم ذلك (و) منع (داود غير الجلي) منه بخلاف الجلي الصادق بقياس الاولى والمساوي كما يعلم مما سيأتي واقتصر في شرح المختصر ○ على انه لا ينكر قياس الاولى وهو ما يكون ثبوت الحكم فيه في الفرع أولى منه في الاصل كما سيأتي (و) منعه (ابو حنيفة في الحدود والكفارات والرخص والتقديرات) قال لانها لا يدرك المعنى فيها وأجيب بانه يدرك في بعضها فيجري فيه القياس كقياس النباش على السارق في وجوب القطع بجامع أخذ مال الغير من حرز خفية وقياس القاتل عمدا على القاتل خطأ في وجوب الكفارة بجامع القتل بغير حق وقياس غير الحجر عليه في جواز الاستنجاء به الذي هو رخصة بجامع الجامد الطاهر القالع وأخرج أبو حنيفة ذلك عن القياس بكونه في معنى الحجر ويسماه دلالة النص وهو لا يخرج بذلك عنه وقياس نفقة الزوجة على الكفارة في تقديرها على الموسر بمدين كما في فدية الحج والمعسر بمد كما في كفارة الوقاع بجامع ان كلا منهما مال يجب بالشرع ويستقر في الذمة وأصل التفاوت من قوله تعالى لينفق ذو سعة من سعته الآية (و) منعه (ابن عبدان ما لم يضطر اليه) بوقوع حادثة لم يوجد نص فيها فيجوز القياس فيها للحاجة اليه بخلاف ما لم يقع فلا يجوز القياس فيه لانتفاء فائدته قلنا فائدته العمل به فيما اذا وقعت تلك المسئلة (و) منعه (قوم في الاسباب والشروط والموانع) قالوا لان القياس فيها يخرجها عن أن تكون كذلك

المخالف في غير الدنيوية الآتي (قوله بمعنى انه مرجح لتركه) قال شيخنا الشهاب أي حيث لم يظن الصواب في سلوكه انتهى وقد أوضح الكمال هذا المقام (قوله قال لان النصوص تستوعب الخ) فيه أمران * الاول ان هذا الدليل لا يفيد المنع بل عدم الاحتياج الا أن يقال اذا لم يحتج اليه كان عبثا والعقل يمنع عن العبث ويجاب بمنع انه عبث فان فائدته التأكيد والترجيح به عند المعارضة * الثاني قال شيخنا الشهاب ربما يقال قضية دليله هذا ان يذهب الى منع الاجماع أيضا وقد يفرق انتهى (أقول) الفرق أقرب (قوله بالاسماء اللغوية) ينبغي أن يراد بالاسماء اللغوية الكلمات اللغوية لا مقابل الافعال والحروف كما في قوله تعالى وعلم آدم الاسماء كلها (قوله قلنا لا نسلم ذلك) أي ولو سلم لم يدل على المنع بل على عدم الاحتياج ولو سلم فهو معارض بما هو أرجح منه وهو الادلة الظاهرة في الجواز فتأمله (قوله ومنع داود) قال شيخنا الشهاب أي شرعا فيما يظهر انتهى (قوله ومنعه أبو حنيفة) أقول كان وجه عدم التقييد بقوله عقلا أو شرعا كما في الذي قبله ان دليله لا يفيد واحدا منهما اذ لم يمكن ان يقيد بكونه عقلا لغيره واذا امتنع عقلا لغيره امتنع شرعا لذلك فليتأمل (قوله والرخص) قال شيخ الاسلام كالكمال نحن وان وافقناه في الرخص لا نطلق ذلك فيها بل نقيده بما اذا لم يدرك المعنى فيها كما يعلم من الجواب انتهى ومنه تعلم ان ما يقع في كتب الفروع وفي لسان أربابها من أن الرخص يقتصر فيها على مورد النص ممنوع على اطلاقه فتفطن له (قوله وأخرج أبو حنيفة ذلك) أي غير الحجر وقوله ويسماه أي اعطاء غير الحجر حكم الحجر دلالة النص قال شيخ الاسلام كغيره هي المسماة عندنا بمفهوم الموافقة بقسميه الاولى والمساوي انتهى (وأقول) قد تقدم في أوائل الكتاب خلاف في أن الدلالة على الموافقة لفظية أو قياسية ونقل المصنف عن الشافعي وامام الحرمين والامام الرازي انها قياسية أي بطريق القياس الاولى او المساوي ونقله عن الغزالي والآمدي من قائلي انها لفظية انها فهمت من السياق والقرائن وانها مجازية من اطلاق الاخص على الاعم وعن غيرهما منهم انه نقل اللفظ لها عرفا فالدلالة عليها منطوق لا مفهوم وبين الشارح ثم ان كثيرا من العلماء على ان الموافقة مفهوم لا منطوق ولا قياسي كما هو ظاهر صدر كلام المصنف انتهى فقول الشارح وهو لا يخرج بذلك عنه ظاهر على انها قياسية (قوله وأصل التفاوت) أي فالثابت بالقياس مجرد التقدير (قوله ومنعه ابن عبدان) أقول ان أراد عقلا ففيه ما تقدم على كلام ابن حزم أو شرعا ففيه نظر (قوله فيما اذا وقعت) قال شيخنا الشهاب لك ان تقول قوله فيما مستدرك كالكاف في قوله كذلك الآتي آنفا (قوله بخلاف ما لم يقع الخ) أقول لم يقل وبخلاف ما وجد فيه نص كما هو ظاهر محترز قوله لم يوجد نص فيها كأنه لان ما وجد فيه نص لا يدخله القياس لكن هذا محل خلاف كبير ونقل المصنف في شرح المختصر ان الاكثر على الجواز فليتأمل (قوله وقوم في الاسباب والشروط والموانع) أقول فيه أمران * الاول صورة القياس في الشروط ان يشترط شئ في أمر فيلحق بذلك الشئ آخر في كونه شرطا لذلك الامر فيؤل الحال الى ان الشرط أحد الامرين ويظهر بالقياس ان النص على اشتراط الشئ الاول لكونه ما صدق الشرط لا لكونه بعينه هو الشرط وهكذا في الباقي فتأمل ذلك لتعرف ان التصوير بذلك هو المطابق للدليل الذي

اذ يكون المعنى المشترك بينهما وبين المقيس عليها هو السبب والشرط والمانع لا خصوص المقيس عليه أو المقيس فأجيب بان القياس لا يخرجها عما ذكر والمعنى المشترك فيه كما هو علة انها يكون علة لما ترتب عليها مثاله في السبب قياس اللواط على الزنا بجامع ايلاج فرج في فرج محرم شرعا مشتهى طبعا ٦ (و) منعه (قوم في أصول العبادات) فنفوا جواز الصلاة بالايماء المقيسة على صلاة القاعد بجامع العجز قالوا لان الدواعي تتوفر على نقل أصول العبادات وما يتعلق بها وعدم نقل الصلاة بالايماء التي هي من ذلك يدل على عدم جوازها فلا يثبت جوازها بالقياس ودفع ذلك عنه ظاهر (و) منع (قوم) القياس (الجزئي الحاجي) أي الذي تدعو الحاجة الى مقتضاه (اذا لم يرد نص على وفقه) في مقتضاه (كضمان الدرك) وهو ضمان الثمن للمشتري ان خرج المبيع مستحقا القياس يقتضي منعه لانه ضمان ما لم يجب وعليه ابن سريج والاصح صحته لعموم الحاجة اليه لمعاملة الغرباء وغيرهم لكن بعد قبض الثمن الذي هو سبب الوجوب حيث يخرج المبيع مستحقا والمثال غير مطابق فان الحاجة داعية فيه الى خلاف القياس الآن يفسر قوله الحاجي بما تدعو الحاجة اليه أو الى خلافه فان المسئلة ماخوذة من ابن الوكيل وقد قال قاعدة القياس الجزئي اذا لم يرد من النبي صلى الله عليه وسلم بيان على وفقه مع عموم الحاجة اليه في زمانه أو عموم الحاجة الى خلافه هل يعمل بذلك القياس فيه خلاف وذكر له صورا منها ضمان الدرك ذكره كما تقدم وهو مثال للشق الثاني من المسئلة ومنها وهو مثال للاول صلاة الانسان على من مات من المسلمين في مشارق الارض ومغاربها وغسلوا وكفنوا في ذلك اليوم قال

أورده الشارح وأما تصويره بقياس اشتراط نية الوضوء على اشتراط نية التيمم كما قاله الكمال فمنافي ذلك الدليل اذ القياس فيهما على هذا التقدير لا يخرجها عن أن تكون شروطا مثلا ولا تقتضي أن يكون المعنى المشترك هو الشريك مثلا وهذا في غاية الوضوح بادنى تأمل ه الثاني قال شيخنا الشهاب لو ساق هذا عقب قول أبي حنيفة رضي الله عنه كان أنسب انتهى (قوله اذ يكون المعنى المشترك بينها الخ) قال شيخنا الشهاب لو قال اذ يكون السبب والشرط والمانع هو المعنى المشترك الخ كان أجلى وكان قوله لا خصوص منصوبا عطفا على خبر كان وأما في عبارته فهو مرفوع عطفا على اسمها ولا يصح نصبه عطفا على خبرها لفساد المعنى وذلك لان مراد هؤلاء القوم تعليل المنع باستلزام القياس نفي السببية وما عطف عليها عن خصوص المقيس والمقيس عليه لا نفي المعنى المشترك عنه أي عن خصوص ما ذكر انتهى (قوله في أصول العبادات) أقول كان المراد بها أعظم العبادات وأدخلها في التعبد كالصلوات بخلاف نحو الكفارات (قوله وما يتعلق بها) أقول كأنه اشارة الى ان المراد بالقياس في أصول العبادات أعم من القياس في نفسها أو فيما يتعلق بها كالايماء في المثال وفيه تصحيح للمثال وتطبيق لهذا القول عليه (قوله اذا لم يرد نص على وفقه) قال شيخنا الشهاب مفهومه الجواز عند الورود وقد يشكل بما يأتي من ان شرط القياس أن لا يكون دليل أصل شاملا للفرع انتهى (وأقول) لا اشكال لان الشرط المذكور فيه خلاف قوي حتى نقل المصنف في شرح المختصر عن الاكثر جواز القياس مع ثبوت حكم الفرع بالنص ونقل المنع عن بعضهم وحينئذ فيحتمل ان التقييد لانه المحل المتفق عليه عند مجوزي القياس وعند التقييد يجري فيه الخلاف ويحتمل انه مبني على عدم اشتراط الشرط المذكور خصوصا والمسئلة مأخوذة من ابن الوكيل وهذا القيد في كلامه ولعله ممن لا يشترط ذلك وبالجملة فنقل ما قاله بتمامه هو الاحتياط فلا وجه للتوقف فيه (قوله كضمان الدرك) قال شيخنا الشهاب كان يقاس على ضمان الواجب في الجواز بجامع الحاجة الى كل منهما ووجه المنع الاستغناء عنه بعموم الحاجة وأيضا فالكون القياس من حيث هو يقتضي منعه لانه ضمان ما لم يجب وحينئذ فالمثال مطابق ولا حاجة الى ما تكلفه الشارح وتعليل المنع بهاتين العلتين لا يضر فيه كون مقتضى الاولى الجواز والثانية المنع انتهى (وأقول) هذا الاعتراض غير متوجه على الشارح لانه انما حمل المثال على المعنى الذي قرره حتى لزم عدم المطابقة لان ذلك هو الموافق لما ذكره ابن الوكيل الذي أخذ منه المصنف المسئلة الا ترى الى قول الشارح ذكره كما تقدم فان معناه كما لا يخفى انه قال القياس يقتضي منعه لانه ضمان ما لم يجب الخ بخلاف المعنى الذي حمل عليه شيخنا المثال فانه مخالف له فالحمل عليه فيه ما فيه لانه حمل للكلام على خلاف مراد قائله فما تكلفه الشارح محتاج اليه بالنظر لمراد قائل هذا الكلام فلا محذور فيه على انه لا كبير تكلف فيه كما لا يخفى على المتامل واذا تأملت ما قرره الشارح في هذا المقام ظهر لك ان الكوراني لم يزد في قوله ما نصه ومثال ذلك بضمان الدرك غير صحيح لانه ليس من القياس الحاجي في شيء بل هو مستثنى من القياس للضرورة انتهى على أخذه اعتراض الشارح وتركه جوابه (قوله الآن يفسر قوله الحاجي بما تدعو الحاجة اليه أو الى خلافه)

عليهم ولم يرد من النبي بيان ذلك ووجه منع القياس في الشق الاول الاستغناء عنه بعموم الحاجة وفي الثاني معارضة عموم الحاجة له والمجيز في الاول قال لامانع من ضم دليل الى آخر وفي الثاني قدم القياس على عموم الحاجة (و) منع (آخرون) القياس (في العقليات) قالوا الاستغنائها عنه بالعقل ومن أجاز قال لامانع من ضم دليل الى آخر مثال ذلك قياس الباري تعالى على خلقه في انه يرى بجامع الوجود اذ هو علة الرؤية (و) منعه (آخرون في النفي الاصلي) أي بقاء الشئ على ما كان قبل ورود الشرع بأن ينتفي الحكم فيه لانتفاء مدركه بان لم يجده المجتهد بعد البحث عنه فاذا وجد شئ يشبه ذلك لاحكم فيه قيل لايقاس على ذلك للاستغناء عن القياس بالنفي الاصلي وقيل يقاس اذ لا مانع من ضم دليل الى آخر (وتقدم قياس اللغة) في مبحثها الان ذكره هنالك أنسب من ذكر معظمه ما له هنا ونبه عليه لئلا يظن انه أغفله (والصحيح) ان القياس (حجة) لعمل كثير من الصحابة به متكررا شائعا مع سكوت الباقين الذي هو في مثل ذلك من الاصول العامة وفاق عادة ولقوله تعالى فاعتبروا

قال الكمال يقال لو فسر بذلك أيضا لم يستقم التمثيل لضمان الدرك فان مقتضى المذهب منع القياس فيه أي منع قياسه على ضمان غيره من الديون المعدومة فيكون باطلا لان المذهب صحته فكيف يجعل منع القياس فيه مرجوحا فليتأمل انتهى (وأقول) هذا اعتراض غير مستقيم أما أولا فلان تطابق ما في الاصول وما في الفروع في الترجيح غير لازم فكثيرا ما يختلفان فيه كما لايخفى وأما ثانيا فلان التمثيل بضمان الدرك لهذه القاعدة لكونه من افرادها فقصد بتمثيلها به ايضاحها لاينافي ترجيح خروجه عن حكمها الدليل خاص اقتضى خروجه عن حكمها وهذا في غاية الوضوح على انه يمكن أن يكون التمثيل به مبنيا على القول ببطلانه فانه محل خلاف كما هو معلوم من محله وأشار اليه الشارح هنا (قوله القياس يقتضي جوازها) أي القياس على جواز الصلاة على الغائب المعين (قوله وفي الثاني معارضة عموم الحاجة له) حاصله أن ضمان الدرك تعارض فيه امران قياسه على ضمان بقية الديون المعدومة فيمتنع وهذا هو جواز القياس فيه الذي اقتضاه كلام المصنف حيث ضعف المنع والثاني ملاحظة عموم الحاجة له فيحكم بجوازه ولا يقاس بضمان بقية الديون المعدومة وهذا هو منع القياس فيه الذي حكاه المصنف بقوله ومنع قوم في هذه المسئلة (قوله وآخرون في العقليات وآخرون في النفي الاصلي) أقول قضية تضعيفه هذين القولين أن يكون الصحيح عنده جواز القياس وحجيته في كل من العقليات والنفي الاصلي اذ لامانع من ضم دليل الى آخر وحينئذ فيرد عليه انه هلا أجازه في الشرعيات اذا كان حكم الفرع منصوصا أو كان دليل الاصل شاملا له بعين هذا التوجيه وهو انه لامانع من ضم دليل الى آخر مع انه منع ذلك في هذا الكتاب كما يأتي فما وجه الفرق بينهما على طريقته فيه فليتامل (قوله في النفي الاصلي) أي في ذي النفي الاصلي أي فيما انتفى الحكم عنه بالبراءة الاصلية (قوله انه أغفله) قال شيخنا الشهاب المراد نسيه لكن في الصحاح أغفلت الشئ اذا تركته عن ذكر منك وتغافلت عنه انتهى ولا يصلح هنا انتهى (وأقول) لامانع من صلاحيته بناء على ان المراد لئلا يظن بواسطة تركه في هذا المحل الذي هو مظنته في المشهور انه تركه من الكتاب رأسا فليتأمل (قوله والصحيح ان القياس حجة) أي على المجتهد ومقلديه (قوله لعمل كثير من الصحابة الخ) أقول ذكر دليلين على حجيته وعلى كل منهما اعتراضات مبسوطة مع أجوبتها في المنهاج والمختصر وشرحيهما كاصليهما تتعين مراجعتها فان قلت لم اعتبر في الاول كالعضد وغيره التكرر والشيوع وكون المسكوت عليه من الاصول العامة مع ان هذا الاجماع سكوتي والاجماع السكوتي لايتوقف على هذه الامور كما علم من ضابطه المار في مبحثه قلت يحتمل انه انما اعتبر هذه الزيادة تقوية لظنية هذا الاجماع لا لتوقف الاحتجاج به عليها لان المقصود من هذه هو العمل لا الاعتقاد والعمل مما يكفي فيه الظن ويحتمل انه انما اعتبرها ليكون هذا الاجماع قطعيا ولهذا قال المولى سعد الدين ولما كان اجماعا سكوتيا وهو ظني لا قطعي دفعه بان مثل هذا السكوتي قطعي لا ظني لقضاء العادة قطعا بان السكوت على مثل هذا الاصل الكلي الدائمي لايكون الا عن وفاق انتهى وذلك لان هذه المسئلة قطعية كما في المختصر وشرحه ولابد فيها من دليل قطعي لكن لايخفى ان مجرد ما ذكر لايكفي في القطعية بل لابد فيها من ثبوت عمل الكثير على الوجه المذكور تواترا وقد بين في المختصر وشرحه انه متواتر تواترا معنويا وعبارة

المختصر مسئلة يجوز التعبد بالقياس خلافا للشيعة والنظام وبعض المعتزلة وقال القفال وأبو الحسين يجب عقلا ثم قال القائلون بالجواز قائلون بالوقوع الا داود وابنه والقاشانى والنهروانى والاكثر بدليل السمع والاكثر قطعى خلافا لابى الحسين لنا ما ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة رضى الله عنهم من العمل به عند عدم النص وان كانت التفاصيل آحادا فالعادة تقضى بأن مثل ذلك لا يكون الا بقاطع وأيضا تكرر وشاع ولم ينكر والعادة تقضى بان السكوت فى مثله وفاق انتهى وفى شرحه للاصفهانى واحتج المصنف على وقوع التعبد به بدليل سمعى قطعى بوجهين الاول انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة رضى الله عنهم العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ما نقل الينا من العمل بالقياس آحادا فانه لا يمنع تواتر القدر المشترك بين التفاصيل وهو العمل به فى الجملة والعادة تقضى بان اجتماع جمع كثير من الصحابة على العمل بما هو أصل لا يكون الا بقاطع دال على العمل به الثانى انه تكرر عمل أكثر الصحابة رضى الله عنهم بالقياس عند عدم النص وشاع وذاع ولم ينكر عليه أحد والعادة تقضى بأن سكوت الباقين من الصحابة فى مثل ذلك لا يكون الا للموافقة فيكون الاجماع القطعى حاصلا على ان القياس يعتد به انتهى وليس فى الوجه الاول كما قال صاحب الجوهر الفريد ادعاء وقوع اجماع لا سكوتى ولا قولى (قوله الا فى العادية والخلقية) فان قلت هذا يغنى عنه ما بعده لشموله له وذلك لان المقصود بما بعده الاشارة الى ان القياس لا يجرى فى كل الاحكام لان منها ما لا يدرك معناه بل انما يجرى فيما يدرك معناه منها والعادية والخلقية مما لا يدرك معناه فيكون استثناؤها داخلا فى استثناء ما بعدها ويكون استثناؤه مغنيا عن استثنائها قلت أجاب عنه شيخ الاسلام بمنع انه يغنى عنه لان العادية والخلقية غير الاحكام ولو سلم شمول الاحكام لها بالتأويل فذكرها معها البيان المقابل لهما المذكور بقوله خلافا للمعممين انتهى بمعناه وحاصله ان العادية والخلقية ليست من الاحكام الشرعية فان أقل الحيض وكونه يوما وليلة مثلا ليس حكما مأخوذا من الشرع فلا تشمله الاحكام التى هى الوجوب والحرمة وغيرهما ولو سلم شمولها لها بالتأويل بأن يراد بالعادية والخلقية الاحكام المترتبة عليها كالاحكام المترتبة على كون أقل الحيض يوما وليلة من حرمة الاستمتاع بمن رأت الدم فى يوم وليلة أو يراد بالاحكام ما يشمل النسب التامة سواء كانت مستفادة من الشرع أو من العادة والخلقة فذكرهما معها اشارة الى المخالف فى كل منهما وانه اختلف فى كل منهما بخصوصه وبهذا يندفع ما أورده الكمال من ان الجمع بينهما كالتكرار المنافى للاختصار لدخول الاستثناء الاول الثانى (قوله والا فى كل الاحكام) اعلم ان المولى سعد الدين قال فى هذه المسئلة أعنى القياس فى كل الاحكام ما نصه ظاهر العبارة ان الخلاف فى جريان القياس فى كل واحد من الاحكام فاثبته الشذوذ ونفاه الجمهور ولما كان هذا مستبعدا جدا اذ من الاحكام ما لا يعقل معناه أصلا فكيف يصح الخلاف فى عدم جريان القياس فيه نقل يعنى العضد الخلاف على الوجه الذى فى المحصول وحاصله انه ذهب الجمهور الى ان فى الشرع جملا من الاحكام يمتنع فيها القياس بالدلائل العامة كما فى الاسباب والشروط مثلا من غير احتياج الى تفصيل آحادها وبيان امتناع القياس فيها وما سواها يحتاج الى النظر فى تفاصيله وذهب الشذوذ الى انه ليس فى الشرع جمل كذلك بل كل مسئلة مسئلة فهى يحتاج

والاعتبار قياس الشئ بالشئ (الا فى) الامور (العادية) (والخلقية) أى التى ترجع للعادة والخلقة كأقل الحيض أو النفاس أو الحمل أو أكثره فلا يجوز ثبوتها بالقياس لانه لا يدرك المعنى فيها فيرجع فيها الى قول الصادق وقيل يجوز لانه قد يدرك (والا فى كل الاحكام) فلا يجوز ثبوتها بالقياس لان منها ما لا يدرك معناه كوجوب الدية على العاقلة وقيل يجوز بمعنى ان كلا من الاحكام صالح لان يثبت بالقياس

بان يدرك معناه ووجوب الدية على العاقلة له معنى يدرك وهو اعانة الجانى فيما هو معذور فيه كايعان الغارم لاصلاح ذات البين بما يصرف اليه من الزكاة

يحتاج الى النظر فى انها هل يجرى فيها القياس أم لا ثم قال والظاهر ان ماذكره فى المحصول هو
مراد القوم فى هذا المقام انتهى ولا يخفى ان ظاهر كلام الشارح هو ما قال السعد انه ظاهر
العبارة وانه مستبعد لكن قول الشارح بمعنى ان كلا الخ يدفع ما وجه به الاستبعاد المذكور
لانه اذا كان المراد بجريان القياس فى كل واحد من الاحكام عند القائل الثانى أن كل واحد
من الاحكام صالح للقياس بأن يدرك معناه فلا استبعاد حينئذ بل لا ينبغى مخالفة القائل الاول فى
هذا اذ كل حكم فى نفسه صالح بهذا المعنى بناء على قول الجمهور ان الاحكام التى لم يعقل معناها
لها معنى فى الواقع وان كنا لم ندركه فان خالف القائل الاول فى جريان القياس بهذا المعنى فهو
بعيد مشكل والا فالخلاف لفظى مبنى على ان التعبدية لها معنى فى الواقع أولا ومن هنا يظهر عدم
احتياج القائل الثانى الى بيان أن وجوب الدية على العاقلة معقول المعنى فان مدعاه
الصلاحية بالمعنى المذكور وذلك يتحقق فى وجوب الدية على العاقلة وان لم يعقل معناها فبيانه
ماذكر مبالغة فى التخلص من الاول (فان قلت) كيف تصح دعوى جواز جريان القياس فى كل
الاحكام مع انه لابد فى كل قياس من أصل مقيس عليه يثبت حكمه بغير القياس كما سيأتى فلا
يتصور جريان القياس فى الكل لخروج الاصول المقيس عليها (قلت) هذا لا يرد مع قولنا ان المراد
ان كل حكم فى نفسه وعلى انفراده مع قطع النظر عن غيره يقبل ذلك وانما يرد لو كان المراد ان
الاحكام جميعها يجوز أن تكون ثابتة بالقياس بحيث يجتمع جميعها فى ثبوتها به واعلم ان التمثيل
فيما تقدم عن المحصول للجمل التى يمتنع فيها القياس بالادلة العامة من غير احتياج الى تفصيل
آحادها بالاسباب والشروط الظاهر أنه لا يوافق ما اقتضاه كلام المصنف من تصحيح جريان
القياس فيهما فليتأمل وأن الكمال نقل عن المحصول خلاف ما تقدم نقل السعد له عنه فليتأمل
مع المراجعة (قوله بان يدرك معناه) اقول حاصله ان ثبوت الشئ بالقياس يتوقف على ادراك
معناه وللقائل أن يقول المحتاج الى ادراك معناه هو المقيس عليه لا المقيس الذى ذكره وذلك لان
المراد بمعناه المعنى الذى له شرع الحكم لا مطلق المعنى اذ لا ارتباط له بالقياس كما هو ظاهر ولا
يخفى أن القياس يتوقف على ادراك ذلك بالنسبة للمقيس عليه لم يكن أن يلحق به ما شاركه فى
ذلك المعنى وانه بعد ادراكه بالنسبة اليه لا يتوقف القياس على سوى ادراك وجود ذات ذلك
المعنى فى المقيس وان لم يدرك انه شرع له الحكم فادراك المعنى بوصف انه شرع له الحكم كما
هو المراد انما يحتاج اليه فى القياس بالنسبة للمقيس عليه اللهم الا ان يريد بادراك معناه ان
يدرك فيه وجود ذات المعنى الذى علم شرعية الحكم له فى المقيس عليه وقد يتوجه بعد ذلك ان
التنبيه على ادراك المعنى بالنسبة للمقيس عليه أهم لانه المحتاج اليه فى القياس على ما تقرر
فالاقتصار على بيانه أولى من العكس الذى ارتكبه وقد يقال انما اقتصر على التعرض له فى
جانب المقيس موافقة لكلام المصنف فان المستثنيات فى كلامه بمعنى المقيس ويجاب بان ذلك
لا يقتضى ترك بيان ما يتوقف عليه القياس من ادراك المعنى فى المقيس عليه فليتأمل توجيه
وجيه لكلامه (قوله كايعان الغارم لاصلاح ذات البين) ظاهر عبارته ان هذا اشارة الى
الاصل المقيس عليه وحكمه وعلته فالمقيس عليه هو الغارم والحكم وجوب الصرف اليه
وعلة هذا الحكم اعانته فيما هو معذور فيه وقد يرد عليه أن هذه العلة لا تقتضى تخصيص

(والا القياس على منسوخ) فلا يجوز لانتفاء اعتبار الجامع بالنسخ وقيل يجوز لان القياس مظهر لحكم الفرع الكمين ونسخ الاصل ليس نسخا للفرع ١٠ (خلافا للمعممين) جواز القياس فى المستثنيات المذكورة وقد تقدم توجيهه (وليس النص على العلة) لحكم (ولو فى) جانب (الترك أمرا بالقياس) أى ليس أمرا به لا فى جانب الفعل نحو أكرم زيدا لعلمه ولا فى جانب الترك نحو الخمر حرام لاسكارها (خلافا للبصرى) أبى الحسين فى قوله انه أمر به فى الجانبين اذ لا فائدة لذكر العلة الا ذلك حتى لو لم يرد التعبد بالقياس استفيد فى هذه الصورة قلنا لا نسلم انه لا فائدة الا ذلك بل الفائدة بيان مدرك الحكم ليكون أوقع فى النفس (وثالثها) وهو قول أبى عبد الله البصرى (التفصيل) أى انه أمر به فى جانب الترك دون الفعل لان العلة فى الترك المفسدة وانما يحصل الغرض من انعدامها بالامتناع عن كل فرد مما تصدق عليه العلة والعلة فى الفعل المصلحة ويحصل الغرض من حصولها بفرد قلنا قوله عن كل فرد مما تصدق عليه العلة ممنوع بل يكفى عن كل فرد مما يصدق عليه المحل (وأركانه) أى القياس (أربعة) مقيس عليه ومقيس ومعنى مشترك بينهما وحكم للمقيس عليه يتعدى بواسطة المشترك الى المقيس ولما كان

الا عانة بالعاقلة بل قضيتها تخصيص الاعانة بكونها من الزكاة اذ حكم الاصل هو وجوب الصرف من الزكاة فليتامل (قوله والا القياس على منسوخ) قال شيخنا الشهاب هو بالنصب وجره كالمستثنين قبله يفسد المعنى انتهى (وأقول) لعل فى قوله كالمستثنين قبله تسمحا فان المستثنى حقيقة فيما قبله ليس هو المجرور بل القياس فيه اذ المعنى الا القياس فى الامور العادية الخ (قوله خلافا للمعممين جواز القياس فى المستثنيات المذكورة) قال شيخنا الشهاب لفظ القياس هنا مضر نظرا للمستثنى الثالث ولو قال الجواز فى المستثنيات لسلم من ذلك مع الاختصار انتهى (وأقول) وجه ما أراده من الضرر أن المستثنى الثالث هو القياس على أصل منسوخ فيصير التقدير باعتباره كذا خلافا للمعممين جواز القياس فى القياس على أصل منسوخ (ثم أقول) فى هذا الاعتراض أمران الاول انه اذا كان وجه الاشكال ما ذكر فلا يتجه تخصيصه بالمستثنى الثالث بل بقية المستثنيات كذلك لان بقية المستثنيات هى الاقيسة لان قوله الا فى الامور العادية معناه الا القياس فى الامور العادية بدليل قوله فى الثالث والا القياس على أصل منسوخ فهو مستثنى من القياس الذى تضمنه قوله والصحيح حجة أى والصحيح ان القياس حجة الا القياس فى الامور العادية الخ اذ لو لم يكن مستثنى منه لكان مستثنى من محذوف تقديره والصحيح حجة فى كل الامور أو فى كل شئ الا الامور العادية الخ لكن هذا لا يصح فى قوله والا القياس على اصل منسوخ اذ التقدير حينئذ والصحيح ان القياس حجة فى كل الامور الا القياس على أصل منسوخ ولا يخفى فساده اذ لا معنى لقولنا القياس حجة فى كل الامور الا القياس على أصل منسوخ لان الاستثناء حينئذ من محل القياس فلا يصح ان يجعل منه القياس المذكور مع انه لا وجه أيضا على هذا التقدير لجر المستثنى بقى فتأمله والثانى انا لا نسلم الضرر الذى زعمه بالنظر للمستثنى الثالث بناء على تعلق قوله فى المستثنيات بقوله المعممين لان التقدير حينئذ خلافا للذين عمموا جواز القياس فى المستثنيات أى جعلوا جواز القياس عاما فى المستثنيات شاملا لكل واحد منها واللازم حينئذ أن يكون التقدير بالنظر للثالث خلافا للذين عمموا جواز القياس فى القياس على أصل منسوخ أى جعلوا جواز القياس عاما فى القياس المذكور أى شاملا له وهذا معنى صحيح لا غبار عليه وكأن مبنى اعتراضه ظنه تعلق فى المستثنيات بجوازا أو القياس فليتأمل (قوله بل الفائدة الخ) قال شيخ الاسلام لو قال لجواز أن تكون الفائدة بيان مدرك الحكم كان أوفق باصطلاح ذكر المستند مع ان ما عبر به هنا تكرر فى مواضع انتهى وتبعه شيخنا الشهاب فقال أحسن منه لاحتمال ان تكون الفائدة الخ انتهى ويجاب بانه قصد المبالغة فى تقرير هذه الفائدة والرد على الخصم (قوله وأركانه) قال شيخنا الشهاب أركان الشئ أجزاؤه الداخلة فيه التى تتركب منها حقيقته وتوجد به هويته قاله فى العضد وغيره وقد عرفت ان القياس حمل معلوم على معلوم الخ أو مساواة أمر لآخر الخ وحينئذ فلك ان تتوقف فى كون هذه الاركان أو بعضها محققا لوجود القياس خارجا انتهى (وأقول) أنت خبير بان هذه الامور اذا تحققت تحقق القياس فى الخارج أى الواقع ونفس الامر فلا وجه لهذا التوقف وكأنه ظن أن المراد بالخارج هنا ما يرادف الاعيان وهو وهم

قطعا

يُعبرعن الاولين منها بالاصل والفرع على خلاف فى ذلك ذكره فى ضمن تعديدها فقال الاول (الاصل وهو محل الحكم المشبه به) بالرفع صفة المحل أى المقيس عليه (وقيل دليله) أى دليل الحكم (وقيل حكمه) ١١ أى حكم المحل المذكور وسيأتى

ان الفرع المحل المشبه وقيل حكمه ولا يتأتى فيه قول بانه دليل الحكم كيف ودليله القياس فالاول مبنى على الاول والثانى مبنى على الثالث وكذا على الثانى لانه اذا صح تفرع الحكم عن الحكم صح تفرعه عن دليله لاستناد الحكم اليه وكل من هذه الاقوال التى فى التسمية لا يخرج عما فى اللغة من أن الاصل ما يبنى عليه غيره والفرع ما يبنى على غيره والاول من الاقوال فيهما أقرب كما لا يخفى ولكون حكم الفرع غير حكم الاصل باعتبار المحل وان كان عينه بالحقيقة صح تفرع الاول على الثانى باعتبار ما يدل عليهما وعلم المجتهد به لا باعتبار ما فى نفس الامر فان الاحكام قديمة ولا تفرع فى القديم (ولا يشترط) فى الاصل الذى يقاس عليه (دال على جواز القياس عليه بنوعه أو شخصه ولا الاتفاق على وجود العلة فيه خلافا لزاعمهما) بالتثنية أى زاعم اشتراط الاول وهو عثمان البتى وزاعم اشتراط الثانى وهو بشر المريسى فعند الاول لا يقاس فى مسائل البيع مثلا الا اذا قام دليل على جواز القياس فيه

وعند الثانى لا يقاس فيما اختلف فى وجود العلة فيه بل لا بد بعد الاتفاق على ان حكم الاصل معلل من الاتفاق على ان علته كذا وما اشترطاه مردود بانه لا دليل عليه (الثانى) من أركان القياس (حكم الاصل ومن شرطه ثبوته بغير القياس

قطعا فتفطن له (قوله كيف ودليله القياس) قال شيخنا العلامة أى والقياس لا يصح عده فرعا اذ الفرع من أركان القياس ويستحيل كون الشئ ركنا من أركان نفسه ولقائل أن يقول يمكن جعله فرعا لتفرعه عن الاصل وهو دليل حكم المشبه به ولا يعد الفرع حينئذ من أركان القياس انتهى (وأقول) ان أراد بهذا الكلام الاعتراض كما يتبادر من سياقه فلا وجه له اذ لا يخفى أن كلام الشارح انما هو فى الفرع الذى هو ركن فى القياس لا فى الفرع فى الجملة وماذكره انما هو تصحيح لكون القياس فرعا فى الجملة لا بقيد كونه ركنا فى القياس فتأمل (قوله فالاول مبنى على الاول الخ) أقول فى الاقتصار فى البناء على ماذكر بحث لانه لا مانع من بناء الاول فى معنى الفرع على غير الاول فى معنى الاصل كالحكم والدليل فان الفرع بمعنى المحل يبنى أى من حيث حكمه على الاصل بمعنى الحكم والدليل لا يقال هذا البناء بواسطة حكمه لا بنفسه لانا نقول وبناء المحل على المحل انما هو بواسطة حكمهما أيضا فليتأمل (قوله فان الاحكام قديمة) قال شيخنا الشهاب هذا غفلة عما اسلفه فى المقدمة من اخذ التعلق التنجيزى قيدا فى مفهوم الحكم انتهى (وأقول) الجزم بانه غفلة لا منشأ له الا الغفلة الفاحشة وذلك لجواز أن يكون ذكر هذا بناء على ماذهب اليه غيره من قدم الاحكام وان ذهب هو الى حدوثها وقد كثر وقوع مثل ذلك من الائمة ومنهم المولى سعد الدين ولم يزد المتكلمون على كلامه على الجواب عنه بمثل ما قلناه ولو صح الجزم بالغفلة فى مثل ذلك لزم الجزم بغفلة الائمة فيما لا يحصى من المواضع وهو باطل بلا شبهة غير لائق بهم قطعا ولهذا لم يزد شيخنا العلامة مع شغفه بمناقشة الشارح على قوله لعل هذا التوجيه على مذهب من يقول بتفرع الحكم عن الحكم لا محاله عن محله لا على ما يراه المصنف والشارح من أن الحكم يعتبر فى مفهومه التعلق التنجيزى على ما مر غير مرة والتعلق التنجيزى ليس بقديم انتهى وعلى هذا فتكون الحكمة فى بناء الشارح على هذا القول ان الاشكال انما هو يتوجه عليه مع أن هذا الكلام المذكور هنا منسوب لمن قال بقدم الاحكام أيضا فاحتاج الى التنزل الى هذا القول ليبين صحة ماذكر هنا بناء عليه أيضا ليعلم ان المذكور هنا لا اشكال فيه على التقديرين على ان اعتبار الشارح التعلق التنجيزى فى الحكم المتعارف بين الاصوليين بالنفى تارة والاثبات أخرى كما قيده بذلك هناك لا ينفى ان الحكم مطلق عنده بمعنى آخر لا يعتبر فيه التعلق التنجيزى اراده هنا فليتأمل نعم هنا بحثان الاول ان السبب فى انه لا تفرع فى القديم هو أن التفرع يقتضى الترتب وهو امارة الحدوث ومناف للقدم وحينئذ فلقائل أن يقول ان أريد أنه يقتضى الترتب بالزمان فهو ممنوع ألا ترى أن العلل العقلية يتفرع عنها معلولاتها مع أنه قيل انها معها بالزمان وان أريد أنه يقتضى الترتب بحسب الرتبة فهو مسلم لكنه لا ينافى القدم فما المانع من كون التفرع هنا بحسب نفس الامر أيضا بهذا المعنى فليتأمل والثانى ان مادل عليه هذا التقرير من أنه على تقدير حدوث الحكم بأن يعتبر فيه التعلق التنجيزى يصح التفرع فيه بحسب نفس الامر لا يظهر بناء على ان القياس مظهر لا مثبت ان أريد التفرع المقتضى للترتب الزمانى فان أراد الرتبى فهلا جوزه فى القديم فليتأمل (قوله ولا الاتفاق على وجود العلة) أى المعينة على ما يدل عليه قوله الآتى بل لا بد بعد الاتفاق الخ (قوله من الاتفاق على أن علته كذا) قال شيخ الاسلام الاوفق بكلام المصنف هنا وبقول الشارح فى

الركن الثانى وانما فرق بين المسئلتين لمناسبة المحلين أن يقول من الاتفاق على وجود العلة فى الاصل اذ ما قاله من أن علة الحكم كذا انما يناسب ذكره ثم انتهى واقول (قوله قيل والاجماع) قال الكورانى فى شرح ذلك قيل ولا يجوز ان يكون حكم الاصل ثابتا بالاجماع الا ان يعلم الاصل الذى استند عليه الاجماع وليس بشئ لان الاجماع اقوى الادلة دلالة فلا وجه لذلك القول الا أن يتوهم أن الاجماع ربما استند الى القياس وقد علم أن حكم الاصل لا يجوز أن يكون ثابتا بالقياس والجواب ان ثبوت الحكم فى المجمع عليه انما هو بالاجماع لا بسنده ولو فرض كون سنده الكتاب أو السنة وبعض الشارحين حار فى الامر فاتى بكلام لم يفهمه هو ولا غيره قال ثم يحتمل أن يكون الاجماع عن قياس ويدفع بان كون حكم الاصل حينئذ عن قياس مانع فى القياس والاصل عدم المانع انتهى (وأقول) أما قوله فى الجواب الذى ذكره انما هو بالاجماع لا بسنده فقد تضمن دعوتين احداهما أن دليل ثبوت الحكم المجمع عليه هو الاجماع والاخرى انحصار الدليل فى الاجماع فاما الدعوى الاولى فيتوجه عليه فيها انه ان أراد أن الاجماع دليل لذاته فهو ممنوع والاستدلال بقوله لان الاجماع أقوى الادلة دلالة غير صحيح اذ لا يلزم من كونه أقوى الادلة دلالة أن يكون دليلا لذاته كما هو ظاهر وان أراد أنه دليل باعتبار مستنده سقط جوابه واحتاج الى موافقة الشارح المحقق فى الجواب وأما الدعوى الثانية فهى باطلة قطعا وأكد القطع ببطلانها قوله ولو فرض كون سنده الكتاب أو السنة وكأنه نسى أو ما سمع قول الائمة فى مواضع لا تحصى الدليل على كذا الكتاب والسنة واجماع الامة مع القطع باستناد ذلك الاجماع من الامة الى ذلك الكتاب وتلك السنة ولهذا لما حكى الزركشى هذا القول مقيدا بقوله الا أن يعلم النص الذى أجمعوا لاجله قال ولم يحك المصنف فى حكايته هذا الوجه أى هذا القول الاستثناء لان القياس حينئذ على النص انتهى وأما قوله وبعض الشارحين حار فى الامر الخ فهو مما ينادى عليه بالبهتان والتقول الواضح البطلان أو بفساد التصور ومزيد الجزاف والتهور فما أحقه بقول القائل

فكم من عائب قولا صحيحا ٭ وآفته من الفهم السقيم

وذلك لان الذى وقع لبعض الشارحين وهو الشارح المحقق هو ما حكاه بقوله قال ثم الخ وحاصله كما هو رأى العين سؤال من جهة ذلك القيل وجواب عنه اما السؤال فهو انه يحتمل ان يكون الاجماع عن قياس وحكم الاصل لا يجوز أن يكون ثابتا بالقياس فلا يجوز ان يكون ثابتا بالاجماع المستند الى القياس لان المثبت فى الحقيقة هو مستند الاجماع وحاصل الجواب انه لا أثر لهذا الاحتمال لانه من باب احتمال المانع والاصل عدمه ثم يحتمل أن يكون هذا الكلام من الشارح على التحقيق وهو ظاهر كلامه حتى لو علم مضمون هذا الاحتمال امتنع القياس بناء على ان الاجماع ليس دليلا لذاته بل باعتبار مستنده ويؤيد هذا الاحتمال اطلاق كثير منهم الآمدى تعبيرهم بانه يشترط فى الاصل أن لا يكون فرعا لغيره فانه شامل لما صحبه اجماع ويحتمل انه على التنزل يعنى لو تنزلنا مع هذا القيل واعتبرنا مستند الاجماع لم يصح منع القياس عند احتمال كون مستند الاجماع قياسا نظرا للاحتمال المذكور ولانه من باب احتمال المانع والاصل عدمه وفائدة التنزل المبالغة فى رد هذا القيل وهذا الحاصل كما ترى لا حيرة فيه ولا فساد

فى هامش بعض النسخ بعد وأقول هنا بياض ستة اسطر وفى بعضها بخطه

قيل والاجماع) اذ لو ثبت بالقياس كان القياس الثانى عند اتحاد العلة لغوا للاستغناء عنه بقياس الفرع فيه على الاصل فى الاول وعند اختلافها غير منعقد لعدم اشتراك الاصل والفرع فيه فى علة الحكم مثال الاول قياس الغسل على الصلاة فى اشتراط النية بجامع العبادة ثم قياس الوضوء على الغسل فيما ذكره لغو للاستغناء عنه بقياس الوضوء على الصلاة ومثال الثانى قياس الرتق وهو انسداد محل الجماع على جب الذكر فى فسخ النكاح بجامع فوات الاستمتاع ثم قياس الجذام على الرتق فيما ذكره وهو غير منعقد لان فوات الاستمتاع غير موجود فيه والقول بانه لا يثبت حكم الاصل بالاجماع الا أن يعلم مستنده النص ليستند القياس اليه مردود بانه لا دليل عليه ثم يحتمل أن يكون الاجماع عن قياس ويدفع بان كون حكم الاصل حينئذ عن قياس مانع فى القياس والاصل عدم المانع

(وكونه غير متعبد فيه بالقطع) كما ذكره الغزالي لان ما تعبد فيه بالقطع انما يقاس على محله ما يطلب فيه القطع أي اليقين كالعقائد والقياس لا يفيد اليقين واعترض بانه يفيده اذا علم حكم الاصل وما هو العلة فيه ووجودها في الفرع (و) كونه (شرعيا ان استلحق) حكما (شرعيا) بان كان المطلوب اثباته ذلك فان لم يستلحقه بان كان المطلوب اثباته غير ذلك بناء على جواز القياس في العقليات واللغويات فلا يشترط أن يكون حكم الاصل شرعيا بمعنى أنه يكون غير شرعي ولا بد فان غير الشرعي لا يستلحقه الا غير شرعي كما ان الشرعي لا يستلحقه الا شرعي ولما ذكر الآمدي وغيره هذا الشرط بناء على امتناع القياس في العقليات واللغويات كما صرحوا به زاد المصنف فيه القيد المذكور ليبقى على شرطيته مع جواز القياس فيهما المرجح عنده (و) كونه (غير فرع اذا لم يظهر للوسط) على تقدير كونه فرعا *(فائدة)* فان ظهرت جاز كونه فرعا (وقيل) يشترط كونه غير فرع (مطلقا) والا فالعلة في القياسين ان اتحدت كان الثاني لغوا أو اختلفت كان الثاني غير منعقد كما تقدم ودفع المصنف ذلك بانه قد يظهر للوسط الذي هو الفرع في الاول والاصل في الثاني مثلا فائدة كما يقال التفاح ربوي قياسا على الزبيب بجامع الطعم والزبيب ربوي قياسا على التمر بجامع الطعم مع الكيل والتمر ربوي قياسا على الارز بجامع الطعم والكيل مع القوت والارز ربوي قياسا على البر بجامع الطعم والكيل والقوت الغالب

يعتريه مفهوم لكل عاقل ومعقول لكل فاضل لم يات بنقل يرده ولا بعقل صحيح يصده ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور انتهى الكمال وشيخ الاسلام نازعا فيما أفهمه كلام الشارح من أنه اذا ثبت حكم الاصل بالاجماع اشترط أن لا يكون عن قياس والمنازعة وان كان لها اتجاه في الجملة فانا وان قلنا الدليل في الحقيقة هو مستند الاجماع لكن حصل له مزية بالاتفاق على اعتقاده امتاز بها فجاز أن يخالف حكم غيره مما لم تتفق له تلك المزية الا أن ما أفهمه كلام الشارح أوجه اذ لا فرق في المعنى فيما ثبت بالقياس بين ان يصحبه اجماع أو لا اذ المحذور موجود في الحالين مع ان المنازعة فيه بذلك لا توجب اثبات الحيرة فيه وانه غير مفهوم له ولغيره كما يقوله الكوراني على أن كلام الشارح يحتمل التنزل كما تقدم وعليه يرتفع النزاع رأسا ثم رأيت السيد السمهودي رد هذه المنازعة فانه نقلها عن الكمال معبرا عنه بالمحشي وعقبها بقوله وفيه نظر لانه وان كان أقوى من مجرد القياس لا ينتفي عنه التعليل السابق وهو كون القياس الثاني عند اتحاد العلة لغوا وعند اختلافها غير منعقد واطلاق المصنف وغيره صحة القياس على الاصل المستند الى الاجماع محمول على ما اذا لم يعلم أن مستند الاجماع القياس جمعا بين ذلك وقولهم ان الشرط ثبوت الاصل بغير القياس لانا حينئذ قد علمنا ثبوته بالقياس اه (قوله وكونه غير متعبد فيه بالقطع الخ) فيه أمران * أحدهما قال الكوراني في شرح ذلك ما نصه ومنها أي من شروط حكم الاصل كما عبر به في صدر عبارته كون حكم الاصل معتبرا فيه القطع واليقين فلا يمكن الالحاق به لان القياس لا يفيد القطع على ما تقدم في أول الكتاب من ان الفقه من الظنون اه ومن نسخة عليها خطه بالاصلاح والتصحيح وقوله في كل قليل بلغ بالاصل كتبه مؤلفه عفا الله عنه اه نقله ولا يخفى فساد هذا الكلام ومناقضته لكلام المصنف وتناقضه في نفسه واختصاص دليله هو بالفقهيات مع عموم القياس لغيرها فلعله وقع في سهو أو النسخة الواقعة لي فيها سقم وان كانت موصوفة بما تقدم * وثانيهما انه استشكل ذلك على ما تقدم ترجيحه من جوازه في العقليات (وأقول) لا اشكال لان العقليات أعم من القطعيات كما هو ظاهر فمجرد جوازه في العقليات لا ينافي هذا الاشتراط ولا ينافي ذلك ما ذكره الكمال في جواب السؤال الذي اورده بجواز ان لا يوافق المصنف عليه والغرض منع التعارض في كلامه فليتأمل (قوله واعترض الخ) قال الهندي في توجيه الاشتراط المذكور وقد عبر عنه بان شرط الحكم أن يكون لم يتعبد فيه بالعلم وذلك لان القياس التمثيلي لا يفيد الا الظن اذ تحصيل العلم بالمقدمتين أعني كون هذا الحكم معللا بالعلة الفلانية وحصول تمام تلك العلة في صورة الفرع متعذر ومتعسر فاثبات المسئلة العلمية به اثبات للعلمي بالظني وهو ممتنع فلو حصل العلم بالمقدمتين على الندور لم يمتنع اثباته بالقياس التمثيلي لكنه لا يكون قياسا شرعيا مختلفا فيه وهذا أي الاشتراط يستقيم ان أريد به تعريف الحكم الذي هو ركن في القياس الظني الذي هو مختلف فيه فاما ان أريد به تعريف الحكم الذي هو ركن في القياس كيف كان فلا يستقيم ذلك بل يجب حذف قيد العلم عنه اه فليتأمل (قوله بناء على جواز القياس في العقليات واللغويات فلا يشترط ان يكون حكم الاصل شرعيا) هذا صريح في ان العقليات غير شرعية وفيه نظر لانها قد تكون شرعية ولذا مثل العقليات فيما سبق بجواز رؤيته تعالى (قوله

ثم يسقط الكيل والقوت عن الاعتبار بطريقه فيثبت ان العلة الطعم وحده وان التفاح ربوى كالبر ولو قيس ابتداء عليه

بجامع الطعم لم يسلم ممن يمنع عليته فقد ظهر للوسط بالتدرج فائدة وهى السلامة من منع علية الطعم فيما ذكر

فتكون تلك القياسات صحيحة بخلاف ما لو قيس التفاح على السفرجل والسفرجل على البطيخ والبطيخ على القثاء والقثاء على البر فانه لا فائدة للوسط فيه لان نسبة ما عدا البر اليه بالطعم دون الكيل والقوت ثم اعترض على المصنف بان فى قوله هنا مع قوله قبل ومن شرطه ثبوته بغير القياس تكرارا وأجاب بقوله لا يلزم من اشتراط كونه غير فرع اشتراط ثبوته بغير القياس لانه قد يثبت بالقياس ولا يكون فرعا للقياس المراد ثبوت الحكم فيه وان كان فرعا لاصل آخر وكذلك لا يلزم من كونه غير فرع أن لا يكون ثابتا بالقياس لجواز أن يكون ثابتا بالقياس ولكنه ليس فرعا فى هذا القياس الذى يراد اثبات الحكم فيه انتهى ولا يخفى ان هذا الكلام المشتمل على التكرار لا يدفع الاعتراض وكيف يندفع والمدرك واحد كما تقدم وقد اقتصر الامام الرازى ومن تبعه على المقول أولا والآمدى ومن تبعه على المقول ثانيا أعنى كونه غير فرع فجمع المصنف بينهما

من غير تامل واستروح بما اجاب به وتقييده للثانى بما اذا لم يظهر للوسط فائدة أخذا من كلام لا تستفاد

الجوينى فى السلسلة كما بينه فى شرح المختصر لا طائل تحته وعلى تقدير اعتباره فكان ينبغى حمل اطلاقهم عليه لا ان يحكى

فتكون تلك القياسات صحيحة) قال شيخنا العلامة كيف تكون صحيحة وما عدا القياس الاول لم يشارك فيه الفرع الاصل فى علة حكمه اذ علة الربوية فى الارز هى الطعم والكيل والقوت الغالب وهى منتفية فيما عدا قياس الارز اهـ (واقول) المراد ان كلامه صحيح باعتباره فى نفسه بناء على تسليم ان العلة هى ما اعتبرت فيه مع قطع النظر عن كونه مبنيا على قياس آخر فان كان وجه اعتراضه انه يتوجه منع كون العلة ما ذكرت فيه فهذا ليس زائدا على ما ذكره الشارح لانه ذكر هذا فى قوله الآتى لا طائل تحته (قوله ولا يكون فرعا للقياس المراد ثبوت الحكم فيه) قال شيخنا العلامة هذا الكلام يقتضى تخصيص الدعوى أعنى قوله غير فرع بكونه غير فرع فى القياس المذكور لا مطلقا فيكون الغرض منه الاحتراز عن كونه فرعا فى القياس المذكور ولا يخفى أن كل حكم هو أصل فى قياس لا يمكن أن يكون فرعا فى ذلك القياس حتى يحترز عنه على ان الدعوى عامة اذ فرع نكرة فى سياق النفى معنى اذ هى فى معنى قولك من شرطه أن لا يكون فرعا فتخصيصها بذلك تخصيص من غير مخصص الخ فليتأمل (وأقول) أما قوله هذا الكلام يقتضى تخصيص الدعوى الخ ففيه ان مجرد تخصيص الدعوى لا محذور فيه اذا وجد المقتضى لتخصيصها وسيتبين هنا وأما قوله ولا يخفى أن كل حكم هو أصل فى قياس لا يمكن أن يكون فرعا فى ذلك القياس حتى يحترز عنه فهو مبنى على ان القياس الذى اشترط المصنف فيه ان يكون حكم الاصل غير فرع هو القياس المفرد وليس كذلك بل هو القياس المركب من قياسين فاكثر كما قرره الشارح قبل فمراد المصنف ان اشتراط ما ذكر فى هذا القياس المركب مقيد بما اذا لم يظهر للوسط فائدة ولا يلزم من اشتراط ذلك فى القياس المركب اشتراط كونه ثابتا بالقياس مطلقا لانه قد يثبت بقياس ولا يكون فرعا فى هذا القياس الخاص وان كان فرعا لاصل آخر وقد أوضح ذلك المحشيان الكمال وشيخ الاسلام فى حاشيتيهما فراجعهما وأما قوله اذ الدعوى عامة الى قوله فتخصيصها بذلك تخصيص من غير مخصص فهو مبنى على ما فهمه من أن كلام المصنف فى هذا الشرط باعتبار القياس المفرد وقد عرفت ان كلامه ليس الا باعتبار القياس المركب وحينئذ فالتخصيص لمخصص أى مخصص وذلك لان هذا القياس المركب هو الذى يتصور فيه ان يكون حكم الاصل فيه فرعا فيه لانه مجموع قياسين أو أكثر فامكن ان يكون حكم فى ذلك المجموع اصلا باعتبار بعض أجزاء ذلك المجموع وفرعا باعتبار بعض آخر ولما رأى المصنف جواز ذلك اذا ظهر للوسط فائدة ومنعه اذا لم يظهر احتاج الى بيانه فتأمل وأما قوله على ان هذا الجواب لو صح الخ فحاصله كما لا يخفى أن هذا الجواب لم يدفع الاعتراض والشارح قد صرح بذلك كما سيأتى تقريره فالاعتراض به ليس زيادة على اعتراض الشارح بل مجرد اعادة له فلا فائدة فيه والحاصل أن شيخنا لم يات فى هذا الكلام الذى أطال به بشئ صحيح سوى اعادة ما اعترض به الشارح فتأمل ولا تغفل (قوله المشتمل على التكرار) وذلك لان كلا من قوله لا يلزم من اشتراط كونه غير فرع الخ وقوله وكذلك لا يلزم من كونه غير فرع الخ يغنى عن الآخر (قوله لا يدفع الاعتراض) وذلك لان حاصل الاعتراض ان ما سبق يغنى عما هنا وهذا لا يندفع بان ما هنا لا يغنى عما سبق كما هو حاصل الجواب وانما يندفع لو بين ان ما سبق لا يغنى عما هنا وهو لم يبين ذلك فان قلت هل يأتى بيانه بان هنا زيادة قيد

بخطه بنقل كلامه بتمامه وهو ما قبل قوله ثم اعلم

يقبل ويصرح فيه بطاقاتهم لم يصر حوابه (وان لا يعدل عن سنن القياس) فاعدل ١٥ عن سننه أى خرج عن منهاجه لا لمعنى يقاس على محله لتعذر التعدية حينئذ كشهادة خزيمة قال صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة فحسبه فلا يثبت هذا الحكم لغيره وان كان أعلى منه رتبة فى المعنى المناسب لذلك من التدين والصدق كالصديق رضى الله عنه وقصة شهادة خزيمة رواها أبو داود وابن خزيمة وحاصلها أن النبى صلى الله عليه وسلم ابتاع فرسا من اعرابى فجحده البيع وقال هلم شهيدا يشهد على فشهد عليه خزيمة بن ثابت أى دون غيره فقال له النبى صلى الله عليه وسلم ما حملك على هذا ولم تكن حاضرا معنا فقال صدقتك بما جئت به وعلمت أنك لا تقول الا حقا فقال صلى الله عليه وسلم من شهد له خزيمة أو شهد عليه فحسبه هذا لفظ ابن خزيمة ولفظ أبى داود فجعل النبى صلى الله عليه وسلم شهادته شهادة رجلين وذكر أهل السير أن ذلك الفرس هو المسمى من خيل النبى صلى الله عليه وسلم بالمرتجز لحسن صهيله (و) ان (لا يكون دليل حكمه) أى الاصل (شاملا لحكم الفرع) للاستغناء حينئذ عن القياس بذلك الدليل على

انه ليس جعل بعض الصور المشمولة أصلا لبعضها باولى من العكس مثاله ما لو استدل على ربوية البر بحديث مسلم الطعام بالطعام مثلا بمثل ثم قيس عليه الذرة بجامع الطعم فان الطعام يتناول الذرة كالبر سواء

لا تستفاد مما سبق فلم يغن ما سبق عما هنا قلت هذا لا يدفع تكرار المقيد هنا بتلك الزيادة لانه لو الحقها بما سبق فقال ومن شرطه ثبوته بغير القياس ان لم يظهر له فائدة استغنى عن المقيد بها هنا (قوله كشهادة خزيمة) قال شيخنا العلامة واعلم ان فى جعل الاكتفاء بشهادة خزيمة

(وأقول) قد ذكر المحشيان الكمال وشيخ الاسلام ان منهاج القياس ان يعقل المعنى فى الحكم ويوجد فى محل آخر يمكن تعديته اليه وان العدول عن ذلك اما بان لا يعقل المعنى فى الحكم أو بان يعقل المعنى لكن لم يتعد الى محل آخر وأوضحا ذلك بالتمثيل ورتبا على ذلك اعتراضهما قول الشارح لا لمعنى لما علم أنه قد يكون لمعنى لا يتعدى وخطر لنا فى جواب اعتراضهما بذلك ان قول الشارح لا لمعنى معناه لا لمعنى يتعدى لانه المتبادر من المعنى فى مباحث القياس ولان قوله لتعذر التعدية حينئذ يشعر به لان تعذر التعدية متحقق بعدم تعدى المعنى سواء وجد فى نفسه ام لا فاصله حذف الصفة لقرينة ومثله شائع ذائع واقع فى افصح الفصيح وحينئذ فقد يقال غاية ما اثبته مسلك التنبيه والايماء المذكوران علة الاكتفاء بشهادة خزيمة التصديق والعلم المذكوران أى الاستناد الى مجردهما فى فهم حل شهادته للنبى صلى الله عليه وسلم لظهور انهما بنفسهما لا يليق كونهما سبب الاكتفاء مع مشاركة غيره له فيهما بل كون العلة ذلك الاستناد فيما ذكر والسبق اليه والانفراد به هو مقتضى سياق الخبر وهو الذى قرن به الحكم ألا ترى أن وقوع قوله صدقتك الخ جوابا لقوله عليه الصلاة والسلام ما حملك الخ يقتضى ان يكون معناه حملنى على ذلك مجرد انى صدقتك الخ فترتيب الحكم حينئذ ليس الا على حمل ما ذكره على ذلك وهو معنى استناده اليه فى حل الشهادة ومعلوم انه غير موجود فى غيره من الصحابة وغيرهم اذ احد من عداه لم يحمله مجرد ما ذكر على الشهادة له صلى الله عليه وسلم حتى لو فرض ان أحدا شهد له بعد ذلك لم يكن سنده مجرد ما ذكر بل ما علمه من قصة خزيمة ولو سلم فلا يتصور أن يوجد فيه السبق اليه اذ من اوضح المحال بعد سبق خزيمة سبق غيره وحينئذ فالذى أفاد ذلك المسلك التعليل به معنى لا يتعدى بل لا يتصور ان يتعدى وذلك مما يحقق العدول عن سنن القياس حتى يمتنع القياس عليه وبذلك يعلم اندفاع ما أطال الشيخ بايراده لما تقرر من أن الشارح لم يقصد نفى المعنى على الاطلاق بل نفى المعنى المتعدى والذى أفاده المسلك المذكور هو المعنى الذى لا يتعدى وهو محقق للعدول المذكور ويعلم ان المعنى الذى يدل عليه مسلك الايماء أعم من أن يقتضى القياس لتعديه عن محله أولا لعدم تعديه ثم رأيت فى حاشية الكمال عن تحرير شيخه أنه جعل شهادة خزيمة من الضرب الثانى وهو ان يعقل المعنى لكن لا يتعدى الى محل آخر بناء على ان مفيد الاختصاص ليس هو النص وحده بل هو مع دليل منع التعدية وهو تكريم خزيمة لاختصاصه بفهم حل الشهادة للنبى صلى الله عليه وسلم استنادا الى اخباره كما دلت عليه القصة والتعدية تبطل ذلك اهـ وفيه تصريح بان الذى رتب عليه الحكم هو فهمه حل الشهادة ولا خفاء فى ان ما له هو وما ذكرناه من انه الاستناد المذكور والسبق اليه واحد فتأمل (قوله فان الطعام يتناول الذرة كالبر سواء) قال شيخنا الشهاب لا يخفى ان هذا الكلام انما يطابق ما مضى ان لو كانت العبارة وان لا يكون موضوع دليل حكم الاصل أو متعلقه شاملا للفرع اهـ (وأقول) مطابقة هذا



الكلام الماضى أى قول المتن ولا يكون دليل حكمه الخ فى غاية الوضوح فان لفظ الطعام هو
لفظ الدليل وهو قوله عليه الصلاة والسلام فى حديث مسلم المذكور الطعام بالطعام الخ وقول
الشارح فان الطعام أى لفظ الطعام الذى هو لفظ الدليل يتناول أى يشمل الذرة كالبر تصريح
بان دليل حكم الاصل الذى هو البر شامل للفرع الذى هو الذرة أى مطابقة وراء ذلك فهذا
الاعتراض لا منشأ له الا الغفلة الفاحشة وكأنه توهم ان الطعام فى قول الشارح فان الطعام
يتناول الخ هو المعنى والمعنى ليس الدليل بل موضوع الدليل ومتعلقه وليس كذلك بل المراد به
اللفظ كما تقرر على انه لو أريد به المعنى حصلت المطابقة أيضا فانه اذا اندرج فى موضوع الدليل
ومتعلقه كل من الاصل والفرع كان الدليل متناولا لهما لان اندراجهما فى موضوعه ومتعلقه
فرع دلالة الدليل على المعنى الصادق لهما فالمطابقة على هذا التقدير أيضا فى غاية الوضوح
وبالجملة فهذا الاعتراض لم ينشأ عن تأمل صحيح فتأمل (قوله فمقابله المبنى على جواز دليلين على
مدلول واحد كما سيأتى لا يأتى هنا) أى فى دليل حكم الاصل الشامل لحكم الفرع يعنى لا يمكن
المقابل عدم اشتراط تقيه والازم التحكم اذ الحكمان مدلولان للدليل على السواء فالقياس
منتف لانتفاء لازمه وهو التحكم قال شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب واللفظ للاول (وأقول)
من البين ان دليل العلة دال على حكم الاصل قطعا اذ معنى الدلالة على العلة الدلالة على كونها
معرفة للحكم المعين أو باعثا عليه فاذا فرض انه دال على حكم الفرع كان دالا على الحكمين
قطعا فما قيل فى أحدهما يلزم ان يقال فى الآخر انتهى أى فيلزم أن يأتى هنا مقابل ما يأتى فقول
الشارح لا يأتى هنا ممنوع (وأقول) يمكن دفع ذلك بالفرق بين الموضعين بان المقصود هنا
اثبات حكم الاصل من هذا الدليل فاذا كان شاملا لحكم الفرع أيضا فلا وجه لجعل أحدهما
أصلا والآخر فرعا لان الحكمين تساويا فى شمول النص لهما مع قصد اثبات حكم الاصل به
فليس له مزية على حكم الفرع حتى يجعل أصلا له فلذا لم يجز ذلك المقابل هنا اذ فى مقام اثبات
الحكم لا معنى لجعل أحد المشمولين للدليل أصلا للآخر بخلاف ما سيأتى فان المقصود فيه
اثبات مجرد علة حكم الاصل من الدليل الشامل لحكم الفرع مع ثبوت حكم الاصل بدليل آخر
يخصه فكان للاصل مزية حيث ثبت حكمه بدليل آخر يخصه ولم يقصد بهذا الدليل اثباته بل
مجرد اثبات علته حتى صار هذا الدليل بهذا الاعتبار ليس دليل ثبوت حكم الاصل فهو بمنزلة
ما لو تمحض للدلالة على ثبوت حكم الاصل بدون دلالة على علة حكمه وذلك لا يمنع صحة القياس
باعتبار دليل آخر يخص الاصل كما سيأتى والحاصل ان جعل الشئ أصلا للآخر باعتبار دليل
شامل لهما لا معنى له بخلاف جعله أصلا له باعتبار دليل يخصه فان له معنى وان كان هناك
دليل آخر يعمهما بناء على جواز دليلين فتأمله فانه ظاهر صحيح ان شاء الله تعالى فظهر وجه
جريان ذلك المقابل ثم لا هنا فتامل ثم قال شيخنا العلامة بل لو قيل هما مسئلة واحدة ما بعد قال
العضد الخ (وأقول) لما كان شموله حكم الفرع تارة يوجب الخلل من جهة
حكم الاصل مع قطع النظر عن العلة وتارة يوجبه من جهة العلة مع قطع النظر عن حكم الاصل
جعلوهما مسئلتين لبيان ذلك (قوله وكون الحكم متفقا عليه) أقول أى ليقبل قطعا بدليل
قوله بعد فان لم يتفقا الخ فحاصله أنه ذكر أولا موضع الاتفاق على القبول ثم موضع الاختلاف

وسيأتى من شروط العلة
ان لا يتناول دليلها حكم
الفرع بعمومه أو خصوصه
على المختار فمقابله المبنى على
جواز دليلين على مدلول
واحد كما سيأتى لا يأتى هنا
كما يفهم من العلاوة السابقة
فى التوجيه وأتى المصنف
بالظاهر بدل الضمير الراجع
الى حكم الاصل المحدث
عنه فى قوله دليل حكمه
وفى قوله (وكون الحكم)
أى فى الاصل (متفقا عليه)
والافيحتاج عند منعه الى
اثباته فينتقل الى مسئلة
أخرى و ينتشر الكلام
و يفوت المقصود (قيل بين
الامة) حتى لا يتأتى المنع
بوجه (والاصح بين الخصمين)
فقط لان البحث لا يعدوهما
(و) الاصح (انه لا يشترط)
مع اشتراط اتفاق الخصمين
فقط (اختلاف الامة) غير
الخصمين فى الحكم بل
يجوز اتفاقهم فيه كالخصمين
وقيل يشترط اختلافهم فيه

بخطه تمم عبارة العضد

فيه فالموضع الثانى قرينة على المراد من الاول ولا اشكال فى مثل هذا أصلا وقوله هنا والا
فيحتاج الخ المتضمن لطلب الاحتراز عن الانتشار المذكور لا ينافى تحقق الانتشار فى موضع
الاختلاف الآتى لان طلب الاحتراز هنا عن الانتشار ليتحقق موضع الاتفاق فلا ينافى
ان الاصح فى موضع الاختلاف لم يلتفت اليه فتأمل (قوله ليتأتى للخصم الباحث منعه) فيه
امران * الاول قال شيخنا العلامة يؤخذ من توجيه الاقوال الثلاثة ان تأتى المنع شرط عند
الثالث مانع عند الاول وغير شرط ولا مانع عند الثانى الذى هو الاصح لكن تأتى المنع عند
اشتراطه يحصل بأن يقول بعدم الحكم كل من عدا الخصمين أو بعضهم فاشتراط اختلافهم
لا وجه له انتهى والقول الثالث هو المذكور بقول الشارح وقيل يشترط اختلافهم فيه ليتأتى
للخصم الباحث منعه والقول الاول هو المذكور بقول المتن قيل بين الامة والقول الثانى هو
المذكور بقول المتن والاصح بين الخصمين وانه لا يشترط اختلاف الامة (وأقول) غرضه
الاعتراض على الثالث فى اشتراطه الاختلاف ويجاب بان مراده من اشتراط الاختلاف
اشتراط عدم الاتفاق على الحكم أعم من اتفاقهم على عدمه أولا فان قيل عبارته لا تدل على ذلك
قلنا سياقه واستدلاله كالصريح فى ذلك مع ان المناقشة بمجرد عدم دلالة عبارته على ذلك أمر هين
لا يسوغ دعوى ان الاشتراط لا وجه له على انه يمكن أن يكون معنى قوله اختلاف الامة
اختلاف الامة فى الجملة مع الخصمين كما تقول اختلف زيد مع عمرو أى خالفه ومخالفة الامة
للخصمين شاملة لاتفاقهم على خلاف ما اتفق عليه الخصمان ولاختلافهم فيه وحينئذ يندفع
الاعتراض بأن تأتى المنع للباحث لا يتوقف على اختلاف الامة بل هو ممكن مع اتفاقهم على
خلاف ما اتفق عليه الخصمان ويمكن تنزيل كلام الشارح على ذلك وقوله غير الخصمين لا ينافى
ذلك لان التقدير حينئذ اختلاف الامة غير الخصمين مع الخصمين وتخصيصه اختلاف من عدا
الخصمين فى الجملة مع الخصمين وقوله وقيل يشترط اختلافهم فيه أى معهما وارادة مثل هذه
المعانى من مثل هذه العبارات غير عزيز كما لا يخفى على من له تتبع فليتأمل * وثانيهما قال الكمال
هذا لا يلتئم مع اشتراط اتفاق الخصمين عليه انتهى (وأقول) وجه عدم الالتئام ان اشتراط
الاتفاق يدل على طلب سد باب المنع كما يدل عليه قول الشارح والا فيحتاج عند منعه الى اثباته
الخ وان التعليل بقوله ليتأتى للخصم الباحث منعه يدل على طلب عدم سد باب المنع فهما متنافيان
وقد أشار شيخ الاسلام الى دفع ذلك بان المراد تأتى منعه من حيث العلة وان لم يتأت منعه من
حيث هو أى فاشتراط اتفاق الخصمين انما هو لسد باب المنع عن حكم الاصل فلا ينافى التمكين
من منع علة حكم الاصل وقضيته ذلك ان يكفى اختلاف الامة فى العلة دون الحكم وقد يقال
حاصل هذا طلب دفع المنع عن الحكم دون العلة وهذا مع كون عبارة المصنف والشارح
كالمصرحة بخلافه قد تستشكل معه هذه التفرقة لان المنع فى كل يحوج الى الاثبات وقد يؤدى
الى الانتشار فلم طلب دفع المنع فى الاول دون الثانى اللهم الا ان يقال التأدية الى الانتشار فى
الاول أتم والوجه عندى فى دفع ذلك ان يقال انه انما يرد لو كان اشتراط الاتفاق على ظاهره
وليس كذلك بدليل قوله الآتى فان لم يتفقا على الاصل ولكن رام المستدل اثبات حكمه ثم اثبات
العلة فالاصح قبوله فانه يحصل منه مع ما هنا ان الشرط أحد الامرين اما الاتفاق وأما الاثبات

ليتأتى للخصم الباحث منعه
فانه لا مذهب له

وحينئذ فيكون المراد باشتراط الاتفاق انه الاولى والاقوى ويوجه بأنه أقرب الى ترك المنع المؤدى الى الانتشار ومظنة لذلك وهذا لا يقتضى سد باب المنع قطعا حتى ينافى التعليل بتأتى منع الخصم الباحث على ان التعليل بذلك لا يلزم أن يكون متفقا عليه فليتأمل (قوله فان كان متفقا عليه بينهما الخ) قال الكورانى فى آخر كلامه عليه هذا اذا اتفقا على حكم الاصل فان لم يتفقا على ذلك ولكن قصد المستدل اثبات حكم الاصل ثم اثبات العلة فالاصح صحة ذلك وقبوله والحق ان فى هذا الكلام تناقضا وتكرارا أما التناقض فلانه قدم ان من شروط الحكم فى الاصل أن يكون متفقا عليه هو المختار عنده وقد سلم هنا انه لا يشترط ذلك بل يجوز اختلافهما فيه لان الاصل الذى هو محل الحكم ليس متفقا عليه فالحكم بالاول واما التكرار فظاهر مما ذكرنا انتهى (وأقول) بل الحق الواضح الذى لا سترة به انه لا تناقض ولا تكرار أما اولا فلما ذكرناه من انه انما اشترط الاتفاق ليحصل الاتفاق على القبول وهذا لا ينافى جواز الاختلاف مع القبول على الاصح وأما ثانيا فلان ما هنا مقيد لما سبق فقوله هنالك انه يشترط ان يكون متفقا عليه أى حيث اراد الاحتراز عن الوقوع فى الانتشار أو حيث لم يرد اثباته بالدليل والا فلا حاجة الى الاتفاق وكان الكورانى نسى ما اشتهر فى هذا الفن من حمل المطلق على المقيد وفى فن الميزان من انه لا تناقض بين الاطلاق والتقييد وان من شروط التناقض الاتحاد فى الشرط والقيد مع وضوح عدم تحقق هذا الشرط هنا فانظر بعد ذلك زعمه ان الحق التناقض والتكرار وان التكرار ظاهر مما ذكره (قوله ولكن لعلتين) تقديره مثلا ولكن ثبت لعلتين فليس الظرف صلة الاتفاق لعدم استقامته وفيه نظر ويمكن كونه صلة الاتفاق لان الاتفاق نشأ بواسطة العلتين لكن هذا لا يتأتى فى مركب الوصف اذ لا يمكن الوصف بالاتفاق للعلة مع الاختلاف فى وجودها فالاقرب الاول قال شيخنا العلامة لا يخفى ان القسم الثانى لعلتين أيضا الا العلة كما هو ظاهره فالصواب فى التقابل ان يقال بعد قوله مختلفتين فان منع الخصم علية علة المستدل لا وجودها فى الاصل فهو مركب الاصل وان منع وجودها فى الاصل فهو مركب الوصف انتهى (وأقول) السر فيما صنعه المصنف الاشارة الى انه لم يعتبر فى التسمية بمركب الوصف وجود علة الخصم كما يفهم من توجيه الشارح تلك التسمية حتى لو فرض عدم تعليله بالكلية كانت التسمية بذلك بحالها ولعل ذلك من دقائق هذا الكتاب فتأمل (قوله أى بنائه) قال شيخنا العلامة يشعر بأن مركبا فى مركب الاصل ومركب الوصف من التركيب بمعنى البناء أى ترتيب شئ على آخر لا من التركيب ضد الافراد ثم ساق عن العضد ما يخالف ذلك (وأقول) قد بين الكمال ان الشارح تابع فى ذلك للآمدى وانه أقرب مما سلكه العضد فراجعه وبه يسقط ما اورده الشيخ فان مجرد مخالفة العضد فى مثل هذا خصوصا مع متابعة مثل الآمدى مع الاعتذار فيه ولا معنى للاعتراض به بوجه والحاصل ان التركيب عند الشارح بمعنى البناء بخلافه عند غيره كالعضد وابن الهمام فانه عنده كل منهما بمعنى آخر كما يعلم من الكمال وغيره والاختلاف بين الجميع فى مجرد بيان معنى التركيب والا فمسمى المركب فى القسمين عند الجميع واحد وان هذه التسمية اصطلاحية فلا مشاحة فيها ولا توجه لما يقال يمكن ان يقال فى مركب الوصف ان حكم الاصل بنى على علتين باعتبار الخصمين وعليك بالتأمل (قوله أو لعلة) أى أو كان متفقا عليه

(فان كان) الحكم (متفقا) عليه (بينهما ولكن لعلتين مختلفتين) كما فى قياس حلى البالغة على حلى الصبية فى عدم وجوب الزكاة فان عدمه فى الاصل متفق عليه بيننا وبين الحنفية والعلة فيه عندنا كونه حليا مباحا وعندهم كونه مال صبية (فهو) أى القياس المشتمل على الحكم المذكور (مركب الاصل) سمى بذلك لتركيب الحكم فيه أى بنائه على العلتين بالنظر الى الخصمين (أو) كان الحكم متفقا عليه بينهما (لعلة يمنع الخصم وجودها فى الاصل) كما فى قياس ان تزوجت فلانة فهى طالق على فلانة التى أتزوجها طالق فى عدم وقوع الطلاق بعد التزوج فان عدمه فى الاصل متفق عليه بيننا وبين الحنفية والعلة تعليق الطلاق قبل ملكه والحنفى يمنع وجودها فى الاصل ويقول هو تنجيز (فمركب الوصف) سمى القياس المشتمل على الحكم المذكور بذلك لتركيب الحكم فيه أى بنائه على الوصف الذى منع الخصم وجوده فى الاصل

بينهما

في هوامش النسخ بياض بخطه

بينهما ثابتا أو معلولا مثلا لعلة أى عند المستدل فليس الظرف أيضا صلة الاتفاق افساده وقوله بمنع الخصم وجودها في الاصل لا يخفى ان منعه وجودها فيه صادق مع قوله بها وبعدمها فمنع الحنفي في المثال وجود التعليق في الاصل لا يقتضى انه علة عنده فانه في الواقع غير علة لعدم الوقوع عنده والاختلاف في الفرع في المثال وقد ظهر من هذا ان من جملة ما يميز مركب الوصف عن مركب الاصل ان المعترض لا يتعرض في مركب الاصل بمنع وجود العلة في الاصل بخلافه في مركب الوصف وبهذا يظهر اندفاع ما أورده الكمال هنا ومنازعته في انطباق كلام المصنف على المثال المذكور (قوله ولا يقبلان) أى لا ينهضان على الخصم كان اشتراط الاتفاق وغيره مما تقرر للنهوض على الخصم اما بمجرد ثبوت الحكم في حق القائس ومقاديه فيكفي فيه ثبوت حكم الاصل وعلته بطريق يقول به كما أشار اليه في شرح الورقات لا يقال الحكم بعدم القبول مع ان الخصم يمنع وجود العلة في الاصل في مركب الوصف ينافيه قوله الآتي فان لم يتفقا على الاصل ولكن رام المستدل اثبات حكمه ثم اثبات العلة والاصح قبوله فانه في ذلك قد منع الخصم وجود العلة في الاصل أيضا مع ان القياس مقبول أى ناهض على الخصم لانا نقول لا منافاة لان الكلام هنا في مركب الوصف باعتبار مجرد الاتفاق على الحكم مع منع الخصم وجود العلة في الاصل بدون اثبات المستدل لها والكلام هناك مع اثباته لها كما يصرح بذلك الكلام في المحلين (قوله حيث اختلفا فيه) قال شيخنا الشهاب أى وهو الفرع أى أثبتها في الفرع هذا مراده فيما يظهر انتهى ويخالفه قول شيخ الاسلام قوله وجودها أى في الاصل أو الفرع انتهى وأظن ان ما قاله شيخنا أوجه (قوله فالاصح قبوله) قال شيخنا العلامة هذا الايلائم جعل اتفاق الخصمين شرطا (وأقول) قد تقدم جواب ذلك بما يعلم منه الملاءمة وعدم المنافاة بين الموضعين وان أحدهما قرينة على المراد من الآخر ويحصل من مجموع الموضعين ان الشرط عند المصنف أحد الامرين من الاتفاق أو الاثبات وهذا موافق في المعنى لعبارة العضد المذكورة كما لا يخفى وان الاصح هنا لا يشترط خصوص الاتفاق لا كتفائه بالاثبات المذكور وقبوله وان مقابله يشترط ذلك الخصوص لعدم اكتفائه بما ذكر وبذلك كله يظهر سقوط ما أطال به وما زعمه من عدم الملاءمة وما دل عليه قوله ويدل على ان القبول ممن رام الاثبات مبني على عدم اشتراط الاتفاق قول العضد الخ من ان القبول مبني في كلام المصنف على اشتراط الاتفاق وكانه توهم ان قوله فان لم يتفقا الخ تفريع على اشتراط الاتفاق وليس كذلك كما هو ظاهر فتأمل ثم رأيت شيخ الاسلام تعرض لدفع المنافاة بين الموضعين فراجعه (قوله والصحيح انه لا يشترط الاتفاق على تعليل حكم الاصل أو النص على العلة) أقول فيه أمران ❊ أحدهما ان ظاهره ان المراد نص الشارع على نفس العلة لا على انه معلل وبذلك يشعر قول الشارح المستلزم لتعليله وقد نقلوا المخالفة في ذلك عن بشر وعبارة النهاية للهندي لا يشترط في الاصل أن يكون قد انعقد الاجماع على ان حكمه معلل أو ان تثبت علته عينا بالنص وخالف فيه بشر المريسي فزعم انه لا يقاس على أصل حتى يدل نص على عين علة ذلك الحكم أو ينعقد الاجماع على كونه معللا انتهى وظاهر صنيع الشارح ان هذا ليس قول بشر لاقتصاره على نقل ما سبق عنه ❊ والثاني ان لقائل ان يقول هذا يغني عنه قوله قبله فان لم يتفقا

(ولا يقبلان) أى القياسان المذكوران لمنع الخصم وجود العلة في الفرع في الاول وفي الاصل في الثاني (خلافا للخلافيين) في قولهم يقبلان نظرا لاتفاق الخصمين على حكم الاصل (ولو سلم) الخصم (العلة) للمستدل أى سلم انها ما ذكره (فاثبت المستدل وجودها) حيث اختلفا فيه (أو سلمه) أى سلم وجودها (المناظر انتهض الدليل) عليه لتسليمه في الثاني وقيام الدليل عليه في الاول (فان لم يتفقا) أى الخصمان (على الاصل) من حيث الحكم والعلة (ولكن رام المستدل اثبات حكمه) بدليل (ثم اثبات العلة) بطريق (فالاصح قبوله) في ذلك لان اثباته بمنزلة اعتراف الخصم به وقيل لا يقبل بل لا بد من اتفاقهما على الاصل صونا للكلام عن الانتشار (والصحيح) انه (لا يشترط) في القياس (الاتفاق) أى الاجماع (على تعليل حكم الاصل) أى على انه معلل (أو النص على العلة) المستلزم لتعليله لانه لا دليل على اشتراط ذلك

قبل قوله وأقول قد تقدم بياض وفي هوامش النسخ بخطه تمم عبارته

الى فالاصح قبوله فانه يفيد عدم اشتراط الاتفاق على العلة اللهم الا ان يجاب بأن المراد فى ذلك
انهما لم يتفقا على ان العلة كذا مع اتفاقهما على ان الحكم معلل وفى هذا انهما لم يتفقا على ان
الحكم معلل (قوله بل يكفى اثبات التعليل بدليل) أقول هذا راجع للمسئلتين فاثبات التعليل
فى الاولى بمعنى اثبات ان الحكم معلل أى وان علته كذا لان مجرد اثبات ان الحكم معلل بدون
تعيين العلة لا يتم به القياس فليتأمل واثبات التعليل فى الثانية بمعنى اثبات ما هو العلة (قوله
وقد تقدم انه لا يشترط الاتفاق على وجود العلة) أقول الذى يظهر لى ان ما هنا وما هناك مسئلتان
مختلفتان لا متحدتان فان الاتفاق على وجود العلة فى الاصل غير الاتفاق على ان الحكم معلل
وغير النص على العلة ومما يدل على اختلافهما بل يصرح به قول الشارح هناك بل لا بد بعد
الاتفاق على ان حكم الاصل معلل من الاتفاق على ان علته كذا انتهى فصور ما هناك بالاتفاق
على عين العلة ويمكن حمل عبارة المصنف عليه بأن يريد بقوله على وجود العلة وجود العلة المعينة
وهو معنى قول الشارح ان علته كذا وقد صور ما هنا بالاتفاق على ان حكم الاصل معلل ولا شبهة
ان أحد الاتفاقين مباين للآخر وذلك يستلزم تباين المسئلتين غاية الامر ان نفى اشتراط الاتفاق
على انه معلل يستلزم نفى اشتراط الاتفاق على عين العلة من غير عكس وحينئذ فيظهر ان قول
الشارح وانما فرق بين المسئلتين الخ اشارة الى جواب سؤال تقدير السؤال ان هاتين المسئلتين
متناسبتان يصح تعلقهما بكل من الاصل وحكم الاصل فكان ينبغى جمعهما فى محل واحد
وحاصل الجواب اما انه ذكر فى كل محل ماله به مزيد مناسبة وهو المراد بقوله لمناسبة المحلين أى
لمزيد مناسبة ما فى كل محل له وبيان ذلك ان قوله ولا الاتفاق على وجود العلة فيه أنسب بالاصل
لانه الذى يوصف بوجود العلة فيه فانه محلها وهى وصفه القائم به فلذا ذكره فيه وان قوله
لا يشترط الاتفاق على حكم الاصل أنسب بحكم الاصل لان التعليل يتعلق به ابتداء فلذا ذكره
فيه وأما ان كلا من المسئلتين مناسب لكل من المحلين فذكر فى كل محل مسئلة لوجود المناسبة
بينهما وهو المراد بقوله لمناسبة المحلين أى لان كلا يناسب المحلين فأى واحد ذكرت فى
محل حصلت المناسبة فى ذكرها فيه وبقى عليه سؤال آخر وهو ان احداهما تغنى عن الاخرى كما
أشرنا اليه لاستلزامها اياها كما أشرنا اليه فلم صرح بهما جميعا وهذا لا يشمله قول الشارح
اشارة الى السؤال وانما فرق بين المسئلتين ويجاب بانه صرح بهما جميعا اهتماما بكل واحدة
وما فيهما من الخلاف وبهذا يجاب أيضا عما يقال ان كلا منهما يغنى عن نفى اشتراط النص على
العلة فتأمل (قوله وجود تمام العلة) أقول فائدة تمام التأكيد ودفع توهم الاكتفاء بغالب
أجزائها والارادة العلة الناقصة وهو بعض اجزاء العلة (قوله من غير زيادة أو معها) أقول
المراد الزيادة بنحو الشدة أو القطع اذ لا يتصور الزيادة باعتبار نفس العلة على ما سيأتى بيانه
(قوله وعدل كما قال عن قول ابن الحاجب ان يساوى فى العلة علة الاصل لايهامه ان الزيادة
تضر) قال شيخنا العلامة ان قبح هذا الايهام هنا فليقبح أيضا فى قول المصنف فى حد القياس
لمساواته فى علة حكمه فيضر فيه لخروج الاولى منه انتهى وقال الكورانى ما نصه وانما عدل
عن عبارة ابن الحاجب وهى تساوى الفرع فى العلة لعلة الاصل لايهامه عدم جواز الزيادة
مع انها لا تضر كما فى قياس ضرب الوالدين على التأفيف وهذا كلام قليل الجدوى لان مختار

بل يكفى اثبات التعليل
بدليل وقد تقدم انه لا يشترط
الاتفاق على وجود العلة
خلافا لمن زعمه وانما فرق بين
المسئلتين لمناسبة المحلين
(الثالث) من أركان
القياس (الفرع وهو المحل
المشبه) بالاصل (وقيل
حكمه) وقد تقدم انه
لا يتأتى قول كالاصل بأنه
دليل الحكم (ومن شرطه)
أى الفرع (وجود تمام العلة)
التى فى الاصل (فيه) من غير
زيادة أو معها كالاسكار فى
قياس النبيذ على الخمر
والايذاء فى قياس الضرب
على التأفيف لتعدى الحكم
الى الفرع وعدل كما قال
عن قول ابن الحاجب أن
يساوى فى العلة علة الاصل
لايهامه أن الزيادة تضر (فان
كانت) أى العلة (قطعية)
بأن قطع بعلية الشئ فى
الاصل

ابن الحاجب وتبعه المصنف أن مفهوم الموافقة ليس من القياس فى شئ بل فهم المعنى انما هو
بحسب اللغة فلا قدح فيما فعله ابن الحاجب ولا نقع فيما فعله المصنف وقال امام الحرمين فى
البرهان صار معظم الاصوليين الى ان هذا ليس معدودا من القياس قال الغزالى فى المستصفى
بعد تسميته هذا قياسا العدم توقفه على فكر واستنباط وأما اذا كان المسكوت مساويا للمنطوق
فربما اختلفوا فى تسميته قياسا وقال الامام فى المحصول شرط الفرع ان توجد فيه علة الاصل
من غير تفاوت البتة لا فى الماهية ولا فى الزيادة والنقصان انتهى (وأقول) اما ما أورده شيخنا
فجوابه تسليم وجود ذلك الايهام فى حد المصنف القياس لكن هذا لا يمنع حسن تعبير المصنف
هنا ومزيته بسلامته من هذا الايهام كما هو ظاهر فان ترك الامر المستحسن فى موضع لا يقدح
فى حسن ارتكابه فى موضع آخر كما لا يخفى والحاصل ان الاحتراز عن الايهام وان ضعف أرجح
من تركه قطعا وان مراعاته فى أحد الموضعين أو المواضع أمر مستحسن وان أهمل فى غيره على
ان فى العدول هنا تنبيها للفطن على المراد فى بقية المواضع وغير الفطن لا اعتبار به (فان قلت) فلم
آثر هذا الموضع بالعدول على التعريف وهلا عكس (قلت) لان التعريف كثيرا ما يتساهلون فيه
وقد يكون رسما وبالاعم والاخص فلم يوثق بالتنبيه فيه لسبق الذهن فيه الى حمله على المساهلة
وعلى أحد تلك الوجوه بخلاف الشروط فانه يهتم بضبطها وتحريرها فكان التنبيه فى بيانها
أتم وأولى وأما تقييد الشيخ باداة الشك فى قوله ان صح هذا الايهام فليس فى محله فان حقيقة
المساواة تنافى الزيادة فاعتبارا المساواة ان لم يتبادر منها حقيقتها المنافية للزيادة فلا أقل من ان
يتوهم منها ذلك اذ التوهم ليس الا مجرد تجويز الشئ وتجويز ارادة المعنى الحقيقى للفظ ولو
بالنظر لبعض المخاطبين أمر لا أقل منه فكيف يتوقف فى صحة ذلك الايهام لا سيما وقد علمت
مما سقناه عن الكورانى خلافا فى ان مفهوم الاولى من باب القياس (فان قلت) مذهب ابن
الحاجب ان مفهوم الموافقة ليس من باب القياس فلا فرق على مذهبه بين التعبيرين فلا موقع
لهذا الكلام (قلت) ستعلم قريبا جواب هذا وأما ما قاله الكورانى فهو فى غاية السقوط والفساد
فاما قوله وهذا كلام قليل الجدوى فهو مبنى على هذه المقدمات التى ذكرها وسنبين فسادها فلا
اعتبار به وأما قوله لان مختار ابن الحاجب وتبعه المصنف أن مفهوم الموافقة ليس من القياس
فى شئ بل فهم المعنى انما هو بحسب اللغة فاما ما ذكر من ان ما ذكر مختار ابن الحاجب فان اراد
أنه عنده ليس بقياس مطلقا فهو باطل لان ابن الحاجب لما استدل على مختاره بقوله لنا القطع
بذلك أى بافادة تلك الصيغ لغة قبل شرع القياس قال المولى التفتازانى ان قوله قبل شرع القياس
اشارة الى ان المراد انه ليس من القياس الذى جعله الشارع حجة والا فلا نزاع فى أنه الحاق
الفرع باصل بجامع الا أن ذلك مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد
بخلاف القياس الشرعى انتهى وان اراد انه عنده ليس بقياس شرعى فهو مسلم لكنا لا نسلم أن
الزيادة انما تتصور فى المفهوم بل تتصور فى غيره أيضا ولهذا لما قال ابن الحاجب فى شروط الفرع
وتبعه العضد منها أن يساوى فى العلة علة الاصل فيما يقصد من عين أو جنس قال وأن يساوى
حكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين أو جنس انتهى قال المولى التفتازانى ثم المساواة فى العلة
لا تنافى كون الحكم فى الفرع أقوى أو أدنى وكونه أقوى أو أدنى لا ينافى المماثلة لحكم الاصل

لان المراد بها عدم الاختلاف فى عين الحكم وجنسه والمراد بالعينية المساواة فى تمام الحقيقة بحيث لايكون اختلاف الا بالعدد فقوله فيما يقصد من عين أو جنس اشارة الى انه لا تجب المساواة فى شخص أو قوة وضعف أو قطع وظن ونحو ذلك انتهى فان قوله والمراد بالعينية الخ راجع للعينية فى كل من العلة والحكم لما هو ظاهر وقد صرح فى ذلك بانهما قد يتفاوتان بزيادة أحدهما بوصف القوة أو القطع أو نحو ذلك وهذا هو مراد المصنف بالزيادة فى هذا المقام لا زيادة الكمية بخصوصها فانه لم يقيدها بها بل الكلام فى صحة ارادة زيادة الكمية ههنا لان الجزء الموجود فى أحدهما دون الآخر ان كان معتبرا فى العلة فلم توجد بتمامها فيهما فيمتنع القياس وان لم يكن معتبرا فيها فلم تتصور زيادة العلة فى أحدهما وقد يقال لا مانع من اعتبار الشارع فى العلة تماله اجزاء كونها القدر المشترك بين المجموعات المؤلفة من أجزائه كمجموع اثنين ومجموع ثلاثة وهكذا فتتصور الزيادة بالكمية فى أحدهما دون الآخر فتأمل واذا علمت ذلك علمت ان استدلاله بقوله لان مختار ابن الحاجب الخ حقيق بقول القائل

سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

فان هذا الدليل بمعزل عن مطلوبه كما لا يخفى وعلمت بطلان قوله فلا قدح فيما فعله ابن الحاجب اذ قد تبين بما قررناه صحة القدح فيه بما ذكره المصنف وقوله ولا نفع فيما فعله المصنف اذ قد بان أنه نافع اى نفع وأما ماذكره من ان المصنف تبعه فى اختيار ماذكره فهو باطل بلا تردد مع قول المصنف فى صدر هذا الكتاب ثم قال الشافعى والامامان أى امام الحرمين والامام الرازى دلالته أى مفهوم الموافقة قياسية وقيل لفظية الخ فانه نص فى اختيار الاول بلا شبهة حيث قدمه ونسبه لامامه الشافعى وللامامين وأخر الثانى وحكاه بصيغة التضعيف ومع قوله فى غير هذا الكتاب كشرح المنهاج مانصه الحالة الثانية ان يدل الخطاب على الحكم بمفهومه فاما أن يكون مادل عليه بالمفهوم لازما عن مفرد او عن مركب واللازم عن المفرد قد يكون المقتضى لكونه لازما هو العقل وقد يكون الشرع واللازم عن المركب قد يكون موافقا للمنطوق فيما اقتضاه من الحكم وقد يكون مخالفا ثم قال الثالث اللازم عن اللفظ المركب وهو موافق لمدلول ذلك المركب فى الحكم الى ان قال واختلفوا فى دلالة النص عليه هل هى لفظية أم قياسية والذى عليه الجمهور انها قياسية قال الشيخ أبو اسحق فى شرح اللمع وهو الصحيح لان الشافعى سماه القياس الجلى انتهى فهذه نصوص المصنف معلنة باختياره أن هذه الدلالة قياسية فياليت شعرى أى سند للكورانى بعد هذا فيما نسبه اليه واذا علمت ذلك علمت بطلان استدلاله بأن المصنف تبع ابن الحاجب فى اختيار ماذكره وبطلان قوله ولا نفع فيما فعله المصنف على أنا لو سلمنا أن مختار المصنف ما زعمه ترجح تعبيره بموافقته سائر الاقوال فان ما وافق سائر الاقوال أولى لانه أفيد وانفع لما هو معلوم فقد ظهر أن فيما فعله المصنف بكل تقدير نفعا أى نفع وأما قوله قال امام الحرمين فى البرهان صار معظم الاصوليين الى أن هذا ليس معدودا من القياس واستدلاله بكلامه هذا فليس بشئ بعد ماتبين من أن مختار المصنف خلافه وان الزيادة غير منحصرة فى مفهوم الموافقة بل هى متصورة فى غيره كما تقدم على ان نقل البرهان عن المعظم معارض بنقل المصنف فى شرح المنهاج خلافه عن الجمهور كما تقدم وكذا يقال فى قوله قال

الغزالى فى المستصفى الخ وأما قوله وقال الامام فى المحصول شرط الفرع أن توجد فيه علة
الاصل من غير تفاوت لا فى الماهية ولا فى الزيادة والنقصان انتهى فاعلم أن عبارة المحصول هكذا
الباب الثالث فى الفرع وشرطه أن يوجد فيه مثل علة الحكم فى الاصل من غير تفاوت البتة
لا فى الماهية ولا فى الزيادة ولا فى النقصان لان القياس عبارة عن تعدية الحكم من محل الى
محل والتعدية لا تحصل الا اذا كان الحكم المثبت فى الفرع مثل المثبت فى الاصل انتهى فلعل
فى نسخة المذكور انى من المحصول أو فى النسخة الواقعة لنا من تأليفه سقما ثم لا يخفى ان
الاستدلال بعبارة المحصول تتوقف على أن قوله ولا فى الزيادة ولا فى النقصان عائد لعلة الحكم
دون الحكم وهو ممنوع لجواز ان يعود للحكم دون العلة ولهذا قال شارحه الامام الاصفهانى
وأما قوله من غير زيادة ولا نقصان فذلك يعود للحكم دون العلة فان الحكم قد يثبت فى الفرع
بطريق الاولى ونظائره كثيرة منها تحريم ضرب الاب قياسا على تحريم التأفيف انتهى ويؤيد
هذا المعنى التعليل بقوله لان القياس عبارة الخ فان هذا التعليل بحسب ظاهره لا يلائم الا
العود الى الحكم ويناسبه أن مذهب الامام أن مفهوم الموافقة من باب القياس كما تقدم نقله
عنه فى عبارة جمع الجوامع فوجب أن لا تمتنع عنده الزيادة والنقصان فى العلة لمنافاة ذلك
ما ذهب اليه ولو سلم فيجوز حمل الزيادة فى كلامه على الزيادة من حيث الكمية لان ذلك ينافى
وجود العلة بتمامها فيما فقدها ما فقد شئ من أجزائها أو فى كلام المصنف على غير ذلك كالزيادة
بصفة القوة أو القطع فلا منافاة بينهما بل تفاوت العلة فى بعض المواضع بزيادة نحو القوة
ضرورى لا يتصور منعه الا ترى مزيد تفاوت المسكرات فى الاسكار قوة وضعفا والمطعومات
فى الاقتيات كذلك فلا يتأتى لاحد منع ذلك فتأمل (قوله وبوجوده فى الفرع) قال شيخنا
العلامة ليس هذا من مفهوم العلة القطعية بل زائد عليه ذكره لما يكون به القياس قطعيا
انتهى (وأقول) لا مانع من كونه من مفهوم العلة القطعية هنا وهى القطعية بالنسبة للاصل
والفرع بل قد يقال يتعين هنا ارادة هذا لان المصنف رتب قطعية القياس على قطعيتها ولا يتأتى
هذا الترتيب الا على هذا التقدير فقطعيتها بالنسبة للاصل هو القطع بعلية ذلك الشئ فى الاصل
وبالنسبة للفرع هو القطع بوجود ذلك الشئ فى الفرع لان من لازم القطع بالوجود فى الفرع
لما قطع بعليته فى الاصل القطع بعليته فى الفرع وهذا أوفق بظاهر كلام الشارح كالمصنف
من غير محذور يلزم عليه (قوله فقطعى قياسها) قال شيخنا العلامة يعنى أن المقطوع به هو
القياس الخ (وأقول) فيه أمران الاول ان الاستدلال بقوله اذ لا يكون الفرع أقوى من أصله
ممنوع يؤيد المنع ما تقدم عن المولى التفتازانى من قوله ثم المساواة فى العلة لا تنافى كون
الحكم فى الفرع أقوى وقول الاسنوى فى شرح المنهاج الامر الثانى الحكم الذى فى الاصل
قال فى المحصول فينظر فيه فان كان قطعيا فيستحيل أن يكون الحكم فى الفرع أولى منه قال
لانه ليس فوق اليقين مرتبة والذى قاله مبنى على أن العلوم لا تتفاوت وقد تقدم الكلام عليه
فى الخبر المتواتر قال فان لم يكن قطعيا أى سواء كان القياس قطعيا أو لم يكن فثبوت الحكم
فى الفرع قد يكون أولى من ثبوته فى الاصل وقد يكون مساويا له وقد يكون دونه انتهى وفيه
كما ترى تصريح بأن الحكم قد يكون ثبوته فى الفرع أولى فيكون أقوى سواء كان ثبوته فى

وبوجوده فى الفرع كالاسكار
والا بدا فيما تقدم (فقطعى)
قياسها حتى كان الفرع
فيه تناوله دليل الاصل

الاصل قطعيا أوظنيا بناء في الأول على تفاوت العلوم كما هو الحق فالصواب أن جعل الشارح القطعي هو القياس دون الحكم لان قطعية العلة بالمعنى الذى ذكره انما يقتضى قطعية القياس أعم من أن يكون مع قطعية الحكم أو بدونها فقد قال الاسنوى فى شرح المنهاج ما نصه هذه المسئلة قررها الشارحون على غير وجهها وقد يسر الله الكريم وجه الصواب فيها فنقول الكلام هنا فى أمرين أحدهما القياس والثانى الحكم الذى فى الاصل فأما القياس نفسه وهو الالحاق والتسوية فقد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا فالقطعي كما قاله فى المحصول يتوقف على مقدمتين احداهما العلم بعلة الحكم والثانى العلم بحصول مثل تلك العلة فى الفرع فاذا علمهما المجتهد علم ثبوت الحكم فى الفرع سواء كان ذلك الحكم مقطوعا به أو مظنونا ثم مثل له أعنى الامام بقياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف فانه قياس قطعي لانا نعلم ان العلة هى الايذاء ونعلم وجودها فى الضرب ولكن الحكم ههنا ظنى لان دلالة الالفاظ عنده لا تفيد الا الظن كما تقدم نقله عنه فتلخص ان القياس فى هذا المثال قطعي والحكم المستفاد منه ظنى وحاصله أنا قطعنا بالحاق هذا الفرع لذلك الاصل فى حكمه المظنون وأما القياس الظنى فهو أن تكون احدى المقدمتين أو كلتاهما مظنونة انتهى (فان قلت) بين المقدمة الاولى وهى العلم بعلة الحكم وظنية الحكم تناف اذ يلزم من ظنيته ظنية العلة اذ لا يتصور أن يكون هو مظنونا وعلته قطعية (قلت) لا نسلم ذلك بل يجوز أن يجتمع ظن الحكم والقطع بعلته بمعنى ان هذا الحكم الذى ظن لا يمكن أن تكون علته الا كذا أى ان كان الحكم ما ظننا فليست العلة الا ذلك فتأمل * والامر الثانى أن جواب النظر الذى ذكره واستدل له مع كونه مناقشة فى التمثيل أنه يجوز أن يكون مبنى تمثيل الشارح توفر القرائن الموجبة للقطع بالغاء الخصوصية نحو قوله عليه الصلاة والسلام كل مسكر خمر ومبنى ما ذكره العضد كابن الحاجب قطع النظر عن تلك القرائن على انه يجوز أن يكون الشارح قصد بهذا التمثيل رد ما قالاه فانا نقطع باطلاعه على ما قالاه ومخالفته عن قصد فتأمل (قوله فان كان دليله ظنيا كان حكم الفرع كذلك) اشارة الى ان قطعية القياس لا تستلزم قطعية الدليل وقد سبق ايضاحه فى كلام الاسنوى (قوله أو ظنية فقياس الادون) فان قلت كان القياس ان يقول فظنى قلت اكتفى عن ذلك بفهمه من المقابلة وعدل الى افادة فائدة زائدة (قوله بأن ظن علية الشئ فى الاصل وان قطع بوجوده فى الفرع) أقول بقى ما اذا قطع بعلية الشئ فى الاصل وظن وجوده فى الفرع وظاهر انه من قبيل الظنى فانظر لم تركه الشارح ويمكن ان يجاب بحمل بأن على التمثيل كما هو عادته تبعا للرافعى والنووى وحكمة عدم تصريحه بذلك بعده اذ يبعد أن يعلم قطعا ان علة الاصل كذا ويظن وجودها فى الفرع فقط لان الفرع أمر معلوم متميز والغالب فيما هو كذلك الاحاطة بصفاته نفيا واثباتا فليتأمل (قوله فأدونية القياس من حيث الحكم الى آخره) هذا واضح فى نحو هذا المثال والا فقد يكون القياس ظنيا ويكون الحكم فى الفرع أولى منه فى الاصل لنحو اشدية العلة أو أظهريتها فى الفرع فالوجه ان القياس الظنى قد يكون أولى او مساويا كما يأتى ايضاحه أخذا من كلام الهندى (قوله والاول أى القطعي الى آخره) قال شيخنا العلامة ظاهره ان الاقيسة ثلاثة أولى ومساو وأدون الخ وأقول ما ذكره من قضية كلام العضد والمصنف والشارح فى الكلام على

فان كان دليله ظنيا كان حكم الفرع كذلك (أو كانت (ظنية) بأن ظن علية الشئ فى الاصل وان قطع بوجوده فى الفرع (فقياس الادون) أى فذلك القياس ظنى وهو قياس الادون (كالتفاح) أى كقياسه (على البر) فى باب الربا (بجامع الطعم) فانه العلة عندنا فى الاصل ويحتمل ما قيل انها القوت أو الكيل وليس فى التفاح الا الطعم فثبوت الحكم فيه ادون من ثبوته فى البر المشتمل على الاوصاف الثلاثة فادونية القياس من حيث الحكم لا من حيث العلة اذ لا بد من تمامها كما تقدم والاول أى القطعى يشمل قياس الاولى والمساوى أى ما يكون ثبوت الحكم فيه فى الفرع أولى منه فى الاصل أو مساويا كقياس الضرب للوالدين على التأفيف لهما وقياس احراق مال اليتيم على أكله فى التحريم فيهما

مفهوم الموافقة من ان القياسين يكونان في القطعي والظني لايتجه غيره اذ لايخفى انه يمكن ان تكون العلة ظنية في كل من الاصل والفرع لكنها في الفرع أتم وأقوى فيكون ثبوت الحكم فيه أولى و يكون القياس ظنيا مع انه قياس أولى أو فيهما على السواء فيكون ثبوت الحكم في الفرع مساويا لثبوته في الاصل و يكون القياس ظنيا مع انه قياس مساو ولايخفى انه لو عكس تمثيل المصنف للادون أعني قوله كالتفاح الى آخره بان قيس البر على التفاح بجامع الطعم لكان ذلك من قياس الاولى قطعيا مع انه ظني لايقال لايصح قياس البرّ على التفاح لكون البرّ منصوصا عليه لانا نقول والتفاح منصوص عليه بقوله الطعام بالطعام الحديث والنص ولو بالعموم يمنع القياس عند من يمنع القياس في المنصوص مع ان المصنف مثل بقياس التفاح على البرّ والقياس الفاسد من افراد القياس أيضا كما تقدم في الكلام على التعريف والحاصل ان الوجه ان كلا من الاولى والمساوي يكون من أقسام الظني أيضا لما تقرر وحينئذ يشكل حصر المصنف الظني في الادون حيث قال وان كانت ظنية فقياس الادون وقد تبعه الشارح على ذلك كما ترى الا أن يريد انه قد يكون قياس الادون أو ان هذا اصطلاح آخر وهو تسمية الظني مطلقا أدون وقد وقع في كلام الهندي ان الظني أيضا ينقسم الى الاولى والمساوي وجعل الادون غيرهما فانه قال في المسئلة السادسة المسكوت عنه قد يكون أولى بالحكم من المنصوص عليه وقد يكون مثله فيه من غير تفاوت البتة وكل واحد من هذين النوعين ينقسم الى قطعي والى ظني أي ما يعرف قطعا انه أولى بالحكم أو مثله أو يعرف ذلك ظنا وقد يكون المسكوت عنه دون المنصوص في ثبوت الحكم فيه انتهى باختصار بسط كبير في تقرير هذه الاقسام وأمثلتها وغير ذلك لايقال قد يراد بالادون ما يكون ثبوت الحكم في الفرع دون ثبوته في الاصل من حيث احتمال ان تكون العلة غير ما ظن انه العلة من الاوصاف الموجودة في الاصل دون الفرع وقد يراد به ما يكون ثبوت الحكم في الفرع دون ثبوته في الاصل من حيث ان المعنى المعلل به أتم وأقوى في الاصل منه في الفرع فكلام المصنف والشارح باعتبار المعنى الاول كما يدل عليه تقرير الشارح لتمثيل المصنف ألا ترى الى قوله فانه العلة عندنا في الاصل ويحتمل ما قيل انها القوت أو الكيل الى ان قال فثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته في البرّ المشتمل على الاوصاف الثلاثة فادونية القياس من حيث الحكم لا من حيث العلة اذ لابد من تمامها كما تقدم وقول المصنف في شرح المنهاج قلنا هو أي التفاح مساو له أي للبر في الطعم وثبوت الحكم فيه أدون من ثبوته في البر لان البر مكيل مقتات مطعوم فهو ربوي على كل الاحتمالات والتفاح ربوي على احتمال واحد وهو كون العلة الطعم والثابت على كل الاحتمالات أقوى من الثابت على احتمال واحد انتهى وحينئذ فهو لاينافي ثبوت الاولوية أو المساواة بالاعتبار الثاني كما اقتضاه كلامهما في بحث المفهوم كما تقرر لانا نقول كون كلامهما باعتبار الاول لايقتضي تخصيص الظني بالادون لظهور ان الاولوية تتصور فيه مع ذلك الاعتبار كما في عكس تمثيل المصنف المذكور كما تبين فالاوجه جريان كل من الادونية والاولوية فيه بالاعتبارين ثم قد يجتمع الاعتباران بان يشتمل الاصل على جميع الاوصاف المحتملة للعلية دون الفرع و يكون المعنى الذي ظن عليته أتم وأقوى في الاصل منه في

(وتقبل المعارضة فيه) أى فى الفرع (بمقتض نقيض أوضد لا خلاف الحكم على المختار) وقيل لاتقبل والا لانقلب منصب المناظرة اذ يصير المعترض مستدلا وبالعكس ٢٦ وذلك خروج عما قصد من معرفة صحة نظر المستدل فى دليله الى غيره

وأجيب بان القصد من المعارضة هدم دليل المستدل لاثبات مقتضاها المؤدى الى ماتقدم وصورتها فى الفرع ان يقول المعترض للمستدل ماذكرت من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم فى الفرع فعندى وصف آخر يقتضى نقيضه اوضده مثال النقيض المسح ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كالوجه فيقول المعارض مسح فى الوضوء فلا يسن تثليثه كمسح الخف ومثال الضد الوتر واظب عليه النبى صلى الله عليه وسلم فيجب كالتشهد فيقول المعارض مؤقت بوقت صلاة من الخمس فيستحب كالفجر واما المعارضة بمقتضى خلاف الحكم فلا تقدح قطعا لعدم منافاتها لدليل المستدل كما يقال اليمين الغموس قول يأثم قائله فلا توجب الكفارة كشهادة الزور فيقول المعارض قول مؤكد للباطل يظن به حقيته فيوجب التعزير كشهادة الزور (والمختار) فى دفع المعارضة المذكورة زيادة على دفعها بكل مايعترض به على المستدل ابتداء (قبول الترجيح) لوصف المستدل على وصف المعارض بمرجح مما يأتى فى محله

الفرع فان الادونية حينئذ بالاعتبارين كما ان الاولوية فى عكس مثال المصنف المذكور بالاعتبارين أيضا كما هو ظاهر وقد ينفردان كما لو كان ذلك المعنى أتم وأقوى فى الفرع منه فى الاصل مع عدم اشتمال الاصل على جميع تلك الاوصاف فان الادونية حينئذ بالاعتبار الاول دون الثانى وكما لو قطع بعلية الشئ فى الاصل وظن وجوده فى الفرع على وجه أتم وأقوى فى الاصل منه فى الفرع فان الادونية حينئذ بالاعتبار الثانى دون الاول لا يقال كلام المصنف والشارح فى تفسير الظنى لايشمل هذا القسم لاعتبار الشارح ظنية علية الشئ فى الاصل لانا نقول أراد الشارح مجرد التمثيل فقوله بان يعنى كان بدليل مقابلة الظنى للقطعى الذى اعتبر فيه القطع بعلية الشئ فى الاصل وبوجوده فى الفرع وقد ينتفيان كما لو قطع بعلية الشئ فى الاصل وظن وجوده فى الفرع على وجه أتم وأقوى منه فى الاصل فانه لا أدونية هنا بواحد من الاعتبارين بل باعتبار عدم تحقق المعنى فى الفرع واحتمال عدمه وهذا اعتبار آخر للادونية لامانع من ثبوته بقى شئ آخر وهو ان الادونية بالاعتبار الثانى تتصور فى القطعى بان يكون المعنى المقطوع بعليته فى الاصل وبوجوده فى الفرع أتم وأقوى فى الاصل منه فى الفرع فيكون ثبوت الحكم فى الفرع دونه فى الاصل فهلا اعتبر هذا القسم فى القطعى ويمكن ان يجاب بانه لامانع من اعتباره الا ان تركه لعدم مناسبته فى مقابلة الظنى لان الكلام فيه انما هو بالاعتبار الاول للادونية والادونية فى القطعى هنا انما هى من قبيل الاعتبار الثانى فى الظنى المتروك هنا كما لايخفى (قوله وتقبل المعارضة بمقتض نقيض أوضد الى آخره) أى بان يأتى الخصم بقياس يدل على نقيض أوضد ما دل عليه قياس المستدل كما فى أمثلة الشارح قال الكورانى وزاد المصنف على ابن الحاجب الضد ومثلوه بما اذا قيل الوتر واجب لانه واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم كالتشهد فيقول المعارض مؤقت بوقت صلاة من الخمس فلا يجب بل يستحب كسنة الفجر والحق انه لاحاجة اليه لان اقامة الدليل على نقيض الحكم تستلزم أحد الاضداد وان لم يكن متعينا لانه اذا نفى سنية التكرار فى المسح يلزم أحد الاحكام الباقية من الاباحة أو الوجوب أو الحرمة أو الكراهة انتهى (وأقول) هذا من تغييره فى وجوه الحسان وذلك لان مقصود المصنف بيان ان المعارض قد يفيد مجرد النقيض ولا يتعرض لشئ من الاضداد بعينه وقد يفيد أحد الاضداد بعينه وبيان ذلك أمر مستحسن لتضمنه تفصيل المطلوب وايضاحه بحيث ينقطع عنه التوهم وتجويز المعارضة بمقتض النقيض لا يستلزم تجويزها بمقتض الضد اذ قد يعقل بينهما فرق ولو سلم فلا ينقطع التوهم بالكلية فكيف يعترض هذا الامر المستحسن لما ذكر بأنه لاحاجة اليه (قوله ولايقوم القاطع) معطوف على وجود تمام العلة عطف مصدر مؤول على مصدر صريح فيقوم منصوب بان وليس من مواضع شذوذ تقديرها لتقدم المصدر المؤول بان والفعل واعلم أن القاطع قد يشمل الاجماع حيث يكون قطعيا كما يعلم مما سبق فى محثه وأما حيث لايكون قطعيا فينبغى أن يمنع القياس أيضا كخبر الواحد لانه لا ينقص عنه ثم فيما اذا كان سكوتيا نظر فليتأمل (قوله وايسار الاصل الخ) أقول معناه واتكن مساواته للاصل ومساواة

حكمه

لتعين العمل بالراجح وقيل لا يقبل لان المعتبر في المعارضة حصول أصل الظن لا مساواته لظن الاصل لانتفاء العلم بها وأصل الظن لا يندفع بالترجيح (و) المختار بناء على قبول الترجيح (انه لا يجب الايماء اليه في الدليل) ابتداء وقيل يجب لان الدليل لا يتم بدون دفع المعارض وأجيب بانه لا معارض حينئذ فلا حاجة الى دفعه قبل وجوده وهذه المسئلة ذكرها الآمدي ومن تبعه في الاعتراضات وذكرها هنا أنسب لانها تؤول الى شرط في الفرع وهو ان لا يعارض كما عده الآمدي هنا ووجهه ان الدليل لا يثبت المدعى الا اذا سلم عن المعارض (ولا يقوم القاطع على خلافه) أي خلاف الفرع في الحكم (وفاقا) اذ لا صحة للقياس في شئ مع قيام الدليل القاطع على خلافه (ولا) يقوم (خبر الواحد) على خلافه (عند الاكثر) فيقدم عندهم على القياس كما تقدم في مبحثه (وليساو) الفرع (الاصل وحكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين أو جنس) أي عين العلة أو جنسها بالنسبة الى الاول وعين الحكم أو جنسه بالنسبة الى الثاني مثال المساواة في عين العلة قياس النبيذ على الخمر في الحرمة بجامع الشدة المطربة فانها موجودة في النبيذ بعينها نوعا لا شخصا ومثال المساواة

حكمه لحكم الاصل فيما ذكر فأفاد هذا الكلام اشتراط كون المساواة فيما ذكر لا اشتراط نفس المساواة لانه ما تقدمت ويؤيد ان المراد ذلك تعبيره بصيغة الامر دون تعبيره بنحو ومن شرطه كذا أو وان يساوي الى آخره وحاصله انه شرط فيما تقدم المساواة وشرط هنا كونها فيما ذكر فلا تكرار في هذا الكلام بوجه ولا حاجة الى أن يقال ذكر المساواة هنا توطئة لذكر هذه الزيادة فتأمل ذلك فانه في غاية الحسن والدقة (فان قلت) اشتراط كون المساواة فيما ذكر معلوم من اشتراط المساواة المفاد باشتراط وجود تمام العلة بل داخل فيه (قلت) ممنوع لانه لا يلزم أن يفهم من اشتراط وجود تمام العلة الا الاكتفاء بوجودها ولو باعتبار النوع والجنس بل قد يسبق الذهن الى اعتبار المساواة في نوعها بل في صنفها لان المتبادر من اعتبار وجود تمامها وجود شخصها لكنه لا يمكن لاعتبار المحل في التشخص فلا أقل من اعتبار الصنف لانه أقرب الى الشخص الذي هو المعنى فليتأمل (فان قلت) لم يذكر هذه الزيادة عقب ما تقدم (قلت) لان افرادها بالذكر أهم وأدل على مزيد الاعتبار اذ جعل الشئ مطلوبين أبلغ في الاعتبار من جعله واحدا وبذلك يظهر اندفاع ما سيأتي عن الشارح (فان قلت) أي فائدة في هذه الزيادة (قلت) دفع توهم اعتبار التفاوت الذي قد يقع في افراد العلة فبينوا هنا حيث عبروا بالمعنى أي النوع وبالجنس ان المراد وجود تمام العلة نوعا كانت أو جنسا من غير اعتبار للتفاوت الواقع في افرادها واعلم ان قول المصنف من عين أو جنس معناه من عين العلة أو جنسها وصرح غيره بهذه الاضافة واذا حملت على البيانية اندفع ما نقله الكمال عن شيخه الكمال ابن الهمام من الاعتراض عليهم وكذا يقال في الاضافة بالنسبة للحكم فراجعه وتأمله مع ما قلناه (فان قلت) من أين يعلم ان المراد بالعين هنا النوع قلت من استحالة ارادة الشخص لان المعاني انما تتشخص بمحالها فالشخص الذي في الاصل يستحيل أن يكون بنفسه في الفرع كما لا يخفى فتأمله (قوله فانها موجودة في النبيذ) أي فان الشدة المطربة الموجودة في الخمر ومعلوم ان المراد نوع الخمر اذ ليس القياس على جزئي شخصي منه فتكون الشدة المطربة الموجودة فيه نوعا أيضا لا شخصا موجودة في النبيذ بعينها نوعا لا شخصا أي نوعها موجود بعينه فيه لا شخص نوعها لان من جملة مشخصات النوع المحل الذي هو خصوص الخمر وهو مفقود عن النبيذ (قوله فانها جنس لاتلافهما) قال شيخنا الشهاب لو قال لاتلافيهما كان أولى لان نوع الجناية اتلافان لا اتلاف واحد منسوب الى شيئين انتهى (وأقول) ليس في العبارة ما يقتضي انه اتلاف واحد فان لفظ الاتلاف مفرد مضاف وهو لا ينافي التعدد لانه من صيغ العموم وانما كانت الجناية جنسا للاتلافين بخلاف الشدة المطربة لان اتلاف النفس واتلاف الطرف مختلفان بالحقيقة فكان المقول عليهما جنسا بخلاف الشدة في الخمر والشدة في النبيذ فانهما متفقان بالحقيقة فكان المقول عليهما نوعا وكذا الكلام في كون الولاية جنسا للولاية في النكاح والمال وكون القتل نوعا للقتل بالمحدد والقتل بالمثقل وقد علم من قوله بجامع الجناية ان علة الحكم في كل من الاصل والفرع الجناية لا اتلاف النفس واتلاف الطرف اذ لو كانت العلة في الاصل اتلاف النفس لم يتصور القياس لامتناع وجود العلة في الفرع فهو أعني قوله بجامع الجناية الخ مانع لان يتوهم من قوله فانها جنس لاتلافهما ان العلة خصوص الاتلافين وبذلك يندفع ما

في جنس العلة قياس الطرف على النفس في ثبوت ٣٨ القصاص بجامع الجناية فانها جنس لاتلافهما ومثال المساواة

في عين الحكم قياس القتل بمثقل على القتل بمحدد في ثبوت القصاص فانه فيهما واحد والجامع كون القتل عمدا عدوانا ومثال المساواة في جنس الحكم قياس بضع الصغيرة على مالها في ثبوت الولاية للاب أو الجد بجامع الصغر فان الولاية جنس لولايتي النكاح والمال (فان خالف) المذكور ما ذكر أي لم يساوه فيما ذكر (فسد القياس) لانتفاء العلة عن الفرع في الاول وانتفاء حكم الاصل عن الفرع في الثاني على ان اشتراط المساواة في العلة مستغنى عنه بما تقدم من اشتراط وجود تمام العلة في الفرع ولو قال هناك من عينها أو جنسها المقصود بالذكر هنا لوفى به مع السلامة من التكرار ومن الوقوع فيما عدل عنه هناك من لفظ المساواة وعبارة ابن الحاجب ان يساوى في العلة علة الاصل فيما يقصد من عين أو جنس وان يساوى حكمه حكم الاصل فيما يقصد من عين أو جنس (وجواب المعترض بالمخالفة) فيما ذكر (ببيان الاتحاد) فيه مثاله ان يقيس الشافعي ظهار الذمي على ظهار المسلم في حرمة وطء المرأة فيقول الحنفي الحرمة المذكور

أورده الكمال فتأمل (قوله أي لم يساوه فيما ذكر) قال شيخنا الشهاب يريد أن المخالفة في الحقيقة والماهية انتهى (وأقول) المخالفة تصدق مع المساواة فيما ذكر لانها المغايرة في بعض الصفات فيبين ان المراد بها هنا ما قاله (قوله على ان اشتراط المساواة في العلة مستغنى عنه بما تقدم) (أقول) قد ذكرنا جواب هذا قريبا فراجعه (قوله ولو قال هنا الخ من عينها أو جنسها الخ) قال شيخنا الشهاب يلزمه أن يصير عين العلة أو جنسها بيانا لتمام العلة والجنس ليس نفس التمام انتهى (وأقول) كأن ما قاله مبني على ما يتوهم من ظاهر الاضافة من أن المراد بجنس العلة الجنس الذي فرده العلة وليس كذلك لان الاضافة بيانية والمراد ان الجنس الذي هو العلة فكونه نفس التمام لا اشكال فيه فتأمل (قوله مع السلامة من التكرار ومن الوقوع فيما عدل عنه هنالك من لفظ المساواة) أقول قد سبق جواب الاول قريبا والثاني عند قوله ومن شرطه وجود تمام العلة فيه فليراجع (قوله ببيان الاتحاد فيه) قال شيخنا الشهاب لو قال ببيان التساوي كان أولى وأوفق بما مر من التعبير بالمساواة انتهى وأقول

(قوله ولا يكون منصوصا عليه بموافق خلافا لمجوز دليلين) فيه كلامان أحدهما قال الكوراني والتحقيق انه ان أراد ان طائفة جوزت قيام الدليلين بمعنى ان كلا منهما يفيد العلم بالمدلول فهذا غير معقول لانه تحصيل الحاصل وان أراد ايضاحا واستظهارا فلم يخالف فيه أحد الا تراهم يقولون الدليل على المسئلة الاجماع والنص والقياس انتهى (وأقول) لا يخفى ان محاولته دفع خلاف نقله الائمة واثبتوه لكونه قد تعسر عليه فهمه مما لا يليق بعاقل ولا يلتفت اليه فاضل على انه لا عسر فيه كما أشار اليه الشارح وغيره فان الشارح علل المنع بالاستغناء بالنص أي الذي هو الاصل المقدم عن القياس وعلل الجواز بافادة القياس معرفة العلة وعلل غيره كالهندي الجواز بان ترادف الادلة على المدلول الواحد يفيد زيادة الظن والمنع باشياء منها ان العمل بالقياس عند فقد النص انما هو للضرورة ولا ضرورة مع وجوده والحاصل أن القياس يفيد زيادة الظن ومعرفة العلة حيث يثبت به كون حكم الفرع معللا فيثبت له أحكام المعللات ويترتب عليه فوائدها فهل يجوز التعويل عليه مع وجود النص لاجل حصول ما ذكر أولا فلا يثبت كون حكم الفرع معللا اختلفوا فيه وهذا أمر معقول لا غبار عليه ولا يلزم عليه تحصيل الحاصل ولا ارتفاع الخلاف وأما استدلاله على رفع الخلاف على تقدير الشق الثاني بقولهم الدليل على المسئلة الاجماع والنص والقياس فلا يصح الا بعد اثباته الاتفاق على هذا القول والا فيجوز ان يكون هذا القول صادرا عن المجوزين دون غيرهم وبينه وبين ذلك الاثبات خرط القتاد فذلك الاستدلال ليس بشئ والكلام الثاني ان الكمال استعمل النص هنا أعم من ان يكون دالا على حكم الاصل أيضا أولا ثم قال وباعتبار عمومه لهما لا يكون هذا الاشتراط تكرارا لما مر في حكم الاصل من اشتراط ان لا يكون دليله شاملا لحكم الفرع وأولى من ذلك في نفي التكرار ان يحمل النص المنفي هنا على نص خاص بالفرع لا شامل له وللاصل بقرينة الاشتراط السابق في حكم الاصل اعترض شيخنا الشهاب فقال قلت قد جعل الشارح فيما مر كون بعض الصور المدلول عليها بالنص ليس أولى من بعض في جعلها مقيسا عليها مانعا من جريان الخلاف وهو ثابت هنا فكيف يصح أن يراد بالمذكور هنا ما يشمل

المذكور هناك بل قد يستشكل ثبوت الخلاف هنا على الاحتمال الثانى أيضا بمعنى حمل النص هنا على الخاص بالفرع بعين ما استند اليه الشارح فى منع الخلاف هناك الا أن يفرق انتهى (وأقول) وجه قوله بعين ما استند اليه الشارح الخ انه اذا كان الفرع منصوصا عليه بخصوصه كالاصل فقد اشتركا فى النص عليهما فجعل أحدهما أصلا للآخر ليس باولى من العكس ثم يمكن ان يجاب عن الاول بانه لامانع من كون الخلاف باعتبار الجملة وبالنظر لبعض الافراد ومثله غير عزيز كل العزة وعن الثانى بالفرق كما أشاروا اليه ولهذا قال الهندى فاما ان يكون النص الدال على ثبوت حكم الفرع هو بعينه الذى دل على حكم الاصل أو غيره فان كان الاول فالقياس ينبغى ان يكون باطلا أيضا لانه ليس جعل تلك الصورة أصلا والاخرى فرعا أولى من العكس لان نسبة دلالة النص على حكمها على السواء ولان التمسك به مستدرك لانه لا يفيد فائدة زائدة أصلا ولانه جار مجرى اثبات حكم الاصل بالعلة المستنبطة فيكون اثباتا للاصل بالفرع فان العلة فى محل النص فرع والحكم أصل على ماتقدم بيانه وأما اذا كان غيره فالقياس جائز فيه عند الاكثرين لان ترادف الادلة على المدلول الواحد جائز لافادة زيادة الظن بخلاف ما اذا كان النص الدال على حكم الاصل والفرع واحدا فان القياس فى هذه الصورة لا يفيد زيادة الظن أصلا لان العلة المستنبطة من الحكم الذى هو ثابت فى الاصل والفرع بمقتضى نص واحد على حد سواء فرعه بلا تقوية لان الفرع لا يؤكد أصله بخلاف ما اذا كان النص الدال على حكمهما متغايرا فان العلة المستنبطة من حكم الاصل ماهى فرع الحكم الثابت فى الفرع لنصه انتهى فانه يحصل منه القطع بالمنع فيما اذا كان دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع والجواز عند الاكثرين فيما اذا كان خاصا مع الفرق بينهما بما ذكره واعلم ان ما سبق عن الكمال أولا من جعل النص أعم من النص على الفرع بخصوصه أو مع الاصل لدفع التكرار سبقه اليه المولى سعد الدين فى الحواشى فان هذا الاشكال ليس خاصا بالمصنف بل هو وارد على غيره أيضا كابن الحاجب بجمعهم بين الموضعين فان قلت لكن يرد على المصنف ان جمعه بينهما ينافى الاختصار الذى التزمه قلت يمكن انه يقال انه لم يلتزم الاختصار المنافى لمثل هذا الجمع وأيضا فلما وجده هكذا فى كلام القوم أحب موافقتهم وان فاته الاختصار وسر ذلك الاحتياط فى تأدية مرادهم لاحتمال ان يكون هذا الصنيع لنكتة خفيت تفوت بالتعبير فتأمله فانه حسن دقيق نافع فى مواضع كثيرة (قوله ولا يخالف) قال شيخنا العلامة هذا تكرار مع قوله ولا يقوم القاطع على خلافه وفاقا ولا خبر الواحد عند الاكثر الخ (وأقول) اما قوله هذا تكرار فيمكن دفعه بانا لانسلم التكرار مع كون ذكره للتوطئة لقوله الا لتجربة النظر وكانه قال ولا يخالف كما تقدم الا لتجربة النظر وهو لو صرح بقوله كما تقدم لم يتوجه عليه اعتراض التكرار ولا خفاء فى أن تقدير ذلك بمنزلة ذكره ولقرينه مقابله وهو الموافق فان فيه استطرادا ولم يقدم هذا الاستثناء هناك لفوات القرن المذكور والاهمية اذ فى جعل هذا الاستثناء مع التوطئة مطلبا مستقلا مبالغة فى اعتباره والاهتمام به وأما قوله ثم المخالف فجوابه تخصيص كلام المصنف هنا بما علم مما تقدم على ما اشتهر فى هذا الفن من قاعدة تقديم الخاص على العام ولا اعتراض بمثل ذلك كما هو معلوم ثم رأيت شيخنا الشهاب

فى المسلم تنتهى بالكفارة والكافر ليس من أهل الكفارة اذ لا يمكنه الصوم فيها لفساد نيته فلا تنتهى الحرمة فى حقه فاختلف الحكم فلا يصح القياس فقول الشافعى يمكنه الصوم بان يسلم ويأتى به ويصح اعتاقه واطعامه مع الكفر اتفاقا فهو من أهل الكفارة فالحكم متحد والقياس صحيح (ولا يكون) الفرع (منصوصا) عليه (بموافق) للقياس للاستغناء حينئذ بالنص عن القياس (خلافا لمجوز دليلين) مثلا على مدلول واحد فى عدم اشتراطه ماذكر لما جوزه ويفيد القياس عنده معرفة العلة (ولا بمخالف) للقياس لتقدم النص على القياس (الا لتجربة النظر) فان القياس المخالف صحيح فى نفسه ولم يعمل به لمعارضة النص له

بياض بالاصل

أورد اعتراض التكرار ثم قال وقد يعتذر بأن الاعادة هنا لاجل الاستثناء المذكور هنا ويرد بانه كان يمكنه ذكر الاستثناء هنالك انتهى وقد سمعت جواب هذا الرد (قوله ولا يكون حكم الفرع متقدما على حكم الاصل الخ) أنت خبير بأن الذي ينبغي ان المراد امتناع اثبات حكم الفرع في الحال أي قبل ظهور حكم الاصل فان قلت ينافي ذلك قول الشارح كغيره ثم ان ذكر ذلك الزاما للخصم جاز كما قال الشافعي الخ وذلك لان الالزام بذلك انما يأتي بعد ورود حكم الاصل اذ قبل وروده لا معنى للالزام اذ لا يتصور الالزام بما لم يرد ويؤيد ما التمثيل بقول الشافعي المذكور اذ قول الشافعي المذكور انما كان بعد ورود حكم الاصل قطعا وقد جعلوه من قبيل الالزام لا الاثبات فلولا ان المراد امتناع القياس مطلقا ولو بعد ورود حكم الاصل ما تأتى ذلك قلت لا ينافيه لجواز ان المراد انه بعد ورود حكم الاصل لا يصح أن يستفاد منه بطريق القياس ان الحكم كان ثابتا للفرع من حين ظهوره ولكن يجوز أن يذكر ذلك على طريق الالزام ويدل على ذلك تعبير أبي الحسين في معتمده بقوله ما نصه وأما الفرع اذا تقدم حكمه على حكم الاصل فمثاله الوضوء اذا قيس على التيمم في اشتراط النية فيه وذلك ان الوضوء وجب بمكة والتيمم وجب بعد الهجرة وقد منع ذلك قوم لان شرط ما تقدم وجوبه لا يجوز كونه مستفادا مما تأخر وجوبه لان الدليل لا يجوز تأخره عن المدلول عليه والاولى أن يقال ان الفرع اذا تقدم حكمه فانه ان لم يدل على ثبوت حكمه الا القياس على ذلك الاصل فانه لا يصح ذلك القياس لانه لا يجوز أن لا يكون لنا على الحكم الذي تعبدنا به دليل في الحال وان دل على حكم الفرع دليل متقدم لم يبطل ذلك القياس لانه يجوز أن يدلنا الله عز وجل على الحكم بادلة مترادفة ألا ترى ان المعجزات تتواتر بعد المعجزة المقارنة لابتداء الدعوة انتهى فان قلت ما المانع من جواز القياس بعد ورود حكم الاصل ويكون المقصود اثبات هذا الحكم في الفرع من الآن لا من حين ظهوره فلا حاجة لحمل ما وقع للشافعي على ان المراد به مجرد الالزام قلت انما يأتي ذلك لو ثبت انتفاء هذا الحكم عن الفرع الى ظهور الاصل بان ثبت عدم وجوب نية الوضوء قبل ظهور التيمم ثم ان ذلك الثبوت اما بخطاب فكان يلزم النسخ بالقياس واما بالبراءة الاصلية ولا يكون رفع ذلك بالقياس نسخا وليس الكلام في شئ من ذلك كما أشار اليه الامام في تعبيره كما اختاره بقوله والحق أن يقال لو لم يوجد على حكم الفرع دليل الا ذلك القياس لم يجز تقدم الفرع على الاصل لان قبل هذا الاصل لزم أن يقال كان الحكم حاصلا من غير دليل وهو تكليف ما لا يطاق أو ما كان حاصلا البتة فيكون ذلك كالنسخ انتهى (قوله لانه تكليف بما لا يعلم) قد يقال حاصل هذا التكليف بما لا يطاق كما تقدم التعبير به في كلام الامام وقد جوزه المصنف فيشكل ذلك بمنعه القياس هنا الا أن يدعى ان هذا من التكليف المحال كتكليف الغافل لا من التكليف بالمحال (قوله لانه تكليف بما لا يعلم) قال شيخنا العلامة صواب العبارة تكليف لا يعلم (وأقول) هذا التصويب ممنوع أما أولا فلان المفروض تقدم حكم الفرع على حكم الاصل ومن لازم تقدمه عليه ثبوته حال تقدمه كما صرح به الشارح كغيره ولا معنى لثبوته حال تقدمه الا تعلقه بالمكلفين وتعلقه بهم بأن يخاطبوا به هو تكليفهم ومن لازم ذلك علمهم بالتكليف به والا لزم انتفاء تعلقه ومخاطبتهم به

(ولا) يكون حكم الفرع (متقدما على حكم الاصل) في الظهور كقياس الوضوء على التيمم في وجوب النية فان الوضوء تعبد به قبل الهجرة والتيمم انما تعبد به بعدها اذ لو جاز تقدمه لزم ثبوت حكم الفرع حال تقدمه من غير دليل وهو ممتنع لانه تكليف بما لا يعلم

لكنه غير معلوم لانه محال على أمر متأخر وهو القياس على حكم الاصل المتأخر فيلزم تكليفهم بأمر غير معلوم لانه مالم يثبت حكم الاصل وتعلم علته ويعلم وجودها فى الفرع لم يعلم حكم الفرع فظهر ان التكليف وجد معلوما للمكلف بدون علم المكلف به فظهر ان هذا التصويب خلاف الصواب وأما ثانيا فلو سلمنا مازعمه قلنا ان التكليف بما لا يعلم صادق بكون ذلك التكليف لا يعلم وان التكليف الذى لا يعلم تكليف بما لا يعلم بلا شبهة اذ يلزم من جهل نفس التكليف جهل المكلف به من حيث انه مكلف به كما هو المراد فعلى تقدير أن يكون ماهنا من قبيل التكليف الذى لا يعلم تكون عبارة الشارح صادقة به والعبارة اذا صدقت بالمقصود لا تكون خطأ والا لزم الحكم بالخطا على كل عبارة احتملت المقصود وغيره ولا سبيل اليه (فان قلت) هذا مسلم لكن هذه العبارة تقتضى ان منشأ الامتناع الجهل بالمكلف به مع ان منشأه على هذا انما هو الجهل بنفس التكليف (قلت) الجهل بالمكلف به اللازم للجهل بالتكليف يصح أن يكون منشأ أيضا فالاقتصار عليه صحيح (فان قلت) لانسلم ذلك اذ غاية مافى الباب انه تكليف بمحال أو بما لا يطاق وهو جائز كما تقدم (قلت) يجوز أن يكون هذا مبنيا على الامتناع المتقدم أيضا ومثل ذلك لا يعد خطأ ولو سلم صح حمل العبارة على كون المنشا الجهل بنفس التكليف بان يراد انه تكليف بما لا يعلم بسبب عدم العلم بنفس التكليف وما كان كذلك يمتنع التكليف به (قوله ثم ان ذكر ذلك الزاما للخصم جاز كما قال الشافعى للحنفية طهارتان أنى يفترقان) قال الكورانى بعد ذكره هذه العبارة بلفظها فى أكثرها مانصه هكذا قيل وفيه نظر لان الحنفية ليس عندهم فى المسئلة قياس حتى يلزموا ولا الشافعى قائل بالقياس بل وجوب النية فيهما انما ثبت بقوله صلى الله عليه وسلم انما الاعمال بالنيات انتهى (وأقول) هذا النظر منه فى غاية الضعف والفساد لظهور ان الزام الحنفية لا يتوقف على أن يكون عندهم فى المسئلة قياس فان المقصود رد فرقهم بينهما ببيان تساويهما فى المعنى المانع من ذلك الفرق ومن المعلوم ان هذا لا التفات له الى أن يكون عندهم قياس فى المسئلة ولا ارتباط له بوجه ولظهور ان الزام الشافعى لهم لا يتوقف على كونه قائلا بالقياس فى أصل اثبات وجوب النية لما ذكر من كون المقصود رد الفرق ببيان التساوى فى المعنى وهذا شائع مع الاستغناء عن القياس فى أصل ثبوت ذلك الحكم كما صرح بذلك استثناء الائمة ذكر ذلك على قصد الالزام كما رأيت فظهر فساد قوله بل وجوب النية فيهما انما ثبت الخ لان ذلك انما يرد لو قصد بالقياس هنا أصل اثبات الوجوب وليس كذلك وانما المقصود الالزام كما تقرر (قوله وجوزه الامام عند دليل آخر) قال الكورانى هذا مما لا وجه له الا ان يكون القياس استظهارا وايضاحا لانه محال ان يعلم شئ بدليلين الا على ما بيناه وذلك لا يخالف أحد فيه واستنادهم فى ذلك على تأخر معجزاته على ثبوت نبوته ليس بشئ اذ المعجزات المتأخرة ليست مثبتة للنبوة بل هى اما لمعاند لم يقنع بنوع منها أو لطالب مسترشد لم يسبق له رؤية معجزة أو اظهار الكرامته بتكاثر معجزاته ولهذا ترى من كان منهم أعظم شأنا كان أكثر معجزة وأنور برهانا ولو كان الدليل الاخير مثبتا كان المفضول منهم أحرى بتلك المعجزات انتهى (وأقول) لا يخفى على عاقل انه اذا تعددت الادلة على مدلول واحد كان كل واحد منها بحيث يصلح للاستقلال باثبات المدلول لكنه اذا تقدم ثبوته بغيره منها كان هو مؤكدا

ثم ان ذكر ذلك الزاما للخصم جاز كما قال الشافعى للحنفية طهارتان أنى تفترقان لتساوى الاصل والفرع فى المعنى (وجوزه) اى جوز تقدمه (الامام) الرازى (عند دليل آخر) يستند اليه حالة التقدم دفعا للمحذور المذكور وبناء على جواز دليلين أو أدلة على مدلول واحد وان تأخر بعضها عن بعض كمعجزات النبى صلى الله عليه وسلم المتأخرة عن المعجزة المقارنة لابتداء الدعوة (ولا يشترط) فى الفرع (ثبوت حكمه

بالنص جملة خلافا لقوم) فى قولهم يشترط ذلك ويطلب بالقياس تفصيله قالوا فلولا العلم بورود ميراث الجد جملة لما جاز القياس فى توريثه مع الاخوة ورد اشتراطهم ذلك بان العلماء من الصحابة وغيرهم قاسوا أنت على حرام على الطلاق والظهار والايلاء بحسب اختلافهم فيه ولم يوجد فيه نص لاجملة ولاتفصيلا (ولا) يشترط فى الفرع (انتفاء نص أواجماع يوافقه) فى حكمه أى لايشترط انتفاء واحد منهما بل يجوز القياس مع موافقتهما أوأحدهما له (خلافا للغزالى والآمدى) فى اشتراطهما انتفاءهما مع تجويزهما دليلين على مدلول واحد نظرا الى ان الحاجة الى القياس انما تدعو عند فقد النص والاجماع وان لم تتسع مسئلته بعد بخلاف قول ابن عبدان السابق واجيب بان أدلة القياس مطلقة عن اشتراط ذلك نعم فى نفى المصنف اشتراط انتفاء النص مخالفة لقوله أولا ولا يكون منصوصا (الرابع) من أركان القياس (العلة)

لذلك الثبوت ومقو ياله حتى اذا كان الحاصل من الاول الظن كان الثانى مقو يالذلك الظن أواليقين كان الثانى موجبالزيادته على ماهو الحق من قبول اليقين للزيادة وحينئذ فالقياس مع تقدم ثبوت حكم الفرع بدليل آخر عليه يفيد زيادة الظن وقوته ويفيد العلم أيضا كما تقدم لاأصل ثبوت حكم الفرع ومحل ذلك هو محل خلاف كما بيناه فيما سبق بما يعلم منه بطلان قوله وذلك لايخالف أحد فيه والتنظير بالمعجزات فى غاية الوضوح وذلك لان كلا منها يفيد أصل التصديق ان تقدم على غيره منها فان تأخر أفاد أصله أيضا لمن لم يطلع على الاول وزيادته لمن اطلع فاذا جاز ذلك فى المعجزات التى هى دلائل النبوة ووضعها التصديق مدعى النبوة فليجز مثله فى الادلة التى وضعها لاثبات مدلولها فيفيد المتقدم منها أصل ادراك المطلوب والمتأخر تقوية ذلك الادراك لمن وقف على الاول وأصله لمن لم يقف عليه فقوله واستنادهم فى ذلك على تأخر معجزاته عن ثبوت نبوته ليس بشئ الخ هو الذى ليس بشئ ثم هنا بحث من وجه آخر وهو ان صنيع المصنف صريح فى مخالفة الامام فيما قاله بالشرط الذى ذكره حيث قابل بكلام الامام ماذكره وحينئذ يشكل الحال لانه ان أراد انه حال تقدمه يثبت بالدليل الآخر دون القياس فهذا ليس محل نزاع كما هو ظاهر فلا وجه لمقابلة ماذكره بكلام الامام وان أراد انه يثبت بالقياس المتأخر فالمحذور بحاله اللهم الا أن يكون المراد الاول ويجعل المقصود من نقل كلام الامام الاشارة الى تقييد المسئلة وان أباه ظاهر الصنيع (قوله ولا انتفاء نص أواجماع يوافقه خلافا للغزالى والآمدى) قال الكورانى فى شرحه مانصه ولايشترط أيضا انتفاء نص اواجماع يوافق القياس خلافا للغزالى والآمدى وقد عرفت انه الصواب اذلو كان القياس مسبوقا بنص أواجماع لم يكن له وجه الا الاستظهار لاتحصيل الحكم وان شئت زيادة التحقيق قلت دلائل الفقه امارات ومعرفات ولاشك ان الامارة تفيد الظن والظن قابل للشدة والضعف فلا مانع من توارد الامارات والعلامات وكذا الدلائل العقلية المفيدة للقطع واليقين ان قلنا ان اليقين قابل للشدة والضعف كما هو المذهب المنصور فى زيادة الايمان أى نفس التصديق نعم لو كانت الدلائل علا مؤثرات فى الايجاد لاستحال الايجاد مرتين ولكن لامؤثر بهذا المعنى سوى الله تعالى وقولهم فى باب القياس علل مؤثرة يريدون بذلك اعتبار الشارع اياها لا التأثير بالمعنى المذكور انتهى (وأقول) الهاء فى قوله وقد عرفت انه الصواب ان عادت لما قاله الغزالى والآمدى كما هو الموافق لاستدلاله بقوله اذلو كان الى آخره كما لايخفى ففيه امران الاول ان هذا الاستدلال لاينتج التصويب المذكور اذ يكفى فى صحة القياس الاستظهار المذكور فالصواب الذى لامرية فيه فساد هذا التصويب فان زعم ان ذلك الاستظهار ليس محل خلاف قلنا قد تبين بطلان هذا الزعم فيما قدمناه والثانى ان زيادة التحقيق التى أفادها منافية لما قاله الغزالى والآمدى كما لايخفى فكيف تكون زيادة تحقيق له وان عادت لما قاله المصنف ففيه انه لايناسبه استدلاله المذكور بقوله اذلو كان الى آخره كما هو ظاهر فليتأمل (قوله نعم فى نفى المصنف اشتراط انتفاء النص مخالفة لقوله أولا الخ) أقول فيه أمران الاول ان الاوجه عندى فى دفع المخالفة تفريع هذا على خلاف مااعتمده المصنف فيما سبق وهو جواز دليلين فيكون هذا استثناء مما تقدم

على

على هذا القول وحاصله انه لما حكى فيما سبق عن غيره اجازة القياس مع النص بناء على جواز دليلين أشار هنا الى أن المجوزين للدليلين منهم من استثنى مالو كان المدلول حكما شرعيا والى ذلك قد يشير قول الشارح مع تجويزهما دليلين على مدلول واحد الى آخره الا أن هذا يقتضى ان المصنف يمنع دليلين على مدلول واحد فى غير الاحكام الشرعية وهو مشكل معنى والاحسن أن يجاب بان هذا اشارة الى ان من المجوزين للدليلين من استثنى مالو كان أحدهما القياس سواء كان شرعيا أولا لانه انما يرتكب عند الحاجة ولا حاجة اليه مع وجود غيره فليتأمل * وثانيهما قال شيخنا الشهاب اعلم ان كلامه أعنى المتن مع مخالفته لما مر كما قاله الشارح ينبغى ان يستثنى من عمومه ما اذا كان دليل الاصل شاملا لحكم الفرع فقد مر أنه لا يصح القياس حينئذ بلا خلاف انتهى (قوله وفى معناها) أى مفهوم لفظة العلة وقوله أئمة الشرع أى أهل الفروع تخرج الحكماء وأهل الكلام (قوله والمفيد له هو العلة) قال شيخنا العلامة فيه نظر اذ العلة لا تفيد العلم بالحكم لا فى ذاته ولا بقيد كون محله أصلا يقاس عليه والا لزم انها تفيده مع عدم النص وهو ظاهر الانتفاء انتهى (وأقول) يمكن أن يجاب عنه بان المراد بأنها تفيده بقيد كون محله أصلا يقاس عليه انها تفيده من حيث ان محله أصل يقاس عليه وان كان خلاف ظاهر العبارة ولا اشكال على هذا الوجه وذلك لان من عرف ان علة الربا فى البر الطعم عرف انه يلحق به فى ذلك غيره من المطعومات وبأن المراد انه اذا لوحظ النص عرف الحكم ثم اذا لوحظت العلة حصل التفات جديد للحكم ومعرفة كون محله أصلا يقاس عليه فمجموع ذلك الالتفات الجديد للحكم ومعرفة كون محله أصلا يقاس عليه مستفاد من العلة فافادتها لذلك المجموع على هذا الوجه هو مرادهم بقولهم انها تفيد حكم الاصل بقيد كون محله أصلا يقاس عليه ثم رأيت بسطا للمصنف فى شرح المختصر فى ان العلة بمجردها تفيد حكم الاصل من جملته ما نصه فاذا عرف الناظر مثلا ان الاسكار علة التحريم فهو حيث وجده قضى بالتحريم غاية ما فى الباب ان العالم يعرف تحريم الخمر من غير الاسكار لاطلاعه على النص ولكن هذا لا يوجب ان لا يكون الاسكار معرفا فقد يعرف بعض العوام علية الاسكار للتحريم ولا يدرى هل الخمر هو المنصوص أو النبيذ أو غيرهما من المسكرات فاذا وجد الخمر قضى فيه بالتحريم مستندا الى وجدان العلة مستفيدا ذلك منها فقد وضح بهذا ان العلة قد تعرف حكم الاصل بمجردها وقد تجتمع أيضا فى التعريف هى والنص على رأى من يجوز اجتماع معرفين انتهى وفيه تصريح بان معرفة العلة تفيد معرفة ثبوت الحكم فى أى جزئى من جزئيات المحل علم وجودها فيه لكن لم يظهر منه انها تفيد ثبوت الحكم فى ذلك المحل بقيد كونه أصلا يقاس عليه والظاهر ان معرفة ذلك لا تتأتى بدون معرفة ان ذلك المحل هو المنصوص اذ ما لم يعرف انه المنصوص فكيف يعرف اصالته المتوقفة على كونه المنصوص وفى الحواشى للمولى التفتازانى اعتراضا على كلام ذكره العضد ما نصه وفيه بحث لان كون الوصف معرفا للحكم ليس معناه انه لا يثبت الحكم الا به كيف وهو حكم شرعى لابد له من دليل شرعى نص أو اجماع بل معناه ان الحكم يثبت بدليله فيكون الوصف امارة بها يعرف ان الحكم الثابت حاصل فى هذه المادة مثلا اذا ثبت بالنص حرمة الخمر وعلل بكونه مائعا أحمر يقذف بالزبد كان ذلك أمارة على ثبوت الحرمة فى كل ما وجد فيه الوصف من افراد الخمر قال والحاصل

وفى معناها حيثما اطلقت على شئ فى كلام أئمة الشرع أقوال ينبنى عليها مسائل تأتى (قال أهل الحق) هى (المعرف) للحكم فمعنى كون الاسكار علة انه معرف أى علامة على حرمة المسكر كالخمر والنبيذ (وحكم الاصل) على هذا (ثابت بها لا بالنص خلافا للحنفية) فى قولهم بالنص لانه المفيد للحكم قلنا لم يفده بقيد كون محله أصلا يقاس عليه والكلام فى ذلك والمفيد له هو العلة اذ هى منشأ التعدية

ان العلة تتوقف على العلم بشرعية الحكم بدليله والمتوقف على العلة هو معرفة ثبوت الحكم في المواد الجزئية انتهى وفيه تصريح بان الحكم في نفسه لا يفيده الا النص وقد يخلص من ذلك كله كون الخلاف بين الشافعية والحنفية لفظيا ويمكن حمل كلام المتن عليه بأن يراد ان حكم الاصل باعتبار كون محله أصلا يقاس عليه ثابت بها أي مع النص لا بالنص أي وحده فليتامل (قوله المحققة للقياس) قال شيخنا الشهاب لك ان تقول التعدية من نتائج القياس وثمراته وليست محققة له أي مثبتة وموجدة لان هذا شأن أركان الشئ وليست التعدية منها انتهى (وأقول) المراد بالتعدية الحمل المذكور في تعريف القياس بالمعنى السابق فيه وهذا بلا شبهة محقق للقياس وليس من نتائجه ثم رأيت شيخنا العلامة فسر التعدية بالحمل المذكور والله أعلم (قوله وهو قول المعتزلة) حاصل مذهبهم ان كلا من حسن الشئ وقبحه لذاته وان الحكم تابع لحسنه أو قبحه الذاتي فيكون الوصف المعلل به مؤثرا لذاته لانه يستلزم الحكم باعتبار الوصف الذاتي له من حسنه أو قبحه (قوله وقال الغزالي باذن الله) ينبغي ان حاصله انه تعالى جعل تعلق الحكم تابعا لتحقق الوصف فاينما تحقق الوصف أثر تعلق الحكم أي حصله بمعنى انه يتبعه في الحصول كما يتبع الموت حز الرقبة والنقد وكما يتبع الانكسار الكسر وهذا بخلاف قول الجمهور فانه لا تحصيل عليه أصلا وانما الوصف مجرد امارة يعلم بها ان الحكم قد تعلق من غير ان يؤثر تعلقه (قوله وقال الآمدي هي الباعث عليه وقال انه مراد الشافعية الى آخر كلام الشرح) فيه كلامان أحدهما قال شيخنا العلامة في قوله لان الرب تعالى لا يبعثه شئ مانصه قد قال ابن الحاجب في شروط العلة ومنها أن تكون بمعنى الباعث أي مشتملة على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم يقينا أو ظنا واذا كان هذا هو المراد بالباعث عندهم لم يلزم التشنيع المذكور انتهى (وأقول) هذا بمجرده لا يفيد دفع التشنيع المذكور لبقاء المحذور ومع ذلك كما بينه المصنف في شرح المختصر حيث قال وأما تفسير العلة بالباعث فشئ قاله الآمدي وحاد به عن مسلك أئمتنا أجمعين وهو عندنا من أردا المذاهب لافضائه الى تعليل أفعال الرب تعالى بالاغراض فلو عرف قائله غائلته لابعد عنه فانه شر من مذاهب القدرية فان الرب تعالى لا يبعثه شئ على شئ (فان قلت) ليس الباعث بهذا التفسير بل المشتمل على حكمة مقصودة للشارع من شرع الحكم (قلت) قولك مقصودة للشارع من شرع الحكم معناه انه لاجلها شرعه وهذا هو الباعث والداعي وحاصله انك تقول ان الرب جل جلاله حرم الخمر مثلا لاجل الاسكار وذلك هو الفعل لغرض الذي تنزه البارى جل جلاله عنه لان من فعل فعلا لغرض لابد وأن يكون حصول ذلك الغرض بالنسبة اليه أولى من عدم حصوله والا لم يكن غرضا واذا كان أولى اكتسب به فاعله صفة مدح ويكون حصول تلك الاولوية لله تعالى متوقفة على الغير فتكون ممكنة غير واجبة فيكون كماله تعالى ممكنا غير واجب (لا يقال) حصول ذلك الغرض ولا حصوله مستويان بالنسبة الى الله تعالى ولكن متفاوتان بالنسبة الى العبيد ففعله تعالى لا لغرضه بل لغرضهم (لانا نقول) فعله لذلك الفعل لتحصيل غرضهم ان كان أولى من لا فعله جاء حديث الاستكمال وان لم يكن فتحصيل ذلك الغرض ان كان لتحصيل غرض آخر لهم كان الكلام فيه كالكلام في الاول ولزم التسلسل وهو ممتنع وان لم يكن لغرض آخر لهم مع انه ليس له فيه أولوية استحال أن يكون غرضا لما تقدم انتهى بمعناه

المحققة للقياس (وقيل العلة (المؤثر بذاته) في الحكم بناء على انه يتبع المصلحة أو المفسدة وهو قول المعتزلة (وقال الغزالي) هي المؤثر فيه (باذن الله) أي بجعله لا بالذات (وقال الآمدي) هي (الباعث) عليه وقال انه مراد الشافعية في قولهم حكم الاصل ثابت بها أي انها باعثة عليه وان مراد الحنفية ان النص معرف له وان كلا لا يخالف الآخر في مراده وتبعه ابن الحاجب في ذلك قال المصنف ونحن معاشر الشافعية انما نفسر العلة بالمعرف ولا نفسرها بالباعث أبدا ونشدد النكير على من يفسرها بذلك لان الرب تعالى لا يبعثه شئ على شئ ومن عبر من الفقهاء عنها بالباعث أراد انها باعثة للمكلف على الامتثال نبه عليه أبي رحمه الله تعالى وسيأتي بيانه

في البعض ثم لما ردّ في المحصول التفسير بالباعث أجاب عنه الاصفهاني في شرحه مشيرا الى وجه الرد حيث قال وأما التفسير بالداعي فنقول لاشك ان الامر في الشاهد كما ذكره وهو ان الواحد منا انما يفعل فعلا لمصلحة ترجع اليه وذلك هو الغرض وهو مستكمل بالغير ناقص بذاته وأما بالنسبة الى الله تعالى فلا قوله حصول المصلحة للغير لو لم يكن أولى له من لا حصوله لما فعله قلنا لا نسلم بل جاز ان يفعله مع استواء الحصول واللاحصول للغير بالنسبة اليه ومع ذلك يفعله لكونه جوادا لذاته مريدا للخير الممكن لذاته فيفعله مع تساوي الطرفين بالنسبة اليه لم قلتم انه ليس كذلك والحاصل ان من فعل فعلا لمصلحة ترجع اليه لا يسمى جوادا مطلقا بل هو معتاض وأما من فعل فعلا لا يرجع الى الغير منه مصلحة ولا يرجع اليه منه مصلحة فهو الجواد المطلق لذاته فالداعي بالنسبة الى الله ليس على وزان داعية العبد فليفهم ذلك واذا تقرر ذلك جاز تعليل فعله بالداعي على الوجه الذي لخصناه انتهى وهذا يؤخذ منه الجواب عما أورده المصنف وان لم يخل عن تكلف بان يقال ليس معنى قوله مقصودة للشارع من شرع الحكم انه لاجلها شرعه بحيث يكون باعثا وغرضا ويلزم المحذور بل انها ترتبت على شرعه مع ارادة الشارع ترتبها عليه بان شرع الحكم مريدا ترتب تلك الحكمة عليه بمجرد مصلحة الغير من غير أن يكون غرضا له منه ولا أن يكون حصولها أولى بالنسبة اليه من لا حصولها ولهذا قال السيد الشريف اذا ترتب على فعل أثر من حيث انه ثمرته يسمى فائدة ومن حيث انه طرف الفعل يسمى غاية ثم ان كان سببا لاقدام الفاعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا وان لم يكن فغاية فقط وأفعال الله تعالى يترتب عليها حكم وفوائد لا تعد فذهبت الاشاعرة والحكماء الى انها غايات ومنافع راجعة الى الخلق لا غرض وعلة لفعله لوجهين الاول ان الفاعل لغرض لابد أن يكون الغرض أولى بالقياس اليه من عدمه والا لم يكن غرضا فالفاعل مستفيد لتلك الاولوية ومستكمل بالغير ولا يكفي رجوع المنفعة الى الخلق فقط لان الاحسان اليهم وعدمه ان تساويا بالنسبة اليه تعالى لا يصح الاحسان أن يكون غرضا وان كان أولى به لزم الاستكمال الثاني ان الغرض لما كان سببا لاقدام الفاعل فكان الفاعل ناقصا في فاعليته مستفيدا من غيره ولا مجال للنقصان بالنسبة اليه بل كماله في ذاته وصفاته يقتضي الكمال في فاعليته وأفعاله وكمالية أفعاله يقتضي مصالح ترجع الى العباد فلا شئ خال عن الحكمة والمصلحة ولا سبيل للنقصان والاستكمال اليه تعالى وهو المذهب الصحيح والحق الصريح الذي لا يشوبه شبهة ولا يحوم حوله ريبة والآيات والاحاديث محمولة على الغايات ومن قال بظاهرها فقد غفل عما تشهد به الانظار الصحيحة والافكار الدقيقة أو أراد اظهار ما يناسب افهام العامة على مقتضى كلم الناس على قدر عقولهم انتهى وبالجملة فلابد على هذا من التجوز في الباعث واخراجه من حقيقة الباعثية ● الكلام الثاني قال الكوراني ولم يرتض والد المصنف ذلك أي ما قاله الآمدي عن الشافعية ونقل عنه أشد الانكار وقال لا باعث لله على فعل اذ افعاله لا تعلل وما وقع في عبارة الفقهاء من انها علة باعثة معناه انها باعثة للمكلف على الامتثال وهذا الكلام لا وجه له من وجوه الاول ان الاشاعرة وان لم يقولوا بان فعله معلل بالغرض لكنهم مطبقون على ان أفعاله مشتملة على حكم ومصالح لعباده لا تحصى الثاني ان قوله المراد بالباعث باعث المكلف على الامتثال كلام مخترع لم يسبقه أحد اليه وكيف ينطبق قول الغزالي لا ننفي

بالعلل الاباعث الشارع على ماذكره الثالث ان الحق فى مسئلة تعليل فعله تعالى بالغرض عند الاشعرى هو عدم وجوب تعليل كل فعل منه لاسلبه عن جميع أفعاله ولذلك تشرع الحدود والكفارات وبهذا يندفع الاشكال عن نصوص كثيرة نحو قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل انما نملى لهم ليزدادوا اثما وما يقال لو كان فعله لغرض لزم الاستكمال باطل لان الغرض عائد على العباد لا اليه فلا استكمال وسيأتى فى كلام المصنف مايدل على اعترافه به معنى وان لم يقل به صريحا انتهى (وأقول) أما الامر الاول فيرد عليه أنه غير ملاق لما نحن فيه لان الكلام فى اعتبار الباعثية فى معنى العلة ولزوم المحذور عليها ظاهر على ما تقرر فلذا توجه عليه اعتراض المصنف ووالده وأما اشتمال أفعاله تعالى على حكم ومصالح فهذا شئ آخر غير معنى الباعثية لم يتعرض له المصنف ولا والده ولا مخالفة لهما فيه كما هو ظاهر وأما الامر الثانى فمجرد انه لم يسبقه أحد اليه لا يقدح فيه ولو صح القدح بمجرد هذا لزم صحة القدح فى كل كلام صدر عمن لم يسبقه أحد اليه وهو باطل قطعا وأما عدم انطباقه على قول الغزالى المذكور فهو غير مؤثر لان والد المصنف لم يرد بالفقهاء الا متقدميهم أو أكثرهم كما هو الغالب من اطلاقات الفقهاء الا ان الكورانى لا أنس له بتلك الاصطلاحات وأما الامر الثالث فان أراد بالغرض فيما زعم انه الحق ما هو حقيقة الغرض وهو ما يلزمه المحذور السابق كما هو المتبادر من الغرض فهو خلاف الحق بلا شبهة كما علم بالامزيد عليه مما تقدم عن السيد وتعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا واستدلاله حينئذ بقوله ولذلك تشرع الحدود والكفارات استدلال باطل كما لا يخفى على عاقل اذ لا يلزم من مشروعيتها للزجر أو الجبر تحقق الباعث والغرض بل لا يجوز الحمل على ذلك كما تقدم عن السيد وما توهمه من ثبوت الغرض هنالك فهو توهم باطل وانما الثابت هنالك حكم وفوائد وليست باغراض وكذا يقال فى النصوص الكثيرة التى ذكرها ولهذا قال شيخ الاسلام فان قلت قد نقل عن الفقهاء انهم قائلون بأن أفعاله تعالى تابعة للحكم والمصالح تفضلا لا وجوبا كما تقوله المعتزلة قلت مرادهم كما يشير اليه كلام المصنف فيما يأتى انها مشتملة على حكم ومصالح مقصودة للشارع من شرع الحكم تعود تلك الحكم والمصالح علينا الا أنها باعثة لها فى الوجود حتى تكون علة غائية باعثة له تعالى كما يقوله المعتزلة وما ورد مما يخالف ذلك كقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل وقوله انما نملى لهم ليزدادوا اثما محمول على ما ذكرناه من اشتمال الافعال على المصالح التى تعود علينا دون الغرض والعلة الغائية وعلى ذلك يحمل كلام الآمدى السابق انتهى وأما قوله وسيأتى فى كلام المصنف الى آخره ففيه ان كلام المصنف المشار اليه محمول على الحكم والمصالح دون الغرض والعلة الغائية كما سمعته آنفا وان لم يرد به ما هو حقيقة الغرض المذكور بل أراد به الحكم والمصالح العائدة الى العباد كما هو مقتضى قوله لان الغرض عائد على العباد لا اليه فيرد عليه أمران * الاول انا لا نسلم ان الغرض بهذا المعنى يخص بعض الافعال بل هو بهذا المعنى ثابت لسائر أفعاله تعالى غاية الامر انه قد يخفى ذلك فى بعض الافعال فلا نسلم ما ادعاه من تخصيصه بالبعض حيث قال هو عدم وجوب تعليل كل فعل لا سلبه عن جميع أفعاله وان وافقه ما نقله الكمال عن قواعد الشيخ عز الدين من انه يجوز أن تجرد

التعبدات عن جلب المصالح ودرء المفاسد ثم يقع الثواب بناء على الطاعة والاذعان من غير جلب مصلحة غير مصلحة الثواب ولا دفع مفسدة غير مفسدة العصيان انتهى لانه ممنوع بل ومخالف لما سياتى عنه نفسه فى الكلام على قول المصنف ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته حيث قال لان التعبدى ليس الذى لا حكمة فيه بل ما لم يطلع على حكمته انتهى * والثانى أنه مع ارادة الحكم والمصالح به يوهم المحال فلا ينبغى التعبير به ولهذا قال الشيخ تقى الدين المقترح من فسر العلة بالباعث للشارع على الحكم او الحاملة أو الداعية ان أراد به اثبات غرض حادث له فهو محال قررنا بطلانه فى علم التوحيد وان أراد أنه يعقبها حصول الصلاح فى العادة فسميت باعثة تجوزا فهذا لا يجوز اطلاقه على البارى لما فيه من ايهام المحال الا أن يتحقق اذن من الشارع فى اطلاقه ولا سبيل اليه انتهى واذا علمت جميع ما تقرر علمت ان جميع ما أبداه من الوجوه من قباح الوجوه والله الموفق (قوله وقد تكون دافعة الى آخره) قال الكورانى وهذا كلام لا مساس له بالمقام انما أورده زيادة فى الافادة والا فالقياس ليس مثمر وطا بشئ منها انتهى وقال شيخنا العلامة اعلم أن العلة الدافعة أو الرافعة للحكم مانع للحكم لا علة له اذ يصدق على الوصف الدافع أو الرافع انه وصف وجودى معرف نقيض الحكم فجعله علة ان كان بالنسبة الى الحكم المدفوع أو المرفوع لم يصح وان كان بالنسبة الى حكم آخر فلا وجه لتسميته علة فى هذا المقام كما لا يخفى اذ المناسب له اعتباره مانعا لا علة فليتأمل انتهى (وأقول) اما ما قاله الكورانى فما زعمه من نفى مساس هذا الكلام بالمقام غير صحيح لان حاصل ما ذكره المصنف افادة أمرين يتعلقان بالعلة (الاول) ان الوصف مع كونه علة لحكم قد يكون دافعا أو رافعا لحكم آخر أو دافعا ورافعا له وهذا الامر هو صريح قوله قد تكون دافعة الى آخره (والثانى) ان الوصف قد يكون علة فى ثبوت الحكم ابتداء لا انتهاء وهى الدافعة وقد يكون علة فى ثبوته انتهاء لا ابتداء وهى الرافعة وقد يكون علة للامرين ويتضح ذلك بامثلة الشارح فان العدة فى المثال الاول علة فى ثبوت حرمة النكاح ابتداء بمعنى ان عدة الزوج علة لحرمة نكاح غيره وليست علة فى ذلك انتهاء بمعنى ان المزوجة اذا وطئت بشبهة لا ينقطع نكاحها والطلاق فى المثال الثانى علة لحرمة الاستمتاع انتهاء بمعنى انه اذا طلق زوجته حرم استمتاعه بها وليست علة لحرمته ابتداء بمعنى انه لا يمتنع استمتاعه بها اذا تزوجها بعد الطلاق والرضاع فى المثال الثالث علة لحرمة النكاح ابتداء بمعنى انه يحرم عليه تزوج من بينه وبينها رضاع وانتهاء بمعنى انه اذا طرأ رضاع بينه وبين زوجته انقطع نكاحها وهذا الامر مفهوم من كونها دافعة لا رافعة أو بالعكس أو دافعة رافعة وذلك لانه يفهم من كونها دافعة لا رافعة انها علة لنقيض المدفوع فى الابتداء لا فى الدوام فالعدة فى المثال دافعة لحل النكاح من غير الزوج ولا ترفع حله من الزوج بأن يكون عن شبهة فهى علة لحرمة النكاح ابتداء فلا يجوز ابتداء نكاح المعتدة لا دواما فلا يقطع النكاح الموجود عندها بان طرأت على الزوجية بشبهة وعلى هذا القياس فى باقى الامثلة ولو سكت المصنف عن افادة الامر الاول لم يفهم انقسامها الى تلك الاقسام بل ربما ظن أو توهم انها أبدا دافعة أو أبدا رافعة أو أبدا دافعة رافعة أو انها لا تكون مانعا مطلقا ولو سكت عن افادة الامر الثانى ظن أو توهم ان ما يكون علة لشئ يكون علة له ابتداء ودواما مطلقا أو ابتداء لا دواما أو بالعكس مطلقا فغ

(وقد تكون) العلة (دافعة) للحكم (أو رافعة) له (أو فاعلة الامرين) أى الدفع والرفع مثال الاول العدة فانها تدفع حل النكاح من غير الزوج ولا ترفعه كما لو كانت عن شبهة ومثال الثانى الطلاق فانه يرفع حل الاستمتاع ولا يدفعه لجواز النكاح بعده ومثال الثالث الرضاع فانه يدفع حل النكاح ويرفعه اذا طرأ عليه

(و) تكون العلة (وصفا حقيقيا) وهو ما يتعقل في نفسه من غير توقف على عرف أو غيره (ظاهرا منضبطا) كالطعم في باب الربا (أو) وصفا (عرفيا مطردا) لا يختلف باختلاف الاوقات ٣٨ كالشرف والخسة في الكفاءة (وكذا) تكون (في الاصح) وصفا (لغويا) كتعليل حرمة النبيذ بانه يسمى خمرا كالمتخذ من ماء العنب بناء على ثبوت اللغة بالقياس ومقابل الاصح يقول لا يعلل الحكم الشرعي بالامر اللغوي (أو حكما شرعيا) سواء أكان المعلول حكما شرعيا أيضا كتعليل جواز رهن المشاع بجواز بيعه أم كان أمرا حقيقيا كتعليل حياة الشعر بحرمته بالطلاق وحله بالنكاح كاليد وقيل لا تكون حكما لان شان الحكم أن يكون معلولا لا علة ورد بان العلة بمعنى المعرف ولا يمتنع أن يعرف حكم حكما أو غيره (وثالثها) تكون حكما شرعيا (ان كان المعلول حقيقيا) هذا مقتضى سياق المصنف وفيه سهو وصوابه أن يزاد لفظة لا بعد قوله وثالثها وذلك ان في تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي خلافا وعلى الجواز الراجح هل يجوز تعليل الامر الحقيقي بالحكم الشرعي قال في المحصول الحق الجواز فقابله المانع من ذلك مع تجويزه تعليل الحكم الشرعي بالحكم الشرعي هو التفصيل في المسئلة (أو) وصفا (مركبا) وقيل لا لان التعليل بالمركب يؤدي الى محال فانه بانتفاء جزء منه تنتفي عليته فبانتفاء آخر يلزم تحصيل الحاصل لان انتفاء الجزء علة لعدم العلية قلنا لا نسلم أنه علة له وانما هو انتفاء شرط فان كل جزء شرط للعلية

افادة كلام المصنف ذينك الامرين المتعلقين بالعلة ودفع تلك التوهمات عنهامع ما يتضمنانه من الزيادة في شرحها وايضاح حالها الا يزعم انه لا مساس له بالمقام الا من أهمل التأمل وأما استدلاله بقوله والا فالقياس الخ فهو استدلال في غاية الفساد لظهور ان عدم مشروطية القياس بذلك لا تدل على عدم المناسبة لوضوح ان المناسبة أعم من المشروطية ونفي الاخص لا يدل على نفي الاعم لان نفي الاخص أعم من نفي الاعم والاعم لا يدل على الاخص فقد توجد المناسبة مع انتفاء المشروطية كما لا يخفى وأما ما قاله شيخنا الجواب باختيار الشق الثاني من ترديده قوله فلا وجه له لتسميته الخ فلما قد تبين مما قررناه ان وجهها في غاية الحسن وبالله المستعان (قوله وصفا حقيقيا) هو خبر ثان لتكون في قوله وقد تكون دافعة الخ (قوله من غير توقف على عرف أو غيره) هو بيان للتعقل في نفسه وقوله أو غيره قال شيخ الاسلام اى من لغة أو شرع انتهى ويؤيده مقابلة الحقيقي هنا بالعرفي واللغوي والشرعي وحينئذ يندرج فيه الاضافيات كالابوة والبنوة لعدم توقفها على واحد من الثلاثة وان توقفت على غيرها فليتأمل (قوله ظاهرا منضبطا) قد يستشكل اعتبارهما في الوصف الحقيقي دون ما بعده اذ لا يتجه الا اعتبارهما فيما بعده أيضا اللهم الا ان يكونا من لازم ما بعده فلا يحتاج لاعتبارهما على ان الاطراد في العرفي قد يغني عن الانضباط فليتأمل (قوله لا يختلف باختلاف الاوقات) قال في المحصول والا أي والا يكن ذلك بان اختلف باختلاف الاوقات لجاز ان يكون ذلك العرف في زمن الرسول صلى الله عليه وسلم دون غيره من الازمنة فلا يعلل به انتهى وقضيته ان المراد بكونه لا يختلف باختلاف الاوقات ان يكون موجودا في كل الاوقات احترازا عما يوجد في بعض الاوقات دون بعض لكن قد يشكل عليه تمثيل الشارح بالشرف والخسة اذ قد يعد الشئ شرفا أو خسة في وقت دون آخر وعند قوم دون قوم وقد يجاب بانه لو سلم ذلك فليس في كل شرف وخسة فلا اشكال (قوله وكذا تكون في الاصح) قال شيخنا الشهاب أي تجعل كذا نصب صفة لمصدر مقدر أي يكون في الاصح وصفا لغويا كونا كذا أي مثل هذا الكون السابق انتهى (وأقول) انما يظهر هذا ان جوزنا نصب الفعل الناقص لمصدره كما قال به جماعة بخلاف ما اذا منعناه كما هو الاصح فينبغي تعلق هذا الجار والمجرور بالفعل (قوله أو وصفا مركبا) هذا اشارة الى تقسيم ثان للعلة فحاصل ما قبله تقسيمها الى ما يكون وصفا حقيقيا ووصفا عرفيا ووصفا شرعيا ووصفا لغويا وحاصل هذا تقسيمها الى ما يكون بسيطا وما يكون مركبا قال شيخنا العلامة لو قدر أمرا بدل وصفا لكان أشمل للعلة اذا كانت حكما شرعيا مركبا كما في تعليل حياة الشعر بحرمته وحله بالطلاق والنكاح كما مر انتهى (وأقول) أما أولا فالحامل على تقدير الوصف كونه مقتضى سياق المصنف كما لا يخفى وأما ثانيا فالحكم الشرعي من افراد الوصف لانه لا معنى له هنا الا المعنى القائم بالغير والحكم الشرعي كذلك لانه الخطاب أي الكلام النفسي المخصوص (قوله قلنا لا نسلم انه علة له وانما هو انتفاء شرط) أقول يعني ان انتفاء الجزء ليس من قبيل علة عدم العلية حتى يلزم بتكرر الانتفاء تحصيل الحاصل الذي هو عدم العلية وهو محال بل من قبيل عدم الشرط فعدم العلية لانتفاء شرط وجودها الا لوجود علة أعني علة عدمها فلا يلزم تحصيل الحاصل لانه اذا كان عدم الشئ لانه لم يوجد شرط وجوده لا يلزم من عدمه ذلك بخلاف ما اذا كان لوجود علته فانه يلزم

ذلك

ذلك اذا تكررت علته هذا هو الذى يظهر خلافا لما فى حاشية شيخ الاسلام من انه ليس حاصل
جواب الشارح منع تحصيل الحاصل لانه حينئذ لا يندفع دليل الخصم فراجعه وتأمله (قوله
ولو سلم أنه علة فحيث لم يسبقه غيره) أقول فيه امران * الاول ان الذى يظهر ان حاصل ذلك انه
لو سلم ان انتفاء الجزء علة كان عليته مشروطا بعدم انتفاء غيره فلا يلزم تحصيل الحاصل اذا تكرر
الانتفاء اذ انتفاء الجزء الثانى لم يوجد شرط عليته وهو عدم انتفاء غيره لتحقق انتفاء غيره وهو
الجزء الاول فلا يترتب على انتفائه انتفاء علية العلة حتى يلزم تحصيل الحاصل وهو انتفاء العلية
الحاصل بانتفاء الجزء الاول وان هذا الحاصل خلاف ما سلكه العضد كابن الحاجب فانهما جعلا
حاصل اعتراض الخصم انه يلزم تخلف المعلول عن علته لان انتفاء الجزء الثانى لا يجوز ان يترتب
عليه العدم لئلا يلزم تحصيل الحاصل فقد وجد التخلف ثم أجابا بمنع ان انتفاء الجزء علة بل انتفاء
شرط فلا يلزم التخلف والشارح جعل المحذور عند الخصم نفس لزوم تحصيل الحاصل ثم دفعه
بما ذكره على ما قررناه فراجع وتأمل * الثانى قال شيخنا الشهاب هذا الجواب لا يفيد شيأ فى العلل
العقلية لانها لا تقبل التخصيص انتهى (وأقول) جوابه ان محل قولهم العقليات لا يدخلها
التخصيص اذا كان التخصيص بغير العقل كذا رأيته منقولا عن السيد الشريف (قوله
ويؤل الخلاف حينئذ الى اللفظ) قال شيخنا الشهاب لك ان تشكك فى كونه لفظيا بان من يجعل
الجميع علة يبنى عليه اشتراط المناسبة وعدمه فى جميع تلك الاجزاء كما هو شأن العلة بخلاف من
يجعل العلة وصفا من تلك الاوصاف مع شرطية الباقى فيه فقد لا يجرى خلاف المناسبة فى
تلك الشروط انتهى وأقول فيه نظر (قوله وقد يقال بحجية الاستقراء من قائله) قال شيخنا
العلامة قد يرد بان الاستقراء يدل على عدم وجود الزائد لا على امتناعه الذى هو المدعى انتهى
(وأقول) جوابه ان الاستقراء لا يدل على عدم الامتناع قطعا لكنه يدل عليه ظنا الا ان الظاهر انه
لو جاز مع كثرة التعليلات واتساعها الوقع ولو قليلا فعدم وقوعه رأسا يوجب ظن امتناعه وهذا
المقام مما يكتفى فيه بالظن (قوله وتأنيث العدد) أى الاتيان بصيغة المؤنث أى الصيغة
الموضوعة له وهى المجردة من التاء فلا حاجة الى التكلف الذى أطال به شيخنا الشهاب حيث
قال قوله وتأنيث العدد أى باسقاط التاء الذى هو شأنه مع المعدود المؤنث وفيه ان اسقاط التاء
تذكير للعدد لا تأنيث ويجاب بأنهم لما اعتبروا التجريد من التاء عند ارادة المؤنث كان هذا اللفظ
المجرد مؤنثا فى المعنى انتهى (قوله ومن شروط الالحاق بها اشتمالها) أى من حيث ترتب الحكم
عليها وحاصله اشتمال ترتب الحكم عليها كما أشار اليه الشارح بقوله فان حكمة ترتب وجوب
القصاص على علته الخ فلا يرد ما قد يقال ان القتل العمد الخ الذى هو العلة لا يشتمل على حفظ
النفوس الذى هو الحكمة بل على اتلافها ثم فيه أمور * الاول انه قد يشكل اعتبار ترتب الحكم
عليها بناء على الصحيح عند المصنف انها بمعنى المعرف اذ الشئ لا يترتب على علامته اذ ليست
منشأ لحصوله بل المترتب عليها هو العلم به اللهم الا أن يحمل كلامه على ذلك بأن يراد ترتب الحكم
على العلة من حيث العلم به فليتأمل * والثانى أن ترتب الحكم على علته وان ظهر اشتماله على
الحكمة فى مثال الشارح كما علم من تقريره لا يظهر على الاطلاق الا ترى أن ترتب جواز الترخص
على علته وهو السفر لا يشتمل على الحكمة التى هى التخفيف ودفع المشقة عن المسافر اذ مجرد

ولو سلم انه علة فحيث لم
يسبقه غيره أى انتفاء جزء
آخر كما فى نواقض الوضوء
ومن التعليل بالمركب تعليل
وجوب القصاص بالقتل
العمد العدوان لمكافئ غير
ولد قال المصنف وهو كثير
وما أرى المانع منه مخلصا
الا أن يتعلق بوصف منه
ويجعل الباقى شروطا فيه
ويؤل الخلاف حينئذ الى
اللفظ (وثالثها) يجوز لكن
(لا يزيد على خمس) من
الاجزاء حكاه الشيخ أبو
اسحق الشيرازى كالماوردى
عن بعضهم فى شرح اللمع
وحكاه عن حكايته الامام
فى المحصول بلفظ سبعة
وكأنها تصحفت فى نسخته
كما قال المصنف قال أى
الامام ولا أعرف لهذا
الحصر حجة وقد يقال بحجية
الاستقراء من قائله وتأنيث
العدد عند حذف المعدود
المذكر كما هنا جائز عدل اليه
المصنف عن الاصل اختصارا
(ومن شروط الالحاق بها)
أى بسبب العلة (اشتمالها
على حكمة تبعث) المكلف
(على الامتثال وتصلح شاهدا
لاناطة الحكم) بالعلة
كحفظ النفوس فانه حكمة
ترتب وجوب القصاص على
علته من القتل العمد الى
آخره فان من علم انه اذا قتل
اقتص منه انكف عن القتل وقد يقدم عليه توطينا لنفسه على تلفها

ثبوت جواز الترخص والعلم به لا يحصل به التخفيف ودفع المشقة وانما المشتمل عليها العمل بذلك
الحكم المترتب وتعاطى متعلقه اللهم الا أن يراد باشتمال الترتب عليها ما يشمل اشتمال ترتب
الحكم ولو بمعنى انه قد يجر اليها فان ثبوت جواز الترخص قد يجر الى الترخص المشتمل لرغبة
الانفس فى التخفيف واندفاع المشاق عنها ومن هنا يتضح ان الحكمة هنا تبعث المكلف على
الامتثال فليتامل * والثالث انه ان قيل أى فائدة لهذا الاشتراط فان قول الشارح الآتى
ويؤخذ من ذلك انه لا تخلو علة عن حكمة لكن فى الجملة يدل على ان هذا أمر لازم للعلة فى الجملة
فحيث ثبتت علية شئ صح الالحاق بسببه من غير احتياج الى النظر فى الحكمة (قلت) يمكن ان يقال
تظهر الفائدة فى استنباط العلة فلا بد فى صحة الاستنباط وكون المستنبط علة من أن يشتمل على
الحكمة المذكورة أى التى تبعث وتصلح شاهدا فان كان المستنبط بغير هذه الصفة بأن كانت
الحكمة لا تبعث ولا تصلح لم يصح الاستنباط (فان قلت) هذا ممنوع بل لا يصح لان غاية كون
الحكمة كذلك أن تكون كالعدم فهو كالو لم يطلع على حكمة المنصوصة (قلت) يفرق بان
المنصوصة لا تخلو عن الحكمة المذكورة وان لم تتعين لنا وأما اذا تعينت الحكمة فى المستنبطة
ولم تكن بالصفة فقد علم عدم صلاحية الوصف للعلية وكذا اذا لم تتعين فانه لم يعلم العلية (فان
قلت) لا فائدة لهذا كله لان اختلال حكمة المستنبطة لا تزيد على القطع بانتفاء الحكمة وسيأتى
عن الغزالى جواز التعليل بها واثبات الحكم باعتبارها (قلت) يفرق بان ما جوز فيه الغزالى
ذلك مظنة للحكمة على الوجه المشروط ولا كذلك ما نحن فيه لان الفرض انه لم تظهر الحكمة
على الوجه المشروط ولا وجدت مظنتها فليتامل فان قلت أى فائدة لاعتبار الاشتمال على
الحكمة اذا كانت بمعنى المعرف قلت تناسب الدليل والمدلول فانه أمكن فى الاستدلال وأبلغ
فى الاذعان خصوصا والشارع حكيم فلا يناسب حكمته الا المناسبة بين الحكم وما نصبه علامة
عليه * الرابع قال الكورانى قد علمت ان الباعثة عند المحققين ما يشتمل على حكمة مقصودة
للشارع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة وان ما ذهب اليه المصنف
تكلف بلا فائدة انتهى (وأقول) نسبة ما ذكر للمحققين ممنوع اذ ليس الا قول الآمدى
ومن تبعه كابن الحاجب وليسوا جميع المحققين كما هو معلوم فكان الصواب أن يقول عند
بعض المحققين أو جمع من المحققين أو نحو ذلك لكنه أراد التهويل على ما هو دأبه وقد علمت
فيما سبق ان المصنف اعترض ما نسبه اليهم وبين ما يلزمه من المحذور الا أن يؤول بما يلزم
منه التجوز فى اطلاق الباعث واخراجه عن حقيقته كما تقدم بيانه وزعمه ان ما ذهب اليه
المصنف تكلف بلا فائدة زعم لا دليل عليه فلا يلتفت اليه بل ما ذهب اليه لا تكلف فيه وهو
قول أهل الحق كما تقدم نقله عنهم ويكفى فى الفائدة التخلص عن المحذور اللازم لاعتبار الباعثية
أو عن ايهام ذلك المحذور * الخامس ان قضية كلامه اعتبار الاشتمال المذكور فى التعليل
بالوصف اللغوى وبالاسم اللقب ولا مانع منه مثلا ترتب حرمة النبيذ على تسميته خمرا يشتمل
على حفظ العقل وهو مما يبعث المكلف على امتثال التحريم ويصلح شاهدا لاناطة التحريم
بالتسمية المشعرة بمشاركة النبيذ للخمر الاصلى فى وصفه وترتب نجاسة بول ما يؤكل لحمه على انه
بول يشتمل على اجتنابه لاستقذاره شرعا وهو مما يبعث المكلف على امتثال الحكم بنجاسته

لرغبته

رغبته فى اجتناب المستقذرات شرعا ويصلح شاهد الاناطة النجاسة بكونه يسمى بولا المشعر ذلك بمشاركته لغيره من الابوال فى وصفه فليتأمل (قوله وهذه الحكمة تبعث المكلف من القاتل وولى الامر الخ) فان قلت البعث غير مسلم فى القاتل لانه يحرص على بقاء حياته فهو يمتنع من تسليم نفسه بل هو غير مسلم فى ولى الامر أيضا اذ قد يمتنع من التمكين من القاتل بل قد يمنع عنه (قلت) لعل المراد بكونها تبعث ان من شأنها أن تبعث من احب الانصاف واراد ارتكاب اللائق وذلك لا ينافى تخلف البعث عنها لعارض وقد يشعر بذلك قول الشارح وقد يقدم عليه الخ (قوله وسيأتى انه يجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته) أقول بملاحظة هذا الآتى وما يأتى أيضا عن الغزالى من الاكتفاء بالمظنة يؤل الحال الى ان الشرط اشتمالها على الحكمة أو كونها مظنة الاشتمال عليها وكان الحامل للمصنف على هذا الاشتراط ثم ذكر هذا الآتى ولم يجمع حاصلهما فى محل واحد انه رأى هذا الاشتراط فى كلامهم أو كلام بعضهم فوافقه ثم ذكر هذا الآتى تبعا لغيره ايضا لينبه على المراد من هذا الاشترط وما يؤل اليه الحال والله أعلم (قوله ومن ثم وهو اشتراط اشتمال العلة على الحكمة المذكورة) لا يقال المطابق لما تقدم ان يقول وهو انه يشترط فى الالحاق اشتمال العلة الخ لانا نقول هذا هو معنى ما قاله الشارح لان معنى اشتراط اشتمال العلة على ماذكر اشتراط ذلك الاشتمال فى الالحاق (قوله كان مانعها) أى مانع العلة أى مانع عليتها فالاخلال بالحكمة يسقط العلية ولا يشكل ذلك بصورة القطع بانتفاء الحكمة لوجود المظنة ثم بخلاف ما هنا فان المانع مناف للمظنة (قوله وصفا وجوديا يخل بحكمتها) قال شيخنا الشهاب هو تعريف لمانع العلة لكن ليس المعلوم من هنا سوى كونه مخلا بحكمتها انتهى أى واما الكون وصفا وجوديا فلم يعلم من هنا مع ذكره فى حيز التفريع على ماذكر (واقول) هذا لا يقدح لان المراد ان ما تقرر سبب فى كون المانع هذا المجموع الذى منه الاخلال وحاصله انه نشأ من هنا اعتبار الاخلال فى المانع الذى علم فى أول الكتاب انه وصف وجودى فصح انه لاجل ما هنا كان المانع ماذكرنا مله فانه حسن ظاهر يقع فى كثير من المواضع (قوله وان تكون ضابطا لحكمة) اللام للتعدية دون التعليل واورد عليه الكورانى انه تكرار قال لانه تقدم كون الوصف منضبطا مشتملا على حكمة وشيخ الاسلام انه علم من قوله اشتمالها على حكمة قال فان قلت ذكره ليذكر الخلاف بعده قلت يمكن دخوله بدون ذلك انتهى (واقول) حاصل قوله السابق اشتمالها على حكمة اشتراط نفس الاشتمال المذكور وحاصل قوله هذا اشتراط ان لا تكون العلة نفس الحكمة بدليل قوله بعده وقيل يجوز كونها نفس الحكمة الخ فمعنى قوله ان يكون ضابطا لحكمة ان لا يكون نفس الحكمة بل شيئا مغايرا لها مشتملا عليها غاية الامر ان فى العبارة حينئذ مسامحة معلومة من ذكر القولين بعدها فهى مجاز معه قرينته فغاية ما يلزم كون الحاصل الثانى لازما للحاصل الاول وقد صرحوا بان التصريح باللازم لا يعد تكرارا ولاسيما اذا كان لغرض آخر كما هنا فانه وطأ به لبيان الخلاف ودفع به توهم انه يجوز كونها نفس الحكمة اذ يتوهم من اعتبار اشتمالها على الحكمة ان الحكمة هى المقصودة فيتوهم جواز التعليل بها نفسها وانما افرده عما سبق لانه أوقع فى البيان فان جعل الشئ مستقلا اتم فى الاهتمام به ولا خفاء ان رفع التوهم والاهتمام ببيان

وهذه الحكمة تبعث المكلف من القاتل وولى الامر على امتثال الامر الذى هو ايجاب القصاص بأن يمكن كل منهما وارث القتيل من الاقتصاص وتصلح شاهد الاناطة وجوب القصاص بعلته فيلحق حينئذ القتل بمثقل بالقتل بمحدد فى وجوب القصاص لاشتراكهما فى العلة المشتملة على الحكمة المذكورة وقوله تبعث على الامتثال أى حيث يطلع عليها وسيأتى انه يجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته (ومن ثم) أى من هنا وهو اشتراط اشتمال العلة على الحكمة المذكورة أى من أجل ذلك (كان مانعها وصفا وجوديا يخل بحكمتها) كالدين على القول بانه مانع من وجوب الزكاة على المدين فانه وصف وجودى يخل بحكمة العلة لوجوب الزكاة المالك النصاب وهى الاستغناء بملكه فان المدين ليس مستغنيا بملكه لاحتياجه الى وفاء دينه به ولا يضر خلو المثال عن الالحاق الذى الكلام فيه (و) من شروط الالحاق بها (ان تكون) وصفا (ضابطا لحكمة) كالسفر فى جواز القصر مثلا لا نفس الحكمة

كالمشقة فى السفر لعدم انضباطها (وقيل يجوز كونها نفس الحكمة) لانها المشروع لها الحكم (وقيل) يجوز (ان انضبطت) لانتفاء المحذور (و) من شروط الالحاق بها (ان لا تكون عدما فى الثبوتى وفاقا للامام) الرازى (وخلافا للآمدى)
هذا انقلاب على المصنف سهوا وصوابه ما قاله فى شرح المختصر وفاقا للآمدى وخلافا للامام الرازى فى تجويزه تعليل الثبوتى بالعدمى لصحة ان يقال ضرب فلان عبده لعدم امتثال أمره وأجيب بمنع صحة التعليل بذلك وانما يصح بالكف عن الامتثال وهو امر ثبوتى والخلاف فى العدم المضاف كما يؤخذ من الدليل وجوابه لكن الآمدى انما منع العدم المحض أى المطلق وأجاز المضاف الصادق بالوجودى كالامام والاكثر ويجرى الخلاف فيما جزؤه عدمى ويجوز وفاقا تعليل العدمى بمثله أو بالثبوتى كتعليل عدم صحة التصرف بعدم العقل أو بالاسراف كما يجوز قطعا تعليل الوجودى بمثله كتعليل حرمة الخمر بالاسكار ومن أمثلة تعليل الثبوتى بالعدمى ما يقال يجب قتل المرتد لعدم اسلامه وان صح ان يقال لكفره كما يصح ان يعبر عن عدم العقل بالجنون لان المعنى الواحد قد يعبر عنه بعبارتين منفية ومثبتة ولا مشاحة فى التعبير (والاضافى) كالابوة (عدمى) كما هو قول
المتكلمين وسيأتى تصحيحه فى أواخر الكتاب وفى جواز تعليل الشرعى به الخلاف كذا قال الامام الرازى

ماقد يخفى مما تدعو الحاجة اليهما فاندفع اعتراض الكورانى بالتكرار واما شيخ الاسلام فانه اعترض أيضا بالتكرار واندفع بما ذكرا وبمجرد كونه علم مما قبله فبان هذا غير محذور ولا سيما مع دعاء الحاجة الى ذكره (قوله لعدم انضباطها) يمكن ان يعلل أيضا بما قاله المقترح من انها متأخرة عن الحكم وجودا فلا تعرفه وبهذا يندفع تفصيل القول الثالث فليتأمل (قوله وان لا تكون عدما فى الثبوتى) أقول الوجه عدم هذا الاشتراط بناء على انها بمعنى المعرف لا يقال العدم اخفى من الثبوتى فكيف يكون علامة عليه وايضا شرط العلة الظهور ولا ظهور للعدم لانا نقول المحتاج اليه فى التعليم مجرد العلم بانه علامة فحيث حصل العلم بذلك من الشارع نصا أو استنباطا أمكن الاستدلال به فى الجزئيات المعينة وكونه أخفى فى ذاته لا يؤثر فى ذلك والعدم يقبل الظهور بالمعنى المراد فى المقام ولولا ذلك امتنع تعليل العدمى بالعدمى مع انه ليس كذلك اتفاقا (قوله الصادق بالوجودى) دفع بهذا توهم ان العدم الصادق بالوجودى ليس من العدم الذى هو محل الخلاف بل من الوجودى المتفق عليه (قوله لان المعنى الواحد قد يعبر عنه بعبارتين الخ) أقول قضيته ان ما مثل به من ذلك وان عبارة الكفر وعدم الاسلام فى المثال لمعنى واحد وهو ظاهر ان أريد بعدم الاسلام كفره أما لو أريد مفهوم هذا العدم فهو أعم من الكفر وان انحصر فيه فى الواقع فكيف يكون المعنى واحدا فليتأمل (قوله نظرا الى انها ليست عدم شئ) فالوجودى عند الفقهاء ما ليس العدم داخلا فى مفهومه (قوله فلا يناسبهم) بل الذى يناسبهم والاضافى وجودى (قوله ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته) قال الكورانى التعليل بما لا يطلع على حكمته جائز لان التعبدى ليس الذى لا حكمة فيه بل ما لم يطلع على حكمته ومن هذا يلزم ان الحكمة هى الباعثة للشارع على شرع الحكم لا للمكلف على الامتثال وهذا ما قلنا سابقا ان المصنف معترف به معنى وان انكره لفظا انتهى (واقول) ما زعمه من اللزوم ممنوع منعا فى غاية الوضوح اذ يجوز ان تكون الحكمة هى المعنى الباعث للمكلف لكنه قد يخفى عليه فلا يدركه ولو أدركه كان باعثا له وقد يطلع عليه ويدركه فيكون باعثا له فالاول التعبدى والثانى المعقول المعنى ولا يلزم من كون التعبدى ما لم يطلع على حكمته ان لا تكون الحكمة هى الباعث للمكلف اذ لا يلزم من كون الحكمة ما ذكر ان لا تخفى على المكلف بل يجوز مع ذلك ان تخفى وهو التعبدى على انه لا يلزم من خفائها عدم البعث رأسا بل متى علم المكلف اجمالا ان أحكام الشارع مقرونة بالحكم وان لم تتعين تلك الحكم له بعثه ذلك على الامتثال فى الجملة ونظير ذلك ان من سمع متكلما بغير لسانه وعلم انه واعظ تأثر فى الجملة وان لم يفهم كلامه كما يشهد به الوجدان ولهذا أجاب القاضى الحسين من أعيان أئمة الشافعية عن سؤال ما فائدة الخطبة بالعربية اذا لم يعرفها القوم أى بان كانوا عجما بان فائدتها العلم بالوعظ من حيث الجملة أى والعلم بالوعظ كذلك يؤثر فى الجملة كما تقرر فتأمل ذلك فانه مع وضوحه قد خفى عليه (قوله ويفهم من ذلك انه لا تخلو عله عن حكمة) أى حتى القاصرة كما هو ظاهر اطلاق المصنف والشارح (قوله عند تحقق المئنة) قال شيخنا الشهاب كان هذا على حذف مضاف أى عند تحقق انها انها اذ المئنة كما قال فى الصحاح العلامة وفى المغرب ما يوافقه حيث قال ورد فى الاثر عن ابن مسعود تقصير الخطبة وتطويل الصلاة من مئنة فقه

الرجل

والآمدي لكن تقدم في مبحث المانع التمثيل للوجودي بالابوة وهو صحيح عند الفقهاء نظرا الى انها ليست عدم شيء ومرجع القياس اليهم فلا يناسبهم ان يقال فيه والاضافي عدمي (ويجوز التعليل ٤٣ بما لا يطلع على حكمته) كما في تعليل الربويات بالطعم أو غيره ويفهم من ذلك انه لا تخلو علة عن حكمة لكن في الجملة لقوله (فان قطع بانتفائها في صورة فقال الغزالي و) صاحبه محمد (ابن يحيى يثبت الحكم) فيها (للمظنة وقال الجدليون لا) يثبت اذ لا عبرة بالمظنة عند تحقق المئنة مثاله من مسكنه على البحر ونزل منه في سفينة قطعت به مسافة القصر في لحظة من غير مشقة يجوز له القصر في سفره هذا (و) العلة (القاصرة) وهي التي لا تتعدى محل النص (منعها قوم) عن ان يعلل بها (مطلقا والحنفية) منعوها (ان لم تكن) ثابتة (بنص أو اجماع) قالوا جميعا لعدم فائدتها وحكاية القاضي أبي بكر الباقلاني الاتفاق على جواز الثابتة بالنص معترضة بحكاية القاضي عبد الوهاب الخلاف فيه كما أشار الى ذلك المصنف بحكاية الخلاف (والصحيح جوازها) مطلقا (وفائدتها معرفة المناسبة) بين الحكم ومحله فيكون أدعى للقبول (ومنع الالحاق) بمحل معلولها حيث يشتمل على وصف متعد لمعارضتها له ما لم يثبت استقلاله بالعلية (وتقوية النص) الدال على معلولها بان يكون ظاهرا (قال الشيخ الامام) والد المصنف (وزيادة الاجر عند قصد الامتثال

الرجل قال أبو عبيدة معناه مما يعرف به فقه الرجل وهو مفعلة من ان التأكيد به ومعناه مكان يقال فيه انه كذا انتهى بمعناه (واقول) ما المانع من الاستغناء عن حذف المضاف مع كونها بمعنى العلامة بناء على ارادة العلامة على العدم والعلامة قد تكون قطعية فليتامل (قوله مثاله من مسكنه على البحر) هذا فيه ترجيح لقول الغزالي وصاحبه ويؤيده أيضا اعتبار الفقهاء المظنة في مواضع كثيرة كما في نقض الوضوء بالنوم لانه مظنة لخروج الخارج ولا ينافيه انهم اعرضوا عن المظنة في مواضع لجواز خروجها المدارك مخصوصة اقتضت الغاء المظنة فيها (قوله منعها قوم مطلقا) قال شيخنا الشهاب يقال عليه كيف يمنع المنصوصة أو المجمع عليها انتهى (واقول) هو اشكال صحيح الا ان يجاب بان المراد ان هؤلاء القوم منعوا وجودها وأولوا النص أو الاجماع الدال عليها لا انهم مع تسليمهم ثبوتها بالنص أو الاجماع منعوا التعليل بها فليتأمل (قوله بان يكون ظاهرا) كذا قيد في البرهان قال الكمال اذ القطعي غني عن التقوية انتهى (واقول) فيه نظر ظاهر بناء على ان اليقين يقبل التفاوت وهو الحق (قوله قال الشيخ الامام وزيادة الاجر الخ) قال الكوراني وعندي في هذا نظر لان امتثال الامر في التعبدي أحمز وأشق على النفس من المعلل فزيادة الاجر هناك أوفق بامور الشارع لقوله صلى الله عليه وسلم أفضل الاعمال أحمزها انتهى (واقول) انما يزيد الاجر في الاشق اذا كانت اشقيته لمجرد صعوبته في نفسه بخلاف ما اذا كانت لعدم الاطلاع على حكمته اذ الاشقية حينئذ ليست الا باعتبار غم النفس وانعقاد الصدر وان سهل الفعل جدا وذلك يقتضي فوات تمام الاهتمام وكمال النشاط والرغبة والحاصل ان الكلام ليس باعتبار أشقية نفس الفعل وحينئذ يظهر فرقان ما بين الامرين لحصول تمام الاهتمام وكمال النشاط والرغبة الموجبين مزيد الاجر في المعلل وفواتهما في التعبدي وأشقيته الناشئة من غم النفس وانعقاد الصدر لا تقاوم تمام الاهتمام وكمال النشاط والرغبة كما لا يخفى (قوله بان لا يتصف بها غيره) قال شيخنا العلامة هذا التفسير مفهوم الخاص أي القاصر لا اللازم فان مفهومه الذي لا يفارق موصوفه أي لا ينفك عنه قال ابن الحاجب الخ وأقول الظاهر والله أعلم خلاف ما قاله الشيخ وان هذا تفسير مراد اللازم لانه المناسب للمقام فان الكلام فيما يمنع تعدي العلة ومجرد عدم اتصاف غير المحل به مناف لذلك سواء أمكن مفارقته للمحل أو لا بخلاف مجرد عدم امكان مفارقته المحل فانه لا ينافي ذلك لصدقه مع اتصاف غيره به وحينئذ تتحقق التعدية فالصواب ان هذا تفسير اللازم هنا وكثيرا ما ينشأ الخلل من عدم المحافظة على السياق والتشبث باصطلاح لا يطابق المقام وقد درهذا الشارح الامام (قوله بكونه ذهبا) قال شيخنا العلامة هذا الكون وصف لمحل الحرمة لا نفسه ففي التمثيل به نظر انتهى (وأقول) في عبارة التمثيل في نحو ذلك مسامحة معلومة مشهورة معتادة وسرها الجري على ما اعتيد عند التعليل فانهم يعبرون حينئذ بقولهم مثلا يحرم الربا في الذهب لكونه ذهبا فتقع العلة بالحقيقة خبر الكون ومر ذلك ان قولنا يحرم الربا في الذهب للذهب لا يخلو عن ثقل وركاكة فتأمل مقاصد الائمة ما أحسنها (قوله الشامل لما ينقض عندهم) قال شيخنا العلامة اي لخروج ما ينقض انتهى (واقول) حمل الشامل على انه صفة للخروج فاحتاج لهذا التاويل والحامل له على ذلك الحمل ان الناقض

لاجلها) لزيادة النشاط فيه حينئذ بقوة الاذعان لقبول معلولها ومن صورها ما ضبطه بقوله (ولا تعدى لها) أى للعلة (عند كونها محل الحكم أو جزئه الخاص) بأن لا يوجد فى غيره (أو وصفه اللازم) بان لا يتصف به غيره لاستحالة التعدى حينئذ مثال الاول تعليل حرمة الربا فى الذهب بكونه ذهبا وفى الفضة كذلك ومثال الثانى تعليل نقض الوضوء فى الخارج من السبيلين بالخروج منهما ومثال الثالث تعليل حرمة الربا فى النقدين بكونهما قيم الاشياء وخرج بالخاص واللازم غيرهما فلا ينتفى التعدى عنه كتعليل الحنفية النقض فيما ذكر بخروج النجس من البدن الشامل لما ينقض عندهم من الفصد ونحوه وكتعليل ربوية البر بالطعم (ويصح التعليل بمجرد الاسم اللقب) كتعليل الشافعى رضى الله عنه نجاسة بول ما يؤكل لحمه بأنه بول كبول الآدمى (وفاقا لابى اسحق الشيرازى وخلافا للامام) الرازى فى نفيه ذلك حاكيا فيه الاتفاق موجها له بانا نعلم بالضرورة

هو الخروج كما يدل عليه قول الشارح النقض فيما ذكر بخروج النجس لكن لا مانع من صحة حمله على انه صفة للنجس فيستغنى عن هذا التأويل وان احتيج اليه فى ضمير ينقض على هذا التقدير أيضا أى لما ينقض خروجه مع عدم تفاوت المعنى فانه اذا شمل النجس ما ينقض خروجه عندهم بما ذكر شمل خروجه خروجه كما لا يخفى (قوله ويصح التعليل بمجرد الاسم اللقب) فيه كلامان * أحدهما للكورانى قال مانصه والحق ما ذهب اليه الامام من الاتفاق على منع ذلك لانا قد قدمنا ان العلة لابد من اشتمالها على الباعث اما للشارع على شرع الحكم أو للمكلف على الامتثال ولا يعقل كون لفظ الخمر موضوعا بازاء عصير العنب المشتد هو الباعث باحد المعنيين أى للشارع أو للمكلف حتى لو فرض انه لم يسم بذلك الاسم لانتفت الحرمة وما نقلوه عن الشافعى من قياس بول ما يؤكل لحمه على بول الآدمى ليس العلة عنده ان بول الآدمى نجس عنده لان العرب سمته بالبول حتى لو سمته بشئ آخر لانتفى الحكم بل لان بول الآدمى قد ثبتت نجاسته بالنص وهذا بول مثله فقوله لانه بول فشابه بول الآدمى اقتصار فى الكلام لوضوح المقام حتى لو قيل للشافعى لم كان بول الآدمى نجسا بالنص لم يتصور ان يقول لكون اسمه بولا عند العرب هذا فى اللقب الخالى عن المعنى اما المشتق فلا معنى للخلاف فيه لاشعاره بعلة المشتق منه واما نحو الابيض والاسود من الصفات فذلك من الشبه الصورى وسيأتى الكلام عليه قبولا وردا انتهى * وثانيهما لشيخنا العلامة قال مانصه لا يخفى ان هذا تكرار لان اللقب اما لغوى فهو تكرار مع قوله سابقا يكون وصفا لغويا واما شرعى فهو تكرار مع قوله وصفا عرفيا اذا الشرع عرف للشارع واما هما فهو تكرار معهما وتعليل الشافعى المذكور لا يتعين فيه التعليل باللقب بل الظاهر منه انه تعليل بكونه فردا من افراد ماهية البول كالاصل فهو تعليل بالوصف لا باللقب انتهى (واقول) أما الكلام الاول فلا يخفى ضعفه بل لا منشأ له الا عدم التأمل وذلك لان الصحيح عند المصنف وفاقا لاهل الحق ان العلة بمعنى المعرف والامارة لا بمعنى الباعث ولا الموجب وظاهر انه لا مانع من ان ينصب الشارع مجرد الاسم اللقب امارة على الحكم اذ ما من شئ الا ويصلح للوضع امارة على غيره اذ الامارة الوضعية لا تتوقف على ربط عقلى ولا مناسبة معنوية بل تحصل بمجرد الجعل كما هو معلوم ولا ينافى ذلك ما ذكره المصنف من ان شرط الالحاق بالعلة اشتمالها على حكمة تبعث المكلف وتصلح شاهدا لاناطة الحكم وذلك لما تبين مما قررناه فيما سبق من ان المشتمل على ما ذكر ليس نفس العلة بل ترتب الحكم عليها وهذا متصور فيما نحن فيه مثلا ترتيب الحكم وهو نجاسة البول على تسميته بولا يشتمل على حكمة هى النظافة بعدم مماسة هذا المستقذر وهذه العلة تبعث المكلف على الامتثال بان يعمل بقضية هذا الحكم وذلك بان يجتنب هذه النجاسة ويصلح شاهدا لاناطة التنجيس بتلك التسمية على انه تقدم انه يجوز التعليل بالا بطلاع على حكمته فلو فرض عدم ظهور حكمة فى التعليل بالاسم اللقب جاز ان يكون هناك حكمة خفيت علينا اذ حيث لم يشترط الاطلاع على الحكمة صار الشرط احتمالها والاحتمال قائم اذ لم يقم قاطع على انتفائها هنا فى نفس الامر واذا علمت ذلك علمت اندفاع جميع ما أورده فقوله لانا قد قدمنا ان العلة لابد من اشتمالها على الباعث الخ قلنا ان أردت بذلك انه لابد ان تكون العلة بمعنى الباعث كما تقدم عن الآمدى فهذا لا يرد على المصنف اذ قد رده

واعتمد

واعتمدنا انها ليست الا بمعنى المعرف كما تقدم والاسم اللقب يصح ان يكون معرفا بان ينصب علامة على الحكم كما بيناه وان اردت به انه لابد من أن يكون ترتيب الحكم عليها مشتملا على حكمة كما تقدم فى قول المصنف ومن شروط الالحاق بها اشتمالها على حكمة الخ فهذا أيضا لا يرد عليه لتصور ذلك فى التعليل بالاسم اللقب كما بيناه ولو سلم فيكفى احتمال جريانه لكفاية ذلك كما بيناه ايضا على انه يحتمل ان يكون اشتراط الاشتمال المذكور خاصا بالتعليل بالمعنى وحينئذ فلا اشكال مطلقا وقوله ومانقلوه عن الشافعى الى قوله ان بول الآدمى نجس عنده لان العرب سمته بالبول الخ قلنا هذا انما يصح لو كانت العلة بمعنى الباعث على الحكم لكن هذا مردود عند المصنف كما تقدم اما اذا كانت بمعنى المعرف كما هو الصحيح عند المصنف كما تقدم فلا لان المعنى حينئذ ان تسمية العرب له بالبول جعله الشارع علامة على نجاسته فقولنا نجس لان العرب سمته بالبول معناه انه نجس لوجود العلامة التى نصبها الشارع على نجاسته وهى تسمية العرب بمعنى انا عرفنا انه نجس من وجود علامته التى نصبها الشارع وهى تلك التسمية وهذا معنى مستقيم لابعد فيه ولا غبار عليه كما ترى فاستبعاده اياه وتهويله عليه لامنشأ لهما الا عدم التأمل وقوله بل لان بول الآدمى الخ قلنا ثبوت نجاسته بالنص لاينافى ان ينصب هذا الاسم اللقب علامة على النجاسة ليعرف بها وجودها فى المواد المخصوصة وقوله حتى لو قيل للشافعى لم كان الخ منشؤه الاشتباه من غير اشتباه وذلك لان هذا انما يلزم اذا كانت العلة بمعنى الباعث أو الموجب اما اذا كانت بمعنى المعرف كما مشى عليه المصنف فالذى يقال حينئذ للشافعى انما هو بم عرفت نجاسة ذلك البول وحينئذ ينتظم فى الجواب ان يقول بكونه يسمى بهذا الاسم عند العرب لان الشارع جعل تلك التسمية علامة على نجاسته وهذا جواب صحيح لا اشكال فيه ولا يخفى عليك مافى قوله هذا فى اللقب الخالى عن المعنى الخ فانه يقتضى شمول اللقب للمشتق وغيره وكانه توهم ان المراد باللقب هنا مطلق الاسم وليس كذلك ثم لا يخفى على المتأمل مافى تعبيره من أنواع الفساد ولولا خوف الاطالة مع وضوح الحال لبيناه (واما الكلام الثانى) فجوابه من وجهين الاول ان اللقب أعم من أن يكون لقبا لغويا أو لقبا شرعيا أو لقبا عرفيا وحينئذ فلا تصح دعوى التكرار فيه مع قوله سابقا يكون وصفا لغويا اذ لا تكرار فى ذكر الاعم مع الاخص كما صرح به الائمة ومنهم المولى التفتازانى كما تقدم نقله عنه عند الكلام على قول المصنف ولا يكون منصوصا بموافق خلافا لمجوز دليلين ولا مع قوله وصفا عرفيا وان شمل العرفى فيه الشرعى اذ الشرع عرف للشارع وذلك لان المراد بالوصف العرفى كما هو ظاهر المعنى ولهذا مثله الشارح بالشرف والخسة فالتعليل به من قبيل التعليل بالمعنى بخلاف التعليل بالاسم اللقب فانه من قبيل التعليل بمجرد التسمية واطلاق اللفظ وأين أحدهما من الآخر فكيف يتصور مع ذلك دعوى التكرار بل لو أريد بالاسم اللقب اللغوى فقط أو الشرعى فقط أو العرفى فقط لم يتكرر مع قوله وصفا عرفيا لتباين التعليل بالمعنى والتعليل بمجرد التسمية واطلاق اللفظ ولا مع القولين جميعا لما تبين انه أعم من الاول ومباين للثانى * والوجه الثانى اختيار ان المراد اللقب اللغوى ولا يتكرر مع قوله سابقا وصفا لغويا بناء على ان المراد باللقب اللغوى الاسم الجامد الذى لاينبئ عن صفة مناسبة تصلح لاضافة الحكم اليها وبالوصف اللغوى هو التسمية

بما ينبئ عن ذلك أو بالاعم وظاهر انه لا تكرار على الاول للتباين ولا على الثانى اذ لا تكرار فى ذكر الاعم مع الاخص كما تقرر واما قوله وتعليل الشافعى المذكور لا يتعين فيه التعليل باللقب الخ فان أراد به رد الاستدلال بتعليل الشافعى المذكور فهو مندفع بانهم لم يستدلوا به غاية الامر انهم ارادوا به التمثيل أو الاشارة الى انه محمول على ذلك ولا محذور فيه لانه حيث ثبت هذا الحكم فلا مانع من ان يكون الشافعى اراد ذلك وان أراد به رد التمثيل به فلا وجه له اذ المثال يكفيه الاحتمال والاحتمال متحقق قطعا بل قد يكتفى فى التمثيل بمجرد الفرض أو ورد الحمل فلا وجه له اذ لا مانع منه كما تبين واذا علمت ذلك علمت سقوط جميع ما أورده الشيخ فتأمل ولا تكن من الغافلين (قوله من كونه مخامرا) قال شيخنا العلامة لا يصح ان يكون بيانا للمسمى الخمر كما صنع الشارح اذ هو بعضه الا ان يقال قوله بخلاف مسماه من كونه مخامرا تقديره بخلاف مسماه فان له فى حرمة الخمر اثرا ناشئا من كونه مخامرا فيصح صنيعه لان من حينئذ ابتدائية انتهى (وأقول) اما أولا فهذه العبارة ليست عبارة الشارح حتى يقتصر على نسبتها اليه بل هى عبارة الامام وليس حظ الشارح منها سوى مجرد حكايتها خلافا لما ظنه الشيخ لعدم مراجعته من انها عبارة الشارح فنسبها اليه حيث قال كما صنع الشارح وعبارة المحصول للامام ما نصه المسئلة التاسعة اتفقوا على انه لا يجوز التعليل بالاسم مثل تعليل تحريم الخمر بان العرب سمته خمرا فانا نعلم بالضرورة ان مجرد هذا اللفظ لا أثر له فان أريد به تعليله بمسمى هذا الاسم من كونه مخامر العقل فذاك يكون تعليلا بالوصف لا بالاسم انتهى واما ثانيا فدعواه عدم صحة البيان ممنوع لجواز ان يراد بمسمى الخمر مسماها فى الجملة أى بعض مسماها لا تمام مسماها فالبيان حينئذ فى غاية الاستقامة غاية الامر ان المتبادر من المسمى تمام المسمى لا بعض المسمى لكن لا محذور فى ذلك مع البيان لان به يتبين المراد ويعرف المقصود والحاصل ان الامام تسمح فى اطلاق المسمى مريدا به المسمى فى الجملة مع قيام قرينة على ما أراد وهى ذلك البيان ومثل ذلك مما لا غبار عليه ولا حاجة الى ما تمحله الشيخ فى الجواب من التكلف على ان المراد بمسماه معناه و بعض المعنى يطلق عليه المعنى فيقولون معناه التضمنى وقد اعترف الشيخ بانه بعض المعنى فيلزمه صحة اطلاق المعنى عليه فليتأمل (قوله أما المشتق المأخوذ من الفعل مع قوله ونحو الابيض من المأخوذ من الصفة) أقول فيه امران * الاول انه لا يخلو من ان يراد بالمشتق ونحو الابيض اللفظ كما هو ظاهر عبارة المصنف والشارح بل هى كالصريحة فيه أى كان يقال فى التعليل بذلك لانه سارق أو قاتل أو أبيض أى لانه يطلق عليه ذلك الاسم واما تعبير الزركشى بقوله التعليل بالاسم ثلاث صور أحداها الاسم اللقب الثانية الاسم المشتق من فعل كالسارق والقاتل الثالثة اسم اشتق من صفة كالابيض والاسود انتهى فلا يحتمل غيره أو المعنى فان أريد الاول أشكل على نقل الاتفاق فى الاول ذكره الاصفهانى من ان فى التعليل بالاسم ثلاثة أقوال الجواز مطلقا المنع مطلقا التفصيل بين غير المشتق والمشتق انتهى فانه صريح فى نقل الخلاف فى المشتق الشامل لنحو الابيض فانه يشمل المشتق عند الاطلاق وان اراد به المصنف هنا ما لا يشمله ثم رأيت الزركشى نازعه فى دعوى الاتفاق فقال وحكاية المصنف فيه الاتفاق ممنوعة ففى التقريب تسليم الرازى حكاية قول يمنع الاسم مطلقا لقبا ومشتقا

انتهى

انه لا أثر فى حرمة الخمر لتسميته خمرا بخلاف مسماه من كونه مخامر العقل فهو تعليل بالوصف (أما المشتق) المأخوذ من الفعل كالسارق والقاتل (فوفاق) صحة التعليل به (وأما نحو الابيض) من المأخوذ من الصفة كالبياض (فشبه صورى) وسيأتى الخلاف فيه (وجوز الجمهور التعليل) للحكم الواحد (بعلتين) فاكثر مطلقا لان العلل الشرعية علامات ولا مانع من اجتماع علامات على شئ واحد (وادعوا وقوعه) كما فى اللمس والمس والبول المانع كل منها من الصلاة مثلا

(و) جوزه (ابن فورك والامام) الرازى (فى) العلة (المنصوصة دون المستنبطة) لان الاوصاف المستنبطة الصالح كل منها للعلية يجوز ان يكون مجموعها العلة عند الشارع فلا يتعين استقلال كل منها بخلاف ما نص ٤٧ على استقلاله بالعلية واجيب بانه يتعين الاستقلال بالاستنباط ايضا وحكى ابن الحاجب عكس هذا ايضا أى الجواز فى المستنبطة دون المنصوصة لان المنصوصة قطعية فلو تعددت لزم المحال الآتى بخلاف المستنبطة لجواز ان تكون العلة فيها عند الشارع مجموع الاوصاف وأسقط المصنف هذا القول لقوله لم اره لغيره (ومنعه امام الحرمين شرعا مطلقا) مع تجويزه عقلا قال لانه لو جاز شرعا لوقع ولو نادرا لكنه لم يقع واجيب على تقدير تسليم اللزوم بمنع من عدم الوقوع وأسند بما تقدم من اسباب الحدث والامام يجعل الحكم فيها متعددا أى الحكم المستند الى واحد منها غير المستند الى آخر وان اتفقا نوعا (وقيل يجوز فى التعاقب) دون المعية للزوم المحال الآتى لها بخلاف التعاقب لان الذى يوجد فيه بالثانية مثلا مثل الاول لا عينه (والصحيح القطع بامتناعه عقلا مطلقا للزوم المحال من وقوعه كجمع النقيضين) فان الشئ باستناده الى كل واحدة من علتين يستغنى عن الاخرى فيلزم ان يكون مستغنيا عن كل منهما وغير مستغن عنه وذلك جمع بين النقيضين ويلزم أيضا تحصيل الحاصل فى التعاقب حيث يوجد بالثانية مثلا نفس الموجود بالاولى

انتهى وان أريد الثانى تكرر مع قوله السابق وصفا حقيقيا أو عرفيا منضبطا ردا لان ذلك المعنى منهما وقد يجاب باختيار الاول ومنع كلام الاصفهانى وباختيار الثانى ويراد بالوصف فيما سبق ما لا يدخل تحت المشتق ونحوه فليتامل واما الاعتراض بان الاشتقاق من الفعل والصفة لا يوافق مذهب البصريين ولا الكوفيين فامره هين لان الاخذ أوسع من الاشتقاق * والثانى ان المشتق من الفعل يشمل نحو المبيض من ابيض فان ادعى الاتفاق على صحة التعليل به اشكل مع الاختلاف فى صحة التعليل بالابيض المأخوذ من البياض مع اتفاق المبيض والابيض من جهة المعنى وان أجرى فيه الخلاف فلم يصح اطلاق الاتفاق على المشتق من الفعل وقد يجاب بتخصيص المشتق من الفعل بغير ما يرجع الى الوصف الصورى ثم رأيت الكمال قيد الفعل حيث قال فى قوله المأخوذ من الفعل ما نصه المراد الفعل اللغوى وهو الحدث الصادر باختيار فاعله بدليل مقابلته بنحو الابيض الذى هو بعض من المأخوذ من الصفة أى المعنى القائم بالموصوف بغير اختيار كالبياض للابيض والسواد للاسود ونحوهما ووجه كونهما من الشبه الصورى انه لا مناسبة فيهما ولا فيما هو نحوهما لجلب مصلحة ولا لدرء مفسدة فيكون التعليل بهما وبنحوهما من الشبه الصورى وليس المراد اشتقاقهما من الفعل النحوى او الوصف النحوى كما توهمه العلامة البرماوى فاعترضه على شيخه الزركشى بان ما ذكره من الاشتقاق من الفعل ومن الصفة لا يوافق مذهب البصريين ولا مذهب الكوفيين انتهى وجوز شيخ الاسلام ارادة الفعل النحوى والصفة المعنوية قال ولا مانع اذ دائرة الاخذ أوسع من دائرة الاشتقاق (قوله وابن فورك والامام فى المنصوصة دون المستنبطة) قضية الصنيع انهما يمنعان فى المستنبطة لكن ما ساقه الشارح من الدليل لا ينتج المنع بل عدم التحقق (قوله لجواز ان تكون العلة فيها عند الشارع الخ) قال شيخنا الشهاب قد يشكل بان هذا الجواز ان كان مانعا من استقلال كل من تلك العلل المستنبطة بالعلية لم يطابق المدعى وان لم يكن مانعا لزم من تعددها محال المنصوصة انتهى ويجاب بان المراد ان التعدد ما لم يتعين لم يلزم المحال وقد يقال ان استلزم التعدد المحال امتنع احتماله لان احتمال المحال محال فليتامل (قوله قال لانه لو جاز شرعا لوقع ولو نادرا لكنه لم يقع) أى فعدم وقوعه يدل على عدم جوازه وهذا وان أجيب عنه بما نقله الشارح يؤيد توجيه الشارح القول بان اجزاء العلة لا تزيد على خمس بالاستقراء وما ذكرناه فى بيانه كما تقدم فى محله ويدفع الاعتراض عليه بان الاستقراء يدل على عدم الوقوع دون الامتناع الذى هو المدعى فان ذلك التوجيه نظير توجيه الامام هنا (قوله لان الذى يوجد فيه بالثانية مثلا مثل الاول لا عينه) أقول للقائل ان يقول هذا ممكن فى المعية بان توجد امثال دفعة فليتامل (قوله والصحيح القطع بامتناعه عقلا) أقول قد يوهم التقييد بقوله عقلا جوازه شرعا ولا ينبغى ان يكون مرادا اذ الممتنع عقلا ممتنع شرعا ضرورة ان الشرع انما يجيز الممكنات دون المستحيلات (قوله واجيب من جهة الجمهور الخ) عبارة العضد الجواب هذا انما يلزم اذا كانت العلة المستقلة عقلية وهى ما يفيد وجود امر واما اذا كانت شرعية وهى ما يفيد العلم بوجود امر فلا لانها بمعنى الدليل ويجوز اجتماع الادلة على مدلول واحد انتهى قال المولى سعد الدين قوله الجواب هذا أى ما ذكرنا من اجتماع النقيضين وتحصيل الحاصل انما يلزم

في تعدد العلل العقلية المفيدة للوجود دون الشرعية المفيدة للعلم بالشيء وقد سقط هذا الجواب من كثير من نسخ الشرح ويمكن الجواب أيضا بمثل ما سبق من أن كلا من العلل عند الاجتماع يكون جزأ والعلة هي المجموع وبانه على تقدير الاستقلال قد يتخلف المعلول لمانع وهو الحصول بعلة أخرى انتهى فان قلت بل يلزم على الجواب الاول الذي حكاه الشارح كالمصنف المحال المذكور وذلك لانه باستناد المعرفة الى أحد الامرين مثلا يلزم الاستغناء فيها عن الآخر فيلزم الاستغناء عن كل واحد وعدم الاستغناء عنه وهذا اجتماع النقيضين ثم اذا عرف باحدهما فلو عرف بالآخر لزم تحصيل الحاصل ويمكن ان يجاب بان كون أحد الامرين مثلا معرفا مشروط بان لا يعرف غيره وبما يأتي في الفرق الآتي وقد أورد الاسنوي نظير هذا البحث في مسئلة الواجب المخير فانه لما استدل القائل بان الواجب واحد معين بانه اذا أتى بالجميع كان ممتثلا وهذا الامتثال لا جائز ان يكون معللا بالكل ثم قال ولا بكل واحد لانه يلزم اجتماع مؤثرات على أثر واحد وهو الامتثال وذلك محال لان استناده الى هذا يستغنى به عن استناده الى ذلك الى آخر نحو ما ذكره الشارح في بيان الاول واجاب عنه البيضاوي باختيار هذا ومنع اللزوم لان هذه الامور وغيرها من الاسباب الشرعية علامات لا مؤثرات واجتماع معرفات على معرف واحد جائز قال الاسنوي ولك ان تقول ما تقدم من الدليل على امتناع التأثير بكل واحد جار بعينه في امتناع التعريف والامتثال به انتهى قلت يمكن ان يفرق بان الاشتغال بملاحظة الدليل يوجب الغفلة عن المعلوم أو قلة الالتفات اليه ثم اذا تمت ملاحظته حصل التفات جديد قوي الى المعلوم وحينئذ فاذا حصلت المعرفة من احد الامرين أمكن ان تحصل من الآخر معرفة مغايرة للاولى في الكيف بان يحصل التفات اليه جديد قوي على وجه خاص فلا يلزم تحصيل الحاصل لان الالتفات الحاصل بالامر الثاني مغاير للالتفات الحاصل بالامر الاول في الكيف كما تقرر ولا اجتماع النقيضين لانه اذا اختلف الحاصلان في الكيفية كان عين الحاصل بكل واحد من الامرين غير مستغنى عنه بالآخر لان شخص الحاصل بكل واحد منهما مغاير لشخص الحاصل بالآخر ومحتاج في حصوله الى ذلك الواحد منهما ولا يتصور مثل ذلك في المؤثرات اذ لا يمكن اذا تحقق الوجود باحد الامرين ان يتحقق أيضا وجود بالآخر مغاير للوجود الاول في الكيفية كما لا يخفى فلا يتصور هناك الا وجود واحد فان استند الى كل منهما لزم تحصيل الحاصل والاستغناء وعدم الاستغناء واعلم ان الذي منعه المصنف هو حصول العلم بالفعل بكل منهما معا أو مرتبا على وجه الاستقلال على ما دل عليه كلامه في شرح المختصر وحينئذ لا يتوجه دفعه بالجواب السابق عن المولى سعد الدين ولعل هذا هو السبب في اعراض الشارح عنه فليتأمل (قوله والمختار وقوع حكمين) أي مثلا لظهور ان الاكثر على هذا كذلك ولغاية الظهور لم ينبه الشارح عليه (قوله وقيل يمتنع تعليل حكمين بعلة) قال شيخنا الشهاب اشارة الى ان أصل الخلاف في الجواز والاستحالة فاكتفى بالوقوع عن الجواز اختصارا انتهى (وأقول) يمكن ان يكون قول المصنف والمختار وقوع على حذف المضاف أي جواز وقوع (قوله ومنها ان لا يكون ثبوتها متأخرا عن ثبوت حكم الاصل فيه أمران) الاول قال شيخنا الشهاب

ومنهم من قصر المحال الاول على المعية ٤٨ واجيب من جهة الجمهور بان المحال المذكور انما يلزم في العلل العقلية المفيدة لوجود المعلول فاما الشرعية التي هي معرفات مفيدة للعلم به فلا وعلى المنع حيث قيل به فما ذكره الجيزي من التعدد اما ان يقال فيه العلة مجموع الامرين مثلا أو أحدهما لا بعينه كما قيل بذلك أو يقال فيه بتعدد الحكم كما تقدم عن امام الحرمين ومال اليه المصنف (والمختار وقوع حكمين بعلة اثباتا كالسرقة للقطع والغرم) حيث يتلف المسروق أي لوجوبهما (ونفيا كالحيض للصوم والصلاة وغيرهما) كالطواف وقراءة القرآن أي لحرمتها (وقيل يمتنع تعليل حكمين بعلة) بناء على اشتراط المناسبة فيها لان مناسبتها الحكم يحصل المقصود منها بترتب الحكم عليها فلو ناسبت آخر لزم تحصيل الحاصل واجيب بمنع ذلك وسنده جواز تعدد المقصود كما في السرقة المرتب عليها القطع زجرا عنها والغرم جبرا لما تلف من المال (وثالثها) يجوز تعليل حكمين بعلة (ان لم يتضادا) بخلاف ما اذا تضادا كالتأبيد لصحة البيع وبطلان الاجارة لان الشيء الواحد لا يناسب المتضادين (ومنها) أي من شروط الالحاق بالعلة (ان لا يكون ثبوتها متأخرا عن ثبوت حكم الاصل) سواء أفسرت بالباعث أم المعرف

فان

فان قلت العلة المستنبطة من الحكم كيف تكون معرفة له وهي متأخرة قلت من حيث افادة ان محله أصل يقاس عليه فانه شئ متأخر عن العلة المذكورة انتهى (وأقول) يمكن أيضا ان يجاب بان استنباط العلة من الحكم انما يقتضي تأخرها عن الحكم من حيث العلم بمعنى ان العلم بها متأخر عن العلم به لا من حيث ثبوتها الذي الكلام فيه بان يكون ثبوتها بعد ثبوته كما في الاستقذار والنجاسة في مثال الشارح فان ثبوت استقذار العرق مترتب ومتفرع على نجاسته حتى لو لم تثبت نجاسته لا يثبت استقذاره فتأمل * والثاني ان قضية ما استدل به الشارح نفي صحة كون ما هو كذلك علة لا نفي مجرد صحة الالحاق به فليتأمل (قوله لان الباعث على الشئ أو المعرف له لا يتأخر عنه الخ) فيه أمور * الاول قال شيخ الاسلام أي لان الباعث لو تأخر لزم وجود الحكم بغير باعث ولو تأخر المعرف لزم تعريف المعرف اذا فرض ان الحكم عرف قبل ثبوت علته وكل من اللازمين محال لكن الثاني انما يتم اذا فسر المعرف بانه الذي يحصل به التعريف اما اذا فسر بما من شأنه التعريف فلا كما لا يتم قوله بناء على تفسيرها بالمعرف الا بتفسير المعرف بما من شانه التعريف لا بتفسيره بالذي يحصل به التعريف اذ سبق احدى العلتين بالتعريف مانع من حصول التعريف بما بعده لانه تحصيل للحاصل بخلاف تفسير المعرف بما من شانه التعريف لان تعريف المتأخر حينئذ للمتقدم جائز وواقع اذ الحادث يعرف بهذا المعنى القديم كالعالم لوجود الصانع تعالى انتهى وقوله اذ لو تأخر لزم تعريف المعرف اذا فرض ان الحكم الخ (أقول) فيه بحث لانه جعل منشأ امتناع التأخر ان الحكم عرف أولا أي من النص فلو تأخرت لزم تحصيل الحاصل فنقول لو صح هذا لزم امتناع التقدم والمقارنة أيضا لان الحكم في نفسه انما عرف من النص اذ مع قطع النظر عنه لا يتصور معرفته كما تقدم بيانه فلو تقدمت العلة او قارنت لزم اما استفادة الحكم من غير النص وهو العلة بناء على تفسيرها بالمعرف بمعنى الذي يحصل به التعريف كما هو مبنى الكلام على ما صرح به المحشي بقوله انما يتم الخ وذلك باطل لما تبين من ان الحكم انما عرف من النص واما عدم حصول التعريف بها فذلك باطل أيضا لمنافاته لما بنى عليه الكلام من تفسيرها بالمعرف بمعنى الذي يحصل به التعريف فليتأمل وقوله لكن الثاني انما يتم اذا فسر المعرف بانه الذي يحصل به التعريف (أقول) في اتمامه على هذا التقدير بحث ولا نسلم لزوم تعريف المعرف وتحصيل الحاصل لجواز ان ينقل الالتفات الى المعلوم حال ملاحظة العلة المتأخرة ثم يلتفت اليه التفاتا جديدا قويا فيكون الحاصل بها غير الحاصل بما قبلها وبذلك يعلم منع قوله الآتي اذ سبق احدى العلتين بالتعريف مانع من حصول التعريف بما بعده الخ وليت شعري ما هذا الكلام منه مع ما قدمه في قول الشارح فاما الشرعية التي هي معرفات مفيدة للعلم به فلا قال فيه أي فلا يلزم فيها المحال المذكور من الجمع بين النقيضين وتحصيل الحاصل لكن قد يقال ان الثاني لازم فيها بناء على تفسير المعرف بما يحصل به التعريف ويجاب بان العلم المفاد بالعلة الثانية مثلا مثل العلم المفاد بالاولى لا عينه وقصارى ذلك ان الثانية مؤكدة للاولى انتهى ثم رأيت العضد سبق المحشي الى ما قاله هنا وعبارته انها لو تأخرت العلة بمعنى الباعث عن الحكم اثبت الحكم بغير باعث وانه محال اللهم الا ان لا يعني بالعلة الباعث بل الامارة وهو غير المبحث ومع ذلك يلزم تعريف المعرف فان

لان الباعث على الشئ أو المعرف له لا يتأخر عنه

المفروض ثبوت الحكم قبل ثبوت علته انتهى وفيه بحث مع ما ذكره قبل ذلك من جواز اجتماع العلل اذا كانت شرعية لانها بمعنى الدليل ويجوز اجتماع الادلة على مدلول واحد انتهى فان قضيته الجواز هنا لان وجود المعرف للحكم بعد معرفته لا ينقص عن اجتماع معرفين وقد اجازه كما رأيت وبين انه لا محذور فيه على انه يمكن ان يقال لا مانع أيضا من تاخر ثبوت العلة بمعنى الباعث بناء على ان المراد الباعث للمكلف على الامتثال كما قاله والد المصنف لان الواجب على هذا تقدمها على الامتثال لا على الحكم ثم رأيت المولى التفتازانى قال فى قول العضد يلزم تعريف المعرف ما نصه يمكن ان يقال انها بمنزلة الدليل الثانى بعد الاول واما ما يقال انها تكون لتعريف حكم الفرع فليس بشئ لان التقدير انها علة لحكم الاصل بمعنى الامارة عليه انتهى * وثانيها ان الظاهر ان مقتضى كون المنع من التأخر لما ذكر جواز التأخر عند الجمهور لانهم اجازوا تعدد العلل احتجاجا بان العلل الشرعية علامات ولا مانع من اجتماع علامات على شئ واحد فان كانت عندهم بمعنى ما من شانه التعريف فلا اشكال فى جواز التاخر لانتفاء المحذور من لزوم تعريف المعرف وان كانت عندهم بمعنى ما يحصل به التعريف فكذلك لانهم اجازوا ترتبها ولم يبالوا بلزوم تعريف المعرف فليجيزوا تاخرها عن ثبوت حكم الاصل لان غاية ما يلزم عليه تعريف المعرف وهم لم يبالوا بذلك كما تبين فلعل ما رجحه المصنف من امتناع التاخر مبنى على ما رجحه من امتناع التعدد لكن يشكل حينئذ اقتصاره على نسبة المقابل الى قوم الا ان يقال انما اقتصر على ذلك لان الجمهور سكتوا عنه وان كان هو مقتضى قولهم فليتامل * وثالثها ان شيخنا العلامة بحث فى قوله لان الباعث على الشئ لا يتاخر عنه بان العلل الغائية بواعث على معلولها ذهنا وهى معلولة له خارجا والمعلول الخارجى متاخر عن علته بالذات وبالزمان كالجلوس بالنسبة الى السرير الخ (وأقول) اندفاع هذا البحث فى غاية الوضوح اذ الباعث فى العلل الغائية انما هو قصد حصولها وهو متقدم بلا تردد والمتاخر انما هو ذواتها لكنها ليست بواعث بل معلولات خارجية مثلا الباعث على فعل السرير انما هو قصد حصول الجلوس وهو متقدم قطعا والمتاخر انما هو نفس الجلوس لكنه ليس بباعث بل هو معلول خارجى وأيضا فان أراد ان هذا من قبيل العلل الغائية لم يصح لاستحالة معنى العلل الغائية فى حقه سبحانه وتعالى فانه المشرع حقيقة والنبى عليه الصلاة والسلام انما هو مبلغ أو من قبيل آخر فليصوره لنتكلم عليه وبذلك يعلم انه لا حاجة الى ما تكلفه فى دفع الاشكال بقوله والذى يحسم مادة الاشكال الخ فان قلت امتناع تاخر العلة بمعنى الباعث انما يظهر فى الباعث بمعنى الحامل كما هو قول المعتزلة لا فى الباعث بمعنى المشتمل على حكمة مقصودة للشارع كما قاله الآمدى واتباعه كابن الحاجب (قلت) بل هو ظاهر عليه أيضا لان المراد اشتمال ترتب الحكم عليه فلا بد من حصوله ليترتب الحكم عليه وتاخره مناف لذلك فليتامل (قوله بناء على تفسيرها بالمعرف) قال شيخنا العلامة هذا هو الحق اذ معرف الشئ متاخر عنه بالذات وبالزمان الخ (وأقول) فيه أمران * الاول ان ظاهر قوله ان معرف الشئ متاخر الخ انه يجب فى المعرف تاخره ذاتا وزمانا وهو ممنوع منعا واضحا وما احسب أحدا أوجب ذلك كيف والابوة تدل على البنوة فهى معرف لها مع تقارنهما قطعا واياك ان يشتبه عليك الابوة بالاب

(خلافا لقوم) فى تجويزهم تاخر ثبوتها بناء على تفسيرها بالمعرف كما يقال عرف الكتاب بجس كما بانه

فتقع فى الخطا ❊ والثانى انه ان حمل المعرف على ما من شانه التعريف فقوله نعم ان فرض الحكم معروفا لم يجز تاخر المعرف والالزم تحصيل الحاصل غير صحيح اذ لو فرض الحكم معروفا لم يلزم من تاخر المعرف تحصيل الحاصل على ذلك التقدير وهو ظاهر وان حمل على ما يحصل به التعريف بالفعل فقوله هذا هو الحق غير صحيح لانه ان بناه على كون الحكم معروفا بغير العلة كالنص لزم من تاخر العلة حينئذ تحصيل الحاصل وان بناه على كون الحكم لم يعرف بغير العلة لزم معرفة الحكم من مجرد العلة مع قطع النظر عن النص وهو باطل وقد اعترف هو فيما سبق ببطلانه فليتأمل (قوله لانه مستقذر فان استقذاره انما يثبت بعد ثبوت نجاسته) قال شيخ الاسلام فيه نظر لان الاستقذار لا يستلزم النجاسة ولان ثبوته قد يقارن ثبوتها كما نبه عليه شيخنا الكمال بن الهمام انتهى (وأقول) جواب الاول ان المراد الاستقذار الخصوص الذى يخص النجاسة والثانى ان المراد التاخر رتبة فانه مناف لتقدم العلة بالرتبة وقد ينظر فى هذا بان العلة بمعنى المعرف قد لا يسلم ان رتبتها التقدم فليتامل والتاخر بالرتبة لا ينافى المقارنة زمانا فتامل (قوله فابطالها له ابطال لها) قال شيخنا العلامة يمنع بانها قد تكون أعم منه فلا يلزم من ابطاله ابطالها الخ (وأقول) لا يخفى ان الائمة أرادوا بالابطال هنا ما ليس بتخصيص ولا تعميم بدليل مقابلته بهما وان الابطال بالمعنى المقابل لهما لا يتصور الا ان يكون ابطالا لها فان أراد الشيخ منع ان ابطاله بهذا المعنى ابطال لها كان مكابرة ومخالفة للضرورة فلا اعتبار به وان أراد منع ان ما فى مثال الشارح ونحوه من قبيل الابطال بل من قبيل التعميم وهو جائز فهذا المنع هو مضمون ما أجيب به من جهة الحنفية بالنسبة لنحو مثال الشارح كما بينه الكمال كغيره ونقله عن المستصفى للغزالى فكان ينبغى ان يعبر بما يناسب ولا يمنع ان ابطاله ابطال لها ومع ذلك لا يرد على الشارح لانه أراد بالتمثيل به مجرد الايضاح وان كان فيه خلل وقد صرح العضد بذلك فى نظيره فانه مثل قبل مثال الشارح بمثال آخر وعقبه بقوله ولهم أى الحنفية عن ذلك أى الابطال اعتذار وليس الغرض أى لنا المثال أى حتى تذكر الاعتذار بل التفهيم انتهى وقد نص الائمة على انه يكفى فى التمثيل مجرد الفرض وبالجملة فان أراد الشيخ منع ان ابطاله حقيقة ابطال لها لم يصح أو ان ما فى هذا المثال من قبيل الابطال فهو لم يزد على ما قالوه ودفعوه (قوله فانه يخرج من النساء المحارم) قال شيخنا العلامة هذا الاباتى على ما قدمه عن الغزالى وابن يحيى من ان الحكمة اذا قطع بانتفائها فى صورة ثبت الحكم نظرا للمظنة بل على قول الجدليين بانتفائه فيها العدم اعتبار المظنة عند انتفاء حكمتها انتهى وذكر نحوه شيخنا الشهاب (وأقول) جميع ما ذكراه تخليط واشتباه وذلك لان فرض الكلام بين الغزالى وصاحبه وبين الجدليين فيما اذا وجدت العلة دون حكمتها كما نص على ذلك عبارة المصنف والشارح هناك فان العلة هى السفر وقد وجد قطعا لكن انتفت حكمته التى هى المشقة بخلاف ما هنا فان العلة المستنبطة التى هى مظنة الاستمتاع والتلذذ لم توجد فى المحارم اذ ليس مظنة لذلك فاين أحدهما من الآخر وكيف مع ذلك يصح تخريج ما هنا على ما هناك ومنشأ الغلط والاشتباه التعبير بالمظنة هنا وهناك وهو عجيب فانها ذكرت هناك على انها وصف العلة وهنا على انها نفس العلة فتامله فانه فى غاية الوضوح ومع ذلك خفى على الشيخين (قوله ولاختلاف الترجيح

لانه مستقذر فان استقذاره انما يثبت بعد ثبوت نجاسته (ومنها ان لا تعود على الاصل) الذى استنبطت منه (بالابطال) لانه منشؤها فابطالها له ابطال لها كتعليل الحنفية وجوب الشاة فى الزكاة بدفع حاجة الفقير فانه مجوز لاخراج قيمة الشاة مفض الى عدم وجوبها على التعيين بالتخيير بينها وبين قيمتها (وفى عودها) على الاصل (بالتخصيص) له (لا التعميم قولان) قيل يجوز فلا يشترط عدمه وقيل لا فيشترط مثاله تعليل الحكم فى آية أو لامستم النساء بان اللمس مظنة الاستمتاع فانه يخرج من النساء المحارم فلا ينقض لمسهن الوضوء كما هو أظهر قولى الشافعى والثانى ينقض عملا بالعموم وتعليل الحكم فى حديث أبى داود وغيره انه صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع اللحم بالحيوان بانه بيع ربوى باصله فانه يقتضى جواز البيع بغير الجنس من ماكول وغيره كما هو أحد قولى الشافعى لكن أظهرهما المنع نظرا للعموم ولاختلاف الترجيح

فى الفروع الخ) قال شيخنا العلامة مقتضاه ان قولى النقض والمنع فى المثالين مبنيان على منع العود بالتخصيص وفيه نظر لانه بناهما أولا على النظر الى العموم ومن الجائز انهما يجوزان العود المذكور ولم يقولا به ترجيحا لدلالة العموم لانها بالمنطوق انتهى (وأقول) هذا نظر ساقط اما أولا فلانه يجوز ان يكون الشارح قد اطلع على تصريح ببناء القولين المذكورين على ما ذكر فلا يندفع ما اقتضاه كلامه بمجرد الاحتمال الذى أبداه الشيخ بل فى كلام الزركشى التصريح بالبناء المذكور فانه قال هل يشترط ان لا تعود على أصلها بالتخصيص فيه قولان للشافعى مستنبطان من اختلاف قوليه فى نقض الوضوء بمس المحارم الخ ثم قال وكذلك ورد النهى عن بيع اللحم بالحيوان وعمومه يقتضى عدم الفرق بين المأكول وغيره والمعنى يقتضى تخصيصه بالمأكول لانه بيع الربوى باصله ومالبس بربوى فلا مدخل له فى النهى وللشافعى فى بيعه بغير المأكول قولان وماخذهما هذا الاصل والاصح المنع تمسكا بالعموم وافهام يرجح المصنف شيأ من القولين لان الاصحاب لم يطردوا فيه ترجيحا بل فى بعض الصور بخصوصه بالمعنى كالمحارم وفى بعضها لا يخصونه كاللحم بالحيوان وذكر الهندى فى الرسالة السيفية ان القولين هما القولان فى تخصيص العلة انتهى ثم ذكر عن الهندى أيضا ان الخلاف مبنى على انه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس ولهذا قال الكمال فى حاشيته وجعل الصفى الهندى تارة الخلاف هنا مبنيا على انه هل يجوز تخصيص العموم بالقياس أولا يجوز وتارة جعله مبنيا على القولين فى تخصيص العلة انتهى فتامل قوله مستنبطان من اختلاف قوليه فانه تصريح بان الاصحاب بنوا اختلاف قوليه على هذه القاعدة حتى استنبطوا من ذلك هذين القولين وقوله وللشافعى فى بيعه بغير المأكول قولان ماخذهما هذا الاصل وقوله وذكر الهندى الخ فان هذه كلها صرائح فيما اقتضاه كلام الشارح فالاعتراض مع ذلك مجرد استحسان بلا دليل بل مخالف للدليل واما ثانيا فلان مجرد احتمال البناء المذكور كاف للشارح فى صحة التمثيل لما تبين فيما سبق وللمصنف فى ترك الترجيح لما فيه من الاحتياط فى مقام الشك كما لا يخفى فتامل (قوله وان لا تكون المستنبطة معارضة بمعارض مناف موجود فى الاصل) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب هذا فى الحقيقة هو القياس المسمى فيما تقدم بالمركب الاصل الى آخر ما اطال به فى تقريره ثم قال فهو تكرار مع ما تقدم ولا يدفعه اختلاف العبارة فى الموضعين (وأقول) ما زعماه من ان هذا فى الحقيقة هو المسمى فيما تقدم بالقياس المركب ورتبا عليه من ان هذا تكرار مع ما تقدم ممنوع منعا ظاهرا اما أولا فلجواز اختلاف ما فى الموضعين تصويرا وغرضا وذلك بان يكون ضابط ما تقدم وجود خصم مخالف فى الفرع مانع وجود علة الاصل فيه فى مركب الاصل أو فى الاصل فى مركب الوصف مدع ان العلة غير ما ذكره المستدل مما ينافيه وان اعتقد المستدل ان ما يدعيه لا يصلح للعلية ويكون الغرض من ذكره بيان ان قياس المستدل والحالة ما ذكر غير ناهض على الخصم وان نهض فى حق المستدل لاعتقاده وجود العلة فى الاصل والفرع وعدم وجود معارض معتبر لها وان يكون ضابط ما هنا ان يظهر وصف آخر صالح للعلية فى اعتقاد المستدل مناف للوصف الآخر فيه ويكون الغرض من ذكره بيان ان قياس المستدل لا يصح تمسكه به فى حق نفسه من غير وجود

فى الفروع أطلق المصنف القولين وقوله لا التعميم أى فانه يجوز العود به قولا واحدا كتعليل الحكم فى حديث الصحيحين لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان فانه بتشويش الفكر فانه يشمل غير الغضب أيضا (و) من شروط الالحاق بالعلة (ان لا تكون المستنبطة) منها (معارضة بمعارض مناف) لمقتضاها (موجود فى الاصل) اذ لا عمل لها مع وجوده الا بمرجح قال المصنف مثاله قول الحنفى فى نفى التبييت فى صوم رمضان صوم عين فيتادى بالنية قبل الزوال كالنفل فيعارضه الشافعى فيقول صوم فرض فيحتاط فيه ولا يبنى على السهولة انتهى وهو مثال للمعارض فى الجملة

خصم يقصد به الاحتجاج عليه حتى يكون الغرض من ذكره بيان عدم نهوضه عليه ولا ينافى ذلك ما يوهمه بعض العبارة كالمثال الذى حكاه الشارح عن المصنف من فرض الكلام مع خصم لجواز ان يكون المقصود مجرد بيان المعارض من غير اعتبار خصم أو يكون ضابط ماهنا والغرض منه أعم مما ذكر ومما تقدم فى ضابط ماهنا والغرض منه ولا يخفى انتفاء التكرار على التقديرين اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلانه لاتكرار فى ذكر الاعم بعد الاخص كما تقدم بيانه فى نظيره عن حواشى المولى سعد الدين واما ثانيا فلو سلمنا اتحاد التصوير فى الموضعين لكن الغرض مختلف فيهما فالغرض فى الاول بيان عدم نهوضه على الخصم وفى الثانى بيان عدم نهوضه فى حق المستدل فيمتنع عليه التمسك به فى حق نفسه ومقلديه ولا تكرار مع ذلك بوجه وان سلم استلزام احد الغرضين للآخر اذ لا تكرار فى الجمع بين المتلازمين كما نصوا عليه واما ثالثا فلو سلمنا اتحاد التصوير والغرض فى الموضعين لكن يجوز ان يكون ذكر ذلك فى الموضعين اشارة الى اعتبار هذا الشرط فى كل من حكم الاصل والعلة حتى اذا انتفى كان اختلال القياس من جهتين وذلك أبلغ فى رده من اختلاله من واحدة واعلم ان الجمع بين هذين الموضعين مما لم ينفرد به المصنف بل هو كذلك فى كلام غيره كالآمدى وابن الحاجب وغيرهما (قوله وليس منافيا ولا موجودا فى الاصل) قال السيد السمهودى وقد يمنع كونه غير مناف لان البناء على الاحتياط الذى هو مقتضى كون الصوم فرضا ينافى البناء على السهولة الذى هو مقتضى كونه نفلا انتهى (وأقول) مما يدفع هذا المنع ان كون الصوم فرضا وان ناسبه مطلق الاحتياط لا يقتضى خصوص هذا الاحتياط الذى هو تبييت النية ولهذا اختلف الائمة فى وجوب التبييت فنفاه الحنفية بل ادعوا ان تركه أولى لان اتصال النية بالعبادة أولى من تقديمها عليها بل قد يقال ان الوصف الآخر أعنى الكون صوم عين لا يقتضى خصوص هذه السهولة التى هى جواز النية نهارا بل هو صالح لها ولمقابلها فلا شئ من الوصفين منافيا للآخر فى مقتضاه فليتأمل والله أعلم (قوله وانما ضعفوا هذا الشرط) قال شيخنا العلامة حاصله ان التضعيف انما هو بذكره فى شروط العلة لا لضعفه فى نفسه اذ شرطيته صحيحة لكن باعتبار ثبوت الحكم فى الفرع وقال العضد وقيل ولا معارض فى الفرع لما ثبت فيه علة اخرى توجب خلاف الحكم بالقياس على أصل آخر فان المعارض يبطل اعتبارها وهو غير مستقيم فانه لا يبطل شهادتها انتهى وهو دال على ان ضعف هذا الشرط ثابت له فى نفسه فليتامل انتهى (وأقول) قد تمنع دلالته على ماذكر لجواز ان يكون قوله وهو غير مستقيم ردا لقوله ان المعارض يبطل اعتبارها بانه لا يبطل اعتبارها فى نفسها بل يمنع من اعتبار التعدية بواسطتها بدون مرجح وكيف يكون ضعيفا فى نفسه مع انه يلزم حينئذ صحة التعدية مع وجود المعارض من غير ترجيح مع انه لا سبيل اليه فليتأمل (قوله كما تقدم أخذه) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب المتقدم اخذه انه شرط فى الفرع لا فى ثبوت الحكم فيه كما قال هنا انتهى (وأقول) هذا عجيب بل هو هوس ظاهر لظهور ان ليس المراد بقول الشارح هناك لانها تؤل الى شرط فى الفرع وهو ان لا يعارض انها تؤل الى شرط فى ذات الفرع اذ لا يتوهم عاقل ان المعارضة فى ذات الفرع بل هو المحال الظاهر ان تعلق المعارضة التى

وليس منافيا ولا موجودا فى الاصل (قيل ولا فى الفرع) أى ويشترط ان لا تكون معارضة بمناف موجود فى الفرع أيضا لان المقصود من ثبوتها ثبوت الحكم فى الفرع ومع وجود المنافى فيه المستند الى قياس آخر لا يثبت قال المصنف مثاله قولنا فى مسح الرأس ركن فى الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فيعارضه الخصم فيقول مسح فلا يسن تثليثه كالمسح على الخفين انتهى وهو مثال للمعارض فى الجملة وليس منافيا وانما ضعفوا هذا الشرط وان لم يثبت الحكم فى الفرع عند انتفائه لان الكلام فى شروط العلة وهذا شرط لثبوت الحكم فى الفرع كما تقدم أخذه من قوله وتقبل المعارضة فيه الى آخره ولا يقدح فى صحة العلة فى نفسها



ذكروها بذات الفرع بل المراد انها تؤول الى شرط فى اثبات الحكم للفرع ولهذا قال الشارح هنالك أيضا وصورتها فى الفرع ان يقول المعترض للمستدل ماذكرت من الوصف وان اقتضى ثبوت الحكم فى الفرع فعندى وصف آخر يقتضى نقيضه أو ضده الخ فاعتبروا يا أولى الابصار ثم زاد شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب نغمة فى الطنبور حيث قال ثم اعلم ان الكلام هنا ليس فى شروط العلة كما قال بل فى شروط الالحاق بها أى بسببها والالحاق بسببها هو اثبات الحكم فى الفرع بسببها وشروطه شروطه كما لا يخفى انتهى (وأقول) لا يخفى على ذى لب سقوط هذا الكلام اما قوله ليس فى شروط العلة كما قال بل هى فى شروط الالحاق بها فلانه لا معنى لشروط العلة فى هذا المقام الا شروط الالحاق بها ولهذا عبر القوم ومنهم ابن الحاجب والعضد بشروط العلة وذكروا منها هذا الشرط وغيره فسقط قوله ان الكلام هنا ليس فى شروط العلة بل فى شروط الالحاق بها لانهما بمعنى واحد عندهم فى هذا المقام ومن العجائب نسبة هذا التعبير أعنى شروط العلة للشارح ثم مناقشته فيه مع انه تعبير القوم ولا منشأ لهذا الا فرط التعصب والشغف فى التحرش بهذا الامام ويلزمه ان يناقش القوم أيضا فى قولهم شروط الاصل وقولهم شروط الفرع اذ ماذكروه ليست شروطا لذات الاصل ولا لذات الفرع بل للالحاق بالاول والحاق الثانى بغيره واما قوله والالحاق بسببها الخ فلانه لا يخفى ان معنى شروط الالحاق بسببها وشروط اثبات الحكم فى الفرع بسببها الذى هو معنى ذلك انما هو فى الحقيقة شروط سببيتها للالحاق وكونها واسطة فيه ومعنى شروط ثبوت الحكم فى الفرع انما هو فى الحقيقة شروط محاليته لثبوت حكم الاصل فيه وبين هذين المقامين بون بعيد لا يخفى على متأمل وقد يتحقق أحدهما دون الآخر فكيف يكون شروط أحدهما هى شرط الآخر على ان الشارح انما قال لثبوت الحكم فى الفرع ولا خفاء فى ان ثبوت الحكم فى الفرع غير اثبات الحكم فى الفرع بسبب العلة وان شروط أحدهما لا يلزم ان تكون شروط الآخر ولهذا قال ولا يقدح فى صحة العلة فى نفسها ومعنى فى نفسها مع قطع النظر عن ثبوت الحكم فى الفرع فلا ينافى ان المراد بالعلة فى نفسها العلة باعتبار صحة الالحاق بها ودلالة الالحاق بها على الحكم لان الكلام فى شروط الالحاق بها كما عبر به المصنف والشارح فى هذه المواضع والحاصل ان العلة صحيحة فى نفسها صالحة للالحاق بسببها لكن قيام المعارض بالفرع منع من العمل بذلك الالحاق وثبوت الحكم بالفرع فعليك بالتأمل ولا تغتر بتلك التهويلات (قوله وانما قيد المعارض بالمنافى) أقول قد اطنب المصنف فى شرح المختصر فى الاستدلال على حمل المعارض فى كلامه على المنافى ورد ما وقع لشراحه من حمله على غير المنافى وبه يعلم اندفاع ما أورده الكمال هنا فقوله اعلم ان التقييد بالمنافى خلاف ما فى المختصر وشروحه للعضد وغيره قلنا اما كونه خلاف ما فى المختصر فهو ممنوع لان ما فى المختصر محمول على المنافى عند المصنف كما تقرر واما كونه خلاف ما فى شروحه فلا يضر المصنف شيأ لان المصنف اعترف بذلك وبسط الرد عليهم فيما ذهبوا اليه من حمله على غير المنافى فكيف مع ذلك يرد عليه بمجرد كلامهم وقوله ولا يخفى ان التقييد لا يلائم التعليل السابق عن شروح المختصر قلنا لا أثر لذلك مع ما تبين من مخالفة المصنف اياهم ورده عليهم وقوله فالاولى عدم التقييد قلنا هذا ممنوع بعد ما تبين من اندفاع ما فرعه عليه

وانما قيد المعارض بالمنافى لانه قد لا ينافى كما سيأتى فلا يشترط انتفاؤه ويجوز ان يكون هو علة أيضا بناء على جواز التعليل بعلتين

وقوله بل حذف هذا الشرط بالكلية اكتفاء بقوله فيما يأتى واما انتفاء المعارض فمبنى على التعليل بعلتين قلنا هذا ممنوع لان ما يأتى فى المعارض غير المنافى كما هو صريح كلام المصنف الآتى وما هنا فى المنافى وما يأتى مبنى على التعليل بعلتين وما هنا لا ينبنى على ذلك بل يأتى على الجواز وعدمه اذ مع المنافاة لا يتأتى التعليل بهما والحاصل ان ما يأتى هو مفهوم ما هنا ومبناه غير مبنى ما هنا فكيف يكون الاولى حذف ما هنا فان قلت لا حاجة الى الجمع بينهما بل يكفى الاقتصار على الآتى مع اطلاقه فيشمل المنافى وغيره مع تقييد ما يحتاج للتقييد منه قلت الجمع بينهما ابلغ فى بيان كل مع ما فيه من التنبيه فى الموضع الاول على تقييد اطلاق ابن الحاجب فليتأمل (قوله ان لا تخالف نصا أو اجماعا) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب محصل كلام الشارح كغيره ان لا يخالف حكمها الثابت لها فى الفرع نصا أو اجماعا ولا يخفى ان هذا لا فائدة فيه بعد قول المصنف من شروط حكم الفرع ولا يقوم القاطع على خلافه وفاقا ولا خبر الواحد عند الاكثر انتهى (وأقول) ما زعماه من نفى الفائدة ممنوع بل فيه فائدة وهى الاشارة الى ان مخالفة النص كما تؤثر فى جانب الفرع تؤثر فى جانب العلة أيضا فهى مفسدة لكلا الحالتين وما ثمة له من الصلاحية فيصح ان يضاف فساد القياس الى كل منهما ولا يتعين اضافته الى خصوص واحد منهما كما يصح ان يضاف اليهما جميعا وهو أبلغ فى رده من اضافته الى أحدهما وكفى بهذا فائدة وله نظائر فى كلامهم (قوله وان لا تتضمن زيادة عليه ان نافت الزيادة مقتضاه) عبارة ابن الحاجب وان لا تتضمن المستنبطة زيادة على النص وقيل ان نافت مقتضاه انتهى وشرحها العضد بقوله ما نصه ويشترط فى المستنبطة خاصة ان لا تتضمن زيادة على النص أى حكما فى الاصل غير ما أثبته النص لانها انما تعلم مما أثبت فيه مثاله لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فتعلل الحرمة بانه ربا فيما يوزن كالنقدين فيلزم التقابض مع ان النص لم يتعرض له وقيل ان كانت الزيادة منافية لحكم الاصل لانه نسخ له فهو مما يكر على أصله بالابطال والا جاز انتهى فهو كابن الحاجب من الذاهبين الى اطلاق هذا الشرط حيث قررا الاطلاق ثم حكيا التقييد بقيل وقوله زيادة على النص أى على حكم النص أى الحكم الذى أفاده وقوله أى حكما فى الاصل الخ تفسير للزيادة أى يشترط فى المستنبطة ان لا تتضمن حكما فى الاصل غير الحكم الذى اثبته النص فى الاصل وقوله لانها انما تعلم الخ استدلال على هذا الاشتراط أى وانما اشترط ذلك فى المستنبطة لانها انما تعلم من الحكم الذى أثبت بالنص فى الاصل فهى فرع حكم الاصل فلو اثبت بها حكم فى الاصل لكان فرعا لها وذلك دور (لا يقال) لزوم الدور ممنوع لانها فرع الحكم الذى أفاده النص والحكم الذى اثبت بها زائد على ذلك الحكم الذى أفاده النص فهنالك حكمان أحدهما افادة النص وهى فرعه وليس هو فرعها فلا مدخل للدور باعتبار هذا الحكم وثانيهما الحكم الذى افادته هى زيادة على الاول وهو فرع لها وليست هى فرعا له فلا مدخل للدور باعتباره أيضا (لانا نقول) العلة المستنبطة انما تستنبط من الحكم الذى هى علة له فأى حكم فى الاصل فرضت علة له كانت مستنبطة منه فاذا كان ذلك الحكم الذى افادته حكما فى الاصل كانت مستنبطة منه فهى فرعه وقد افادته فهو فرعها وهذا عين الدور بلا اشكال وقوله فيلزم التقابض الخ أى فقد أفادت هذه العلة حكما فى الاصل وهو وجوب التقابض

(و) من شروط الالحاق بالعلة (ان لا تخالف نصا أو اجماعا) لانهما مقدمان على القياس مثال مخالفة النص قول الحنفى المرأة مالكة لبضعها فيصح نكاحها بغير اذن وليها قياسا على بيع سلعتها فانه مخالف لحديث أبى داود وغيره أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل ومثال مخالفة الاجماع قياس صلاة المسافر على صومه فى عدم الوجوب بجامع السفر المشق فانه مخالف للاجماع على وجوب أدائها عليه (وان لا يتضمن زيادة عليه) أى على النص (ان نافت الزيادة مقتضاه)

غير الحكم الذى أثبته النص وهو امتناع البيع مع التفاضل لان النص تعرض لهذا وسكت عن ذاك قال المولى التفتازانى واشتراط التقابض زيادة على النص وهو نسخ فلا يجوز بالقياس والاجتهاد ثم قال وبعضهم لم يجعل مجرد الزيادة نسخا بل اذا كانت منافية لحكم الاصل فنعها وجوز غير المنافية انتهى وقوله وهو نسخ الخ فعلى هذا يجتمع محذوران الدور ونسخ النص بالقياس والاجتهاد لكن الثانى غير محذور عند المصنف لما قدمه من تصحيح جواز نسخ النص بالقياس وقوله وقيل الخ أى وقيل يشترط فى المستنبطة ان لا تتضمن زيادة على النص ان كانت تلك الزيادة منافية لحكم الاصل لان الزيادة حينئذ نسخ لحكم الاصل فهى مما يكر على اصله وهو حكم الاصل بالابطال وما كر على أصله بالابطال يكون باطلا وقوله والا جاز أى وان لم تكن الزيادة منافية جاز ان تتضمنها المستنبطة هذا شرح كلامه ومنه يظهر وجه اختياره اطلاق هذا الاشتراط فانه اذا كانت الزيادة عبارة عن الحكم كان الدور لازما سواء أنافت أم لا كما هو ظاهر مما تقرر فوجب اطلاق هذا الاشتراط وترك ذلك التقييد واما قول الشارح بان يدل النص على علية وصف ويزيد الاستنباط قيدا فيه أى فى ذلك الوصف منافيا للنص أى لمقتضاه الذى هو الحكم بان يدل ذلك القيد على خلاف الحكم الذى دل عليه النص ففيه تصريح بمخالفة العضد فى تصوير هذه المسئلة لان العضد فسر الزيادة فيها بحكم فى الاصل كما تقدم والشارح فسرها بقيد فى العلة زاده الاستنباط على الوصف الذى دل النص على عليته ولا يخفى انه لا يلزم دور على هذا التقدير لان الزيادة التى هى ذلك القيد وان توقفت على النص والحكم الذى دل عليه الا انهما لا يتوقفان عليها اذ لم يثبت واحد منهما بها واذا لم يلزم دور على هذا التقدير لم يتجه اطلاق الاشتراط وتعين التفصيل بين كون الزيادة منافية لمقتضى النص فيقع التعارض بين النص والاستنباط ويجب تقديم النص وبين كونها غير منافية فلا تعارض بينهما ويعمل بهما جميعا فان قلت يلزم من تضمنها زيادة قيد فى العلة تضمنها زيادة حكم على ما أفاده النص فالدور لازم على هذا التقدير أيضا قلت هذا ممنوع يؤيد المنع انه لو عللت الحرمة فى مثال العضد السابق بانه مطعوم مكيل لم يحصل زيادة حكم مع تضمن العلة زيادة قيد الكيل على الطعم الذى أفاد النص عليته هكذا يظهر فى هذا المقام وما سلكه الشارح فى تصوير المسئلة سبقه اليه غيره كالزركشى من شراح هذا الكتاب وكغير العضد من شراح المختصر كالاصفهانى والمصنف وصاحب الجوهر الفريد ولم أر أحدا نبه على مخالفة هذه الطريقة لطريقة العضد أو موافقتها لها وعسى الله تعالى ان يزيدنا فى ذلك بيانا واذا علمت جميع ذلك علمت فساد قول الكورانى شرحا لكلام المصنف ما نصه ومن شروطها اذا كانت مستنبطة ان لا تتضمن زيادة على الاصل أى حكمه لانها انما تعلم وتؤخذ من حكم الاصل فلو أثبت بها حكم الاصل كان دورا بخلاف المنصوصة فانها تعلم بالنص فلا مانع من اثبات الزيادة لها وبما ذكرنا تبين فساد ما اختاره المصنف من شرط المنافاة وفاقا للآمدى وسقط ما توهم من بناء هذا على أن الزيادة على الاصل نسخ وهو مذهب الحنفية اه ووجه فساده أن اعتراضه هذا انما يأتى على طريق العضد وقد علمت انها خلاف طريق المصنف وشراحه فلا معنى لحمل كلامه عليها ثم الاعتراض عليه ولا منشأ لذلك الا الغفلة الفاحشة وعدم

بان يدل النص على علية وصف ويزيد الاستنباط قيدا فيه منافيا للنص فلا يعمل بالاستنباط

التمييز بين الطريقين وعدم الوقوف على مقصود المصنف بل ولا على تصريحه فانه فى شرح المختصر مع تصويره بتصوير الشارح لما ساق قوله وقيل ان نافت مقتضاه قال وهو الصحيح عندى وانما يتجه الاول لو كانت الزيادة على النص نسخا وليس كذلك عندنا اه وتأمل قوله وسقط ماتوهم من بناء هذا الخ فانه من الغلط بمكان سواء أراد بهذا الاشارة الى اصل المسئلة أو الى ما اختاره المصنف لان المبنى على ماذكر انما هو اطلاق الشرط عن ذلك التقييد كما هو واضح من قول الشارح المحقق قال المصنف كالهندى وانما يتجه أى الاطلاق بناء على أن الزيادة على النص نسخ (قوله لان النص مقدم عليه) قال شيخنا العلامة ظاهره صحة التعليل وان النص راجح وعبارة العضد وقيل ان كانت الزيادة منافية لحكم الاصل لانه نسخ له فهو مما يكر على أصله بالابطال اه ووافقه شيخنا الشهاب حيث قال قضية هذه العبارة ان كلا صالح غيران النص مقدم والذى فى العضد ان العمل بالاستنباط حينئذ يلزمه فساد مانع من العمل به فليراجع اه (وأقول) يظهر لى ان الاعتراض بما فى العضد تخليط فان ما فى العضد مبنى على ان الزيادة نسخ وماذكره الشارح تبعا للمصنف مبنى على انها غير نسخ وأيضا فقد علمت اختلاف طريق المصنف والعضد واختلاف تصوير المسئلة عليهما وان المحذور على طريق العضد مفقود على طريق المصنف فتأمل (قوله وانما يتجه) أى الاطلاق قال شيخنا العلامة وهذا الحصر ممنوع قال العضد ويشترط فى المستنبطة خاصة ان لا تتضمن زيادة على النص أى حكما فى الاصل غير ما أثبته النص لانها انما تعلم بما ثبت فيه مثاله لا تبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء فتعليل الحرمة بانه ربا فيما يوزن كالنقدين فيلزم التقابض مع ان النص لم يتعرض له انتهى ووافقه على هذا الاعتراض شيخنا الشهاب فانه أورد ما قبل التمثيل من عبارة العضد هذه ثم قال وقضيته عدم الاتجاه مطلقا اه (وأقول) يظهر لى أنه أيضا تخليط واشتباه لما تقدم من اختلاف طريقتى المصنف والعضد ولزوم الدور على طريق العضد دون طريق المصنف فاطلاق عدم الاتجاه على طريق العضد للزوم الدور عليها لا يقتضى اطلاقه على طريق المصنف لعدم لزوم الدور عليها فتأمل ولا تكن من الغافلين ثم بقى ههنا بحث آخر وهو انه ظهر بما بيناه انه لا خلاف فى المعنى بين الطريقين وانه لم تشتمل واحدة منهما على ما يرد الاخرى وان التقييد محتاج اليه على طريق المصنف غير محتاج اليه على طريق العضد وحينئذ يتوجه ان يقال لا حاجة الى ما سلكه المصنف كالآمدى وغيره لامكان تصوير المسئلة بما قاله العضد فيستغنى عن التقييد ولا حاجة الى ما سلكه العضد لامكان تصوير المسئلة بما قاله الشارح كالاصفهانى وغيره كما تقدم فيستغنى عن تضعيف التقييد اللهم الا ان يكون كل فريق قد قام عنده ان ما سلكه هو مراد القوم فعول عليه والله سبحانه أعلم (قوله خلافا لمن اكتفى بعلية مبهم مشترك) قال شيخ الاسلام والكلام فى عدم جواز التعليل بالاحد الدائر بين أمرين فاكثر اذا لم تثبت علية كل منهما أو منها فلا ينافيه قولنا من مس من الخنثى غير المحرم فرجيه أحدث لانه اما ماس فرج آدمى او لامس غير محرم لان كلا من المس واللمس ثبت عليته للحدث فى الجملة اه (وأقول) هنا أمور الاول انه يندفع بما قاله قول الكمال فى نسخة ما نصه قوله خلافا لمن اكتفى بعلية مبهم من أمرين يقتضى ان الراجح انه لا يصح التعليل بمبهم من أمرين أو نحوهما

لان النص مقدم عليه (وفاقا للآمدى) فى هذا الشرط بقيده وغيره أطلقه عن هذا القيد قال المصنف كالهندى وانما يتجه بناء على أن الزيادة على النص نسخ وهو قول الحنفية كما تقدم (و) من شروط الالحاق بالعلة (أن تتعين خلافا لمن اكتفى بعلية مبهم) من أمرين مثلا (مشترك) بين المقيس والمقيس عليه

من المحصور فى عدد خاص وهو خلاف ما ذكره أصحابنا فى تعليل الحدث بمس الرجل من الخنثى فرج الرجال ومس المرأة من الخنثى فرج النساء فانهم قالوا يحدث الماس اذا كان أجنبيا وعللوا ذلك بانه اما ماس فرج أو لامس أجنبى أو أجنبية انتهى وأما قوله فى أخرى ما نصه قيد المبهم بكونه مشتركا بين المقيس والمقيس عليه تنبيها على انه محل النزاع أما التعليل بمبهم غير مشترك فقد اكتفى به أصحابنا فى تعليل الحدث بمس الرجل من الخنثى فرج الرجال ومس المرأة من الخنثى فرج النساء فانهم قالوا يحدث الماس اذا كان أجنبيا وعللوا ذلك بانه اما ماس فرج أو لامس أجنبى أو أجنبية انتهى فهو مما يحتاج الى التامل لانه ان أراد بكون التعليل بالمبهم غير مشترك أنه لا أصل هناك يلحق به حتى يكون المبهم مشتركا بينه وبين ذلك الفرع لزم اثبات الأحكام بمجرد التعليل من غير ان يتحقق هناك قياس وهو فى غاية الاشكال لان مجرد التعليل خارج عن جميع أدلة الفقه المقبولة والمردودة وطالما توقفت فى ان التعليل من أى أنواع الادلة حتى ظهر لى أنه اشارة الى قياس وان عسر بيانه فهو من نوع القياس وان أراد بذلك ان هناك أصلا يلحق به فكيف يصح الالحاق مع عدم اشتراك العلة فليتأمل * والثانى ان ذلك المبهم ان كان المراد به الاحد الدائر أى القدر المشترك فهذا معين لا مبهم فكيف يصدق عليه تصوير المسئلة وكيف يجرى فيه التوجيه المذكور المبنى على انه لا تعين لذلك المبهم المشترك وأيضا فلا يصح جعل القدر المشترك العلة الا ان ثبتت علية كل من الامرين أو الامور وهو خلاف صورة المسئلة كما علمته عن شيخ الاسلام وان كان المراد به واحدا بخصوصه معينا فى الواقع لكنه لم يتعين فى الظاهر فكان ينبغى ترجيح الاكتفاء به حيث علم وجوده وعليته فى الاصل ووجوده فى الفرع اذ حيث علم اشتراك الاصل والفرع فى علة الحكم فلا وجه لعدم الاكتفاء حينئذ وان لم تتعين العلة لنا وان كان المراد به واحدا من أمور لم تثبت علية شئ منها لكن يحتمل علية واحد منها فهذا مما لا ينبغى ذهاب أحد اليه اذ كيف يصح الالحاق لا بواسطة شئ ثبتت عليته فليحرر المسئلة * والثالث أن قوله اذا لم تثبت علية كل منهما ومنها ظاهره وان لم تثبت علية شئ منهما أو منها بل أو ثبت عدم علية كل منهما أو منها ولا يخفى اشكال الاكتفاء حينئذ وعدم اتجاه فرض الخلاف فى المبهم بل يتجه جريان هذا الخلاف فى المعين اذ لا تفاوت بينهما على كلا القولين على هذا التقدير بل الاشكال قائم أيضا اذا ثبتت علية أحد الامرين أو الامور دون الباقى اذ الجمع حينئذ بالاحد الدائر يفضى الى الاكتفاء مع انتفاء ما ثبتت عليته كما لا يخفى وقد جعل الزركشى وغيره هذه المسئلة هى التى ذكرها الصفى الهندى فى نهايته بقوله قال بعضهم يجوز الالحاق بمجرد الاشتراك فى الوصف المطلق العام وأطبق الجماهير على فساده من حيث ان ذلك يقتضى ثبوت أحكام متناقضة فى الفرع الواحد لانه ما من فرع يفرض الا ويشبه أصولا كثيرة متناقضة الاحكام فى أوصاف عامة فلو جاز الحاق الفرع بالاصل بمجرد الاشتراك فى الوصف العام لجاز الحاق كل فرع بكل الاصول اذ ليس الحاقه ببعضها أولى من الحاقه بالبعض الآخر وحينئذ يلزم ثبوت الاحكام المتناقضة فى كل واحد من الفروع ولان ذلك يفضى الى التسوية بين المجتهد والعامى فى اثبات الاحكام الشرعية فى الوقائع الحادثة لانه ما من عامى جاهل يفرض الا ويعلم ان هذا الفرع يشبه أصلا من الاصول فى وصف عام فيثبت

حكمه فيه لاشتراكهما فى ذلك الوصف العام واحتجوا بقول عمر رضى الله عنه اعرف الاشباه والنظائر وقس الامور برأيك ويكفى فى كون الشئ شبيها للشئ أو نظيرا له الاشتراك فى وصف واحد وقوله وقس الامور مرتب على ذلك فوجب أن يجوز القياس بكل وصف مشترك يتحقق به الشبه والنظارة وجوابه منع تحقق الشبه والنظارة بمجرد الاشتراك فى الاوصاف العامة نحو المذكورية والمعلومية والخبرية مع انه لا يعد أحدهما شبيها او نظيرا للآخر بل لابد من الاشتراك بوصف خاص الى آخره انتهى وهذه العبارة ظاهرة ان لم تكن صريحة فيما تقدم أيضا لكن فى مطابقتها لتصوير المصنف المسئلة بالمبهم وتعليل الشارح المذكور نظر لا يخفى فلتراجع المسئلة ولتحرر (قوله لان العلة منشأ التعدية المحققة للقياس) قال شيخنا العلامة أى تعدية الحكم عن الاصل الى الفرع المحققة للقياس اذ هو حمل معلوم على معلوم فى حكمه لمساواته له فى علته وهذا الحمل نفس التعدية فتكون التعدية محققة للقياس اذ هى نفس ماهيته فان قيل اذا كانت التعدية محققة له لكونها ماهيته والقياس هو الدليل فاين المدلول قلنا المدلول ثبوت الحكم لا اثباته وهذا التمحل الخارج عن حد المعقول أحوج اليه تعريف القياس بالحمل المذكور اما من عرفه بمساواة فرع لاصل فى علة حكمه فلا حاجة الى هذا التمحل اذ قوله التعدية محققة للقياس غير صحيح انتهى وقال شيخنا الشهاب قضية هذا أى قوله المحققة للقياس انها من اركانه وليست منها كما مر اه (وأقول) أما الاول فان أراد بالتمحل الذى ذكره مخالفة كون التعدية هى نفس القياس للظاهر من مغايرة المحقق للشئ لذلك الشئ وقد اتحدا هنا فجوابه انا لا نسلم الاتحاد لظهور ان التعدية ليست الا مجرد حمل معلوم على معلوم وهذا ليس تمام ماهية القياس بل غاية الامر انه من جملة اجزائه كما يعلم بتأمل تعريفه الصريح فى ان له معتبرات زائدة على ذلك وجزء الشئ محقق له بمعنى انه لا يتحقق بدونه وحينئذ يبطل ما ادعاه من دعوى التمحل والخروج عن المعقول وان أراد به كون المدلول ثبوت الحكم فى الفرع فان كان وجه كونه تمحلا أن القياس الذى هو التعدية هو اثبات الحكم فى الفرع ويكون اثبات الحكم فى الفرع دليلا على ثبوته فيه تمحل فان كان وجه التمحل انه أريد بثبوته فى الفرع ثبوته فى نفس الامر فهو فاسد اذ الاثبات بمعنى ادراك الثبوت واعتقاده ولا يلزم من اعتقاد الثبوت تحقق الثبوت فى نفس الامر وان أريد به ثبوته بحسب الاعتقاد فمآله الى اعتقاد الثبوت الذى هو معنى الاثبات فيتحد الدليل والمدلول فلا نسلم ان القياس هو الاثبات المذكور لما تقدم أول الباب ان المراد بالحمل فى تعريف القياس هو وجوب التسوية فى الحكم كما قاله العضد أو التسوية فيه كما قاله المصنف وصوبه الكرمانى أو اعتقاد المساواة كما قاله والد المصنف والظاهر انه المراد من التسوية فالعبارتان بمعنى واحد وحينئذ فالدليل هو التسوية بينهما فى الحكم بمعنى اعتقاد المساواة بينهما فى الحكم على ما تقرر والمدلول هو ثبوت هذا الحكم فى الفرع ولا تمحل فى هذا ولا خروج عن حد المعقول بوجه كما لا يخفى فان التسوية أو وجوب التسوية غير ثبوت حكم الاصل فى الفرع فلا تمحل ولا خروج عن المعقول أيضا نعم قد يستشكل المراد بالتعدية فى هذا المقام لانه ان أريد بها ثبوت الحكم فى الفرع فهذا ثمرة القياس كما تقدم فى عبارة السعد وظاهر ان ثمرة القياس تتأخر عنه فلا تكون محققة له اذ

لان العلة منشأ التعدية المحققة للقياس الذى هو الدليل ومن شان الدليل أن يكون معينا فكذا منشأ المحقق له والمخالف يقول المبهم المشترك يحصل المقصود (و) من شروط الالحاق بالعلة (أن لا تكون وصفا مقدرا وفاقا للامام) الرازى قال لا يجوز التعليل به خلافا لبعض الفقهاء مثاله قولهم الملك معنى مقدر شرعى فى المحل اثره اطلاق التصرفات

المحقق للشئ لايتأخر عنه ولا بحسب الرتبة كما لايخفى وان أريد بها اثبات الحكم فى الفرع فهو
متأخر عن القياس أيضا وقد تقدم أول الباب فى كلام والد المصنف التصريح بانه نتيجة
القياس فلا يكون محققا له لما ذكر وان أريد بها التسوية بينهما فى الحكم فلا يخفى فساده اذ
التسوية بين الامرين فى الحكم لا يعقل اتحادها مع تعدية الحكم من أحدهما الى الآخر
للقطع باختلاف هذين المفهومين وان أريد بها شئ خارج عن جميع ذلك فينبغى تصويره ويجاب
بان المراد بها التسوية أو اعتقاد التسوية بينهما فى الحكم قولكم فلا يخفى فساده قلنا ممنوع
قولكم اذ التسوية لا يعقل اتحادها مع التعدية قلنا هذا ساقط مع تفسيرنا التعدية بالتسوية
وانما كان يصح هذا لو قررنا ان التعدية شئ آخر مباين للتسوية ثم حكمنا بالاتحاد بينهما
فليتأمل وأما الثانى فلا نسلم من لازم المحقق للشئ كونه من اركانه فان شروط وجود الشئ
محققة له وليست من اركانه وكذا العلل العقلية محققة لمعلولها وليست من اركانه وهذا ظاهر
ومن هنا يظهر منع قول شيخنا العلامة اذ قوله التعدية محققة للقياس غير صحيح فليتأمل (قوله
وكأنه ينازع) يعنى انه لما لم يمكنه منع التعليل بالملك لوقوعه فى كلام أئمة الشرع احتاج الى
منع كونه مقدرا ويظهر ان المراد انه يمنع كون الملك معنى مفروضا لا تحقق له فى نفس الامر
بل مجرد اعتبار المعتبر ويجعله معنى محققا شرعا فى نفس الامر لا يتوقف تحققه على اعتبار
معتبر بمعنى ان فى نفس الامر معنى هو معنى الملك شرعا الا أنه مع اعترافه بانه لا تحقق له الا
بحسب الاعتبار يجعله محققا شرعا فانه لا معنى لذلك ولا فائدة للعدول اليه وظاهر أن الذى يقوله
فى الملك يقوله فى الحدث ونحوه مما وصف بالتقدير فتضعيف شيخ الاسلام ما قاله المصنف
كالامام بان جعل المقدر محققا لا يخرجه عن كونه مقدرا وبأن كلام الفقهاء طافح بالتعليل
بالمقدر كقولهم الحدث وصف مقدر قائم بالاعضاء يمنع صحة الصلاة حيث لا مرخص فيه نظر
ظاهر فليتأمل (قوله ومن شروط الالحاق بالعلة أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه
أو خصوصه على المختار) قال الكورانى فان قلت قد تقدم من كلامه أن شرط القياس أن
لا يكون الفرع منصوصا بموافق خلافا لمجوز دليلين ثم قال ولا يشترط أيضا انتفاء نص على
ما يوافقه وقد ذكر هنا أن من شرط العلة أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه
فما التوفيق وما حاصل كلامه أولا وآخرا قلت قد ذكر المصنف فى شرح المختصر أن النص
الدال على ثبوت الحكم فى الفرع ان كان هو الدال على حكم الاصل بعينه فالقياس باطل اذ
ليس جعل أحدهما أصلا والآخر فرعا أولى من العكس لان دلالة النص فيهما على السواء وأما
أن يكون غيره بان يرد نص على ثبوت الحكم بخصوصه ثم يوجد نص دال على أصل يشاركه
الفرع فى علته فهذا يبنى على ان ترادف الادلة على مدلول واحد يجوز أم لا فالاكثرون على
جوازه وبهذا يظهر أن قوله ولا يكون منصوصا بنص موافق هو الذى يتناول الاصل والفرع
نص واحد وما جوزه ثانيا هو الذى يكون النص الدال على ثبوت الحكم فى الفرع غير النص
الدال على حكم الاصل الا أن تعليله فى المتن لا يوافق مقصوده لان جواز الثانى وفاق لمجوزى
دليلين لا أن منع الاول خلاف لهم لان القياس فى الاول باطل فلا دليل الا النص فلو قال وشرط
حكم الفرع أن لا يكون منصوصا ويجوز بنص واجماع يوافقه وفاقا لمجوزى دليلين على مدلول

واحد

انتهى وكأنه ينازع فى
كون الملك مقدرا
ويجعله محققا شرعا ويرجع
كلامه الى أنه لا مقدر يعلل
به كما فهمه عنه التبريزى
فينتفى الالحاق به كما قصده
المصنف (و) من شرط
الالحاق بالعلة (أن لا يتناول
دليلها حكم الفرع بعمومه
أو خصوصه على المختار)
للاستغناء عن القياس
حينئذ بذلك الدليل مثاله فى
العموم حديث مسلم الطعام
بالطعام مثلا بمثل فانه دال
على علية الطعم

واحد خلافا للغزالى والآمدى لسلم من هذا كله واستقام كلامه من كل وجه هذا وأما قوله وان لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه كلام آخر ساقه فى شرط العلة لا تعلق له بما سبق لانه من شروط العلة وما تقدم من شروط حكم الفرع انتهى ما قاله الكورانى بحروفه (وأقول) هو كما ترى من ركاكة اللفظ وفساد المعنى والظاهر أنه قصد بالجمع بين كلامى المصنف الاول والثانى رد ما قاله الشارح المحقق من أن فى نفى المصنف اشتراط انتفاء النص مخالفة لقوله أولا ولا يكون منصوصا فوقع فى هذا الفساد الظاهر فانه لا يخفى فساد حمله قول المصنف ولا يكون منصوصا بنص موافق على ما اذا تناول الاصل والفرع نص واحد لان هذا مقدم فى شروط الاصل حيث قال وأن لا يكون دليل حكمه شاملا لحكم الفرع فلا معنى لاعادته فى شروط الفرع ومنافاته لقوله خلافا لمجوزى دليلين على ما اعترف هو به فى قوله الا ان تعليله لا يوافق مقصوده الخ فكيف يسوغ لعاقل حمل بعض جملة على ما ينافى باقيها مع اعترافه بالمنافاة ثم يتكلف مثل تلك التكلفات الركيكة الفاسدة لاجل مجرد الرغبة فى مخالفة الشارح المحقق فيما قال فالصواب حمل قول المصنف المذكور على نفى النص الذى يخص الفرع كما فعل الشارح المحقق وغيره والحكم بمخالفة ما فى شرح المختصر لما فى المتن وحينئذ ثبتت المخالفة بين كلامى المتن ويسقط هذا الجمع الذى توهمه الكورانى لمسخه كلام المصنف وتحريفه عن مواضعه ثم رأيتنى قلت أيضا قول المصنف والشارح ومن شروط الالحاق بالعلة أن لا يتناول دليلها حكم الفرع بعمومه أو خصوصه على المختار الى آخره يرد عليه انه مستغنى عنه بموضعين سبق أحدهما قوله فى شروط الاصل وان لا يكون دليل حكمه شاملا لحكم الفرع والآخر قوله فى شروط الفرع ولا يكون الفرع منصوصا بموافق ويجاب بانه ذكر المواضع الثلاثة اشارة الى أن هذا الاشتراط يصح اعتباره فى جانب كل من الاصل والفرع والعلة وحكمته بيان قوة خلل القياس حينئذ حيث عم أعنى الخلل أركانه الثلاثة فانه أبلغ مما تعلق بواحد أو اثنين منها وأيضا فيه اشارة الى مناقشة من اقتصر على أحد المواضع الثلاثة بانه لا يتعين ومثل ذلك مما يقصد للمصنفين كثيرا كما لا يخفى على المتتبع على انه يمكن ان يتناول دليل العلة حكم الفرع ولا يكون ذلك الدليل ناصا على حكم الفرع كان يقال الربا فى البر وعلته الطعم وهذه علة الربا فى كل مطعوم ثبت فيه الربا فليتأمل انتهى (قوله فلا حاجة فى اثبات ربوية التفاح الخ) قال شيخنا الشهاب من هنا تعلم ان قول الفقهاء فى الفروع نص فى الحديث على البر ويقاس عليه ما فى معناه من المطعومات غير صحيح نظرا الى هذا الشرط اه (وأقول) قد علمت مما سبق ان الجمهور على خلاف هذا الشرط وان المصنف رجح ذلك فى شرح المختصر وكلام الفقهاء المذكور مبنى عليه فهو صحيح أى صحيح (قوله والصحيح لا يشترط القطع بحكم الاصل الخ) فيه أمران أحدهما أنه لا يقال لا حاجة لذكر ذلك لانه مستفاد من قوله السابق فان كانت قطعية فقطعى أو ظنية فقياس الادون لانا نقول هذا غلط واضح أما أولا فلأن المذكور هنالك قطعية القياس وان كان حكم الاصل ظنيا كما صرح به قول الشارح هنالك فان كان دليله ظنيا كان حكم الفرع كذلك فشرطوا فى قطعية القياس القطع بعلية الشئ فى الاصل والقطع بوجود ذلك الشئ فى الفرع أعم من أن يكون حكم الاصل قطعيا أو ظنيا ومن غير

فلا حاجة فى اثبات ربوية التفاح مثلا الى قياسه على البر بجامع الطعم للاستغناء عنه بعموم الحديث ومثاله فى الخصوص حديث من قاء أو رعف فليتوضأ فانه دال على علية الخارج النجس فى نقض الوضوء فلا حاجة للحنفى الى قياس القئ أو الرعاف على الخارج من السبيلين فى نقض الوضوء بجامع الخارج النجس للاستغناء عنه بخصوص الحديث والمخالف يقول الاستغناء عن القياس بالنص لا يوجب الغاءه لجواز دليلين على مدلول واحد والحديث رواه ابن ماجه وغيره وهو ضعيف (والصحيح) أنه (لا يشترط) فى العلة المستنبطة (القطع بحكم الاصل

تقييد للعلة بالمنصوصة أو المستنبطة وظنية القياس أى وان كان حكم الاصل قطعيا فشرطوا في ظنيته أن يظن علية الشئ في الاصل وان قطع بوجوده في الفرع من غير تقييد للعلة بما ذكر أيضا والمذكور ههنا انه لا يشترط في العلة المستنبطة القطع بحكم الاصل ولا بوجود العلة في الفرع فلا يتوقف صحة الاستنباط على ذلك فاين أحد هذين الوضعين من الآخر وأما ثانيا فلو تنزلنا الى هذا الوهم لكن تقسيم القياس الى قطعي وظني ليس فيه تصريح باعتبار كل منهما حتى يستفاد من التقسيم صريحا عدم اشتراط القطع بحكم الاصل وبوجود العلة في الفرع وأما ثالثا فلو تنزلنا أيضا لكن لا يستفاد مما سبق ثبوت هذا الخلاف المذكور ههنا (لا يقال) كان يمكن الاشارة اليه عقب ما سبق (لانا نقول) ذكره استقلالا أبلغ في وجوده حيث يكون مراده بالقصد والاستقلال فليتأمل والثاني قال الكمال تبع المصنف ابن الحاجب في ذكر هذا في شروط العلة ولا خفاء في أنه أليق بشروط حكم الاصل وعلى الاليق جرى شيخنا في تحريره (وأقول) جواب هذا أن المصنف أراد التنبيه على صحة عده في شروط العلة ودفع ما يتوهم من أليقيته بشروط حكم الاصل من أنه لا يصلح لعده في شروط العلة وهكذا يجاب عن قوله وأما قول المصنف كالمختصر ولا القطع بوجودها في الفرع فهو أليق بشروط العلة منه بشروط الفرع فليتأمل (قوله بان يكون دليله قطعيا الخ) قال شيخنا العلامة كون الدليل قطعي المتن لا يتسبب عنه القطع بدلوله لان قطعي المتن ظني الدلالة اه (وأقول) هذا منه مبني على أن الشارح أراد بالقطعي قطعي المتن فقط وهو ممنوع لا دليل عليه ولا ضرورة اليه لجواز أن يكون أراد قطعي الدلالة أيضا وأن يكون من في قوله من كتاب أو سنة تبعيضية لا بيانية فان فيهما ما هو قطعي الدلالة ولو بمعونة القرائن بل يجب حمل كلامه على ذلك ليوافق بقية كلامه كقوله بل يكفي الظن بذلك فان الظن انما يقابل قطعية الدلالة دون مجرد قطعية المتن كما هو ظاهر والعجب من قول الشيخ لان قطعي المتن ظني الدلالة وصوابه لان قطعي المتن قد يكون ظني الدلالة أو لا يجب أن يكون قطعي الدلالة أو نحو ذلك اللهم الا أن يكون في النسخة الواقعة له من كلامه سقم (قوله من كتاب أو سنة متواترة) قال شيخ الاسلام أى أو اجماع قطعي اه ويمكن أن يوجه اسقاط الاجماع بأن الاستنباط انما يكون في الحقيقة من مستنده اذ الفرض أن لا اجماع على العلة فليتأمل (قوله ولا انتفاء مخالفة مذهب الصحابي) أى مذهبه في الفرع أى لا يشترط في صحة العلة المستنبطة أن لا تقتضي خلاف ما هو حكم الفرع عند الصحابي لان الظاهر أنه أخذ هذا الحكم من هذا النص لعلة استنبطها منه غير هذه العلة فيقدم على غيره وسيأتي جواب ذلك في قول الشارح وأما مذهب الصحابي الخ وحاصله كما هو ظاهر منه أن مذهب الصحابي غير حجة فلا يجب اتباعه فيه ولا يضرنا أخذه من هذا النص واستنباطه علة أخرى منه تقتضي ما ذهب اليه لان ذلك اجتهاد منه لا يجب اتباعه فيه لان قوله ليس حجة سلمنا انه حجة لكن لا نسلم انه أخذ مذهبه من هذا النص لعلة استنبطها منه بل يجوز أن يكون أخذه من دليل آخر لعلة استنبطها من ذلك الدليل الآخر وأما قوله والخصم يقول الظاهر استناده الى النص المذكور فقد يجاب عنه بمنع أن الظاهر ذلك وعبارة العضد موافقة لهذا الحاصل فانه قال ومنها أى ومن الامور التي اشترطت في العلة وأنها لا يشترط انتفاء مخالفتها أى مخالفة

العلة

بأن يكون دليله قطعيا من كتاب أو سنة متواترة (ولا انتفاء مخالفة مذهب الصحابي) أى مخالفتها له (ولا القطع بوجودها في الفرع) بل يكفي الظن بذلك لانه غاية الاجتهاد فيما يقصد به العمل ويحكم الاصل

العلة أى مخالفة مقتضاها لمذهب صحابى والحق جوازها لجواز أن يكون مذهب الصحابى لعلة مستنبطة من أصل آخر ثم قال ومن شرط عدم مخالفة الصحابى فلان الظاهر أخذه من النص والاحتمال أى احتمال كون مذهب الصحابى لعلة مستنبطة من أصل آخر لا يدفع الظهور أى ظهور أخذه من النص انتهى وأما قول الزركشى فى تقرير هذا الشرط وتبعه العراقى مانصه شرط بعضهم أن لا تكون مخالفة لمذهب الصحابى وهو أيضا باطل لانه ليس بحجة و بتقدير كونه حجة فلا نسلم أرجحيته على القياس اه فلا يوافق هذا الحاصل الذى تقرر عن الشارح كالعضد نعم بقى أن يقال عليه ان احتمال أخذه من أصل آخر لا يندفع به الاشكال لان التفريع على تسليم أن مذهبه حجة فأخذه من أصل آخر يعارض أخذكم من هذا الاصل فالحاصل أن أخذه اما من هذا الاصل فيدفع أخذكم منه أو من أصل آخر فيعارض أخذكم ويحتاج للمرجح فليتأمل (قوله والمخالف) أى فى الاكتفاء بظن وجودها فى الفرع وبحكم الاصل وعبارة العضد من شرط القطع فى حكم الاصل و وجود العلة فى الفرع نظر الى أن الظن يضعف بكثرة المقدمات فربما يضمحل اه وقوله بكثرة المقدمات كان المراد بالمقدمات ظن حكم الاصل وظن علية الوصف فيه الحاصل بالاستنباط وظن وجودها فى الفرع فيكون المراد بالكثرة مازاد على أقل التعدد وهو اثنان وذلك حاصل فى الثلاثة وهذا ان كان الاستنباط من الحكم المظنون لا يفيد الا الظن فان تصور افادته القطع أريد بكثرة المقدمات ظن حكم الاصل وظن وجود العلة فى الفرع فيكون المراد بالمقدمات وبكثرتها مافوق الواحد وقد يقال اثبات الحكم فى الاصل من دليله الظنى قد يتوقف على مقدمات ظنية فيتحقق بانضمامها الى ظن وجود العلة فى الفرع مقدمات كثيرة بلا تكلف وقوله فربما يضمحل ان ادعى غلبة اضمحلاله أو كثرته فهو ممنوع أو احتماله فى الجملة لم يؤثر على أن ضعف الظن عند كثرة المقدمات غالبا أو كثيرا ممنوع أيضا (قوله أما انتفاء المعارض) قال الكمال قدمر أن اللائق الاكتفاء بهذا عن قوله فيمامر وأن لا تكون المستنبطة معارضة بمعارض الخ اه (وأقول) قد مر جواب ذلك فراجعه (قوله والمعارض هنا وصف صالح للعلية الخ) قال شيخنا العلامة صادق على كل من وصفى أصل القياس المركب الاصل وقدمر أنه غير مقبول عند غير الجدليين فقوله هنا مبنى على التعليل بعلتين ينافيه فتأمل وقد يجاب بأن قوله أولا غير مقبول أى على الخصم والكلام هنا فى تحقيق المعارضة انتهى (وأقول) ماذكره من الجواب صحيح واضح ولا ينافيه قول المصنف ولكن تؤل الى الاختلاف الخ حيث دل على أن الكلام بين المختلفين لانه لا يلزم من كون الكلام بينهما أن يكون المقصود بيان حال استدلال أحدهما على الآخر بذلك القياس وأنه ناهض عليه أولا بل يجوز مع ذلك أن يكون المقصود بيان أن ابداء المعترض منهما وصفا غير ما أبداه المستدل محتملا لان يكون علة مستقلة دونه أو جزء علة مانع من ثبوت الحكم بمجرد ما أبداه المستدل بدون بيان عليته أو استقلاله والحاصل ان هنا غرضين أحدهما أنه هل يكفى فى الزام الخصم بالقياس موافقته على حكم الاصل مع مخالفته فيما علل به المستدل والثانى أنه هل تعقل المعارضة بغير المنافى فيحتاج المستدل الى ترجيح وصفه فالغرض فيما مر بيان الاول وفيما هنا بيان الثانى كما يصرح بذلك صنيع المصنف ولا غبار فى ذلك على المصنف

والمخالف كأنه يقول الظن يضعف بكثرة المقدمات فربما يضمحل فلا يكفى وأما مذهب الصحابى فليس بحجة وعلى تقدير حجيته فمذهبه الذى خالفته العلة المستنبطة من النص فى الاصل بان علل هو بغيرها يجوز أن يستند فيه الى دليل آخر والخصم يقول الظاهر استناده الى النص المذكور (أما انتفاء المعارض) للعلة بالمعنى الآتى له (فمبنى على التعليل بعلتين) ان قلنا يجوز وهو رأى الجمهور كما تقدم فلا يشترط انتفاؤه والا فيشترط (والمعارض هنا) بخلافه فيما تقدم حيث وصف بالمنافى (وصف صالح للعلية

ومن وافقه على الجمع بين الموضعين كابن الحاجب فليتأمل (قوله وصف صالح للعلية كصلاحية المعارض الخ) فيه أمران أحدهما أن المتبادر منه أن المراد أنه صالح للاستقلال بالعلية وهو المتبادر من قول الشارح أيضا وكل منهما يحتاج في ثبوت مدعاه من أحد الوصفين الى ترجيحه على الآخر اذ لا يظهر ترجيح احدهما على الآخر أو ابداء المعترض ما ادعى أنه جزء العلة الا بتكلف بأن يراد الى ترجيحه بمعنى ترجيح استقلاله على اعتبار الآخر جزأ ولكن ذكر العضد ما يفيد أن وصف المعترض تارة يصلح علة مستقلا وتارة يصلح جزأ للعلة حيث قال معنى المعارضة في الاصل هو ان يبدى المعترض معنى آخر يصلح للعلية مستقلا أو غير مستقل بل جزأ أما المستقل فيحتمل أن يكون علة مستقلة دون الاول وأن يكون جزء علة فهو مع الاول علة مستقلة وعلى التقديرين فلا يحصل الحكم بالاول وحده مثاله أن يعلل حرمة الربا بالطعم فيعارضه بالقوت أو الكيل وأما غير المستقل فيحتمل أن يكون جزء العلة فينبغي استقلال الاول مثاله أن يعلل القصاص في المحدد بكونه قتلا عمدا عدوانا فيعارضه بكونه بالجارح فانه لما جاز أن تكون العلة الاوصاف المذكورة مع قيد كونه بالجارح لم يتعد الى المثقل ثم اختلف في قبول هذه المعارضة والمختار قبولها الخ وقال صاحب الجوهر الفريد في شرح المختصر ولا يخفى عليك أن المعارضة هنا ليس المراد بها العلة المقتضية بخلاف ما يريده المستدل كما يفهم من الدليلين المتعارضين بل العلة الصالحة لان يتعلق بها الحكم كما صلحت علة المستدل وينشأ عنهما الاختلاف في الفرع لا في الاصل فاذا اتفقا مثلا على أن البر ربوى واعتل أحدهما بالطعم وبين وجه مناسبته كان للمعترض أن يقول لم لا تعلقت بالكيل أيضا وهو أيضا مناسب ويبين ذلك واذا استويا في المناسبة ما وضح أن التعلق بأحدهما وترك الآخر تحكم قال قاضي القضاة تاج الدين رحمه الله هذا ما فهمته من عبارة الكتاب وهي قلقة عاصية انتهى ويمكن حمل عبارة المصنف والشارح على ما يوافق ذلك بنوع تكلف وقد يؤيده قوله الآتي وبيان استقلال ما عداه في صورة كما سيأتي بيانه أنه فيه اشارة الى تصوير المعارضة بابداء أن وصف المستدل جزء العلة وما أبداه المعترض جزؤها الآخر والثاني أنه قد يستشكل أمثال ذلك بناء على ان العلة بمعنى المعرف اذ ما من وصف الا ويصلح أن يكون معرفا اذ لا معنى لكونه معرفا الا أن الشارع نصبه امارة على الحكم وما من وصف الا ويصلح لذلك اذ التعريف على هذا أمر وضعي فأي وصف وضع علامة كان معرفا فأي حاجة الى اعتبار الصلاحية وأي معنى لاعتبارها ويجاب بمنع ذلك لان للعلة وان كانت بمعنى المعرف شروطا كالظهور والانضباط وبأن العلة لا طريق غالبا الى استنباطها ومعرفة ان الشارع ضبطها الا صلاحيتها ومناسبتها فليتأمل (قوله وكل منهما يحتاج في ثبوت مدعاه الخ) قال شيخنا العلامة أي هذا مبني على اشتراط انتفاء المعارض وأما على عدمه فيجوز أن يكون كل منهما علة اه (وأقول) ما ترجاه الشيخ ظاهر المنع جدا وهو قضية ما صرح به المصنف تبعا لامام الحرمين والآمدي وغيرهما من بناء انتفاء المعارض على التعليل بعلتين اذ هو مصرح بان قبول المعارضة وما يترتب عليه كالاحتياج الى جوابها مبني على امتناع التعليل بعلتين كما أن امتناعها مبني على جوازه ومن لازم امتناعها عدم الاحتياج الى الترجيح كما هو معلوم وعبارة الآمدي في الاحكام وقد

كصلاحية المعارض) بفتح الراء لها وان لم يكن مثله من كل وجه غير مناف له بالنسبة الى الاصل (ولكن يؤل الامر الى الاختلاف) بين المتناظرين في الفرع (كالطعم مع الكيل في البر) فكل منهما صالح لعلية الربا فيه (لا ينافي الآخر) بالنسبة اليه (ويؤل) الامر الى الاختلاف بين المتناظرين (في التفاح) مثلا فعندنا هو ربوى كالبر بعلة الطعم وعند الخصم المعارض بان العلة الكيل ليس بربوى لانتفاء الكيل فيه وكل منهما يحتاج في ثبوت مدعاه من أحد الوصفين الى ترجيحه على الآخر

اختلف

اختلف الجدليون فى قبوله اى اعتراض المعارضة فمنهم من رده بناء منه على أنه لا يمتنع تعليل الحكم الواحد بعلتين ثم قال ومنهم من قبله وأوجب جوابه على المستدل وهو المختار وذلك لانه اذا وجد فى الاصل وصفان فاما أن يكون كل واحد علة مستقلة او لا يكون كذلك لا جائز أن يكون كل واحد علة مستقلة لما سبق تقريره فى امتناع ذلك سواء كانت العلة بمعنى الامارة او الباعث وان كان القسم الثانى فاما أن يكون الحكم ثابتا لما ذكره المستدل لا غير أو لما ذكره المعترض لا غير او لهما جميعا بحيث تكون العلة مجموع الوصفين وكل واحد منهما جزؤها لا جائز أن يقال بالاول ولا بالثانى فانه ليس تعيين أحدهما للتعليل والغاء الآخر مع تساويهما فى الاقتضاء أولى من الآخر فلم يبق غير الثالث ويلزم منه امتناع تعدية الحكم من الاصل الى الفرع وبتقدير تساوى الاحتمالات فلا يخفى أن التعدية تمتنع بتقدير أن تكون العلة ما ذكره المعترض وبتقدير أن تكون العلة هى الهيئة الاجتماعية من الوصفين وانما يصح بتقدير التعليل بما ذكره المستدل لا غير ولا يخفى ان وقوع احتمال من احتمالين أغلب من وقوع احتمال واحد بعينه ومع ذلك فالتعدية تكون ممتنعة لكن بشرط أن يكون ما أبداه المعترض صالحا للتعليل او لدخوله فيه والا فلا معارضة اه وهى كما ترى دالة على بناء قبول المعارضة على امتناع التعليل بعلتين فانه ردد بين أن يكون كل واحد منهما علة مستقلة وأن لا يكون ثم صرح بامتناع القسم الاول وردد فى القسم الثانى واستنتج منه القبول فدل على أنه لو كان القسم الاول جائزا لانتفى القبول (فان قلت) لا نسلم أن بناء المصنف انتفاء المعارض على التعليل بعلتين يدل على بناء قبول المعارضة من الخصم على المنع لانه محمول على قيام المعارض للمستدل بدون وجود خصم يعارض به فان قلنا بامتناع التعليل بعلتين أثر والا فلا وهذا لا يدل على أن المعارضة من الخصم كذلك (قلت) حمله على ما ذكر لا وجه له ولو أثر المعارض مع الخصم أثر بدونه اذ لا وجه للفرق بينهما اذ لا معنى لتأثير المعارض الا احتمال عليته وهذا لا فرق فيه بين وجود الخصم وعدمه (فان قلت) قد علم مما تقدم عن العضد وغيره أن كلا من وصفى المستدل والمعترض يحتمل أن يكون علة مستقلة دون الآخر وأن يكون جزأ من العلة ولا مرجح لواحد من الاحتمالين فكيف يمكن مع ذلك استغناء المستدل عن الترجيح بل او عن بيان الاستقلال قلت صرح المصنف فى شرح المختصر بانه حيث وجد وصفان مناسبان حملا على الاستقلال وجاز التعليل بكل منهما عند من يجوز التعليل بعلتين ولا أثر لذلك الاحتمال فقد قال فى الجوهر الفريد نقلا عنه ما نصه فان قلت تجويز العلتين المستقلتين لا يوجب القضاء على كل وصفين اجتمعا بالاستقلال فى العلية لجواز أن تكون العلة احدهما او أنهما جزآ علة والعلة مجموعهما او الاستقلال واذا تساوت هذه الاحتمالات لم يقض بواحد منها بخصوصه الا بدليل (لا يقال) اذا كانت احداهما أجلى وأنسب من الاخرى فلم لا ترجح لانا نقول انما ترجح الاجلى عند التنافى ولا تنافى بينهما لامكان اعمالهما بالجزئية والاستقلال وان العلة أحدهما قلت من علل بعلتين قضى بالاستقلال حيث وجد وصفين مناسبين اذ مجرد المناسبة يوجب ظن العلية واجتماع علتين على هذا الرأى لا يستحيل فمن ظن أن التعليل بعلتين يتوقف عند وجدان وصفين صالحين للاستقلال على القضاء عليهما

(ولا يلزم المعترض نفي الوصف) الذي عارض به

بذلك الى أن يقوم دليل عليه فهو من البعيد بن عن معرفة أصول الفقه وقد أفصح الآمدى رحمه الله تعالى فى كتابه منتهى السول بذلك حيث قال وأن لا تكون المستنبطة لها معارض فى الاصل لا وجود له فى الفرع الا على رأى من يجوّز تعليل الحكم الواحد بعلتين فاقتضى ان من يجوّز علتين لا يشترط ذلك اذا كان معنى المعارض غير المنافى وهو مراد الآمدى رحمه الله تعالى بالمعارض الى أن قال فى تتمة كلام ذكره فان المعارض اذا لم ينافِ وجوّزنا التعليل بعلتين فلا يقدح بلا ريب اهـ ويتحصل من ذلك كله انه حيث وجد وصفان مناسبان جاز التعليل بكل منهما بانفراده بناء على جواز التعليل بعلتين وان احتمل أن تكون العلة أحدهما دون الآخر وأن تكون مجموعهما وان لم يقم دليل على استقلال كل منهما وان قيام المعارض لا أثر له سواء وجد خصم أولا بناء على الجواز المذكور ولا يخفى أنه على هذا يشكل اطلاق ابن الحاجب ومن تبعه كالعضد ان المختار قبول المعارضة مع اختياره الجواز المذكور ثم رأيت ما سيأتى للشارح فى القوادح فى القسم الثانى من التأثير من بنائه قول المصنف هناك وحاصله معارضة فى الاصل على جواز التعليل بعلتين وحكمهم بسمّوه فى هذا البناء وجوابنا عنه بتوجيه صحة القدح بمجرد ابداء المعارض وان جوّزنا التعليل بعلتين وهو موافق لظاهر قوله هنا وكل منهما يحتاج فى ثبوت مدّعاه من احد الوصفين الى ترجيحه على الآخر ومقتضٍ لحمل هذا على ظاهره وتوجيهه بما بيناه هناك فلعله يفرق بين ابداء الخصم للمعارض فيقدح وان جوّزنا التعليل بعلتين وقيام المعارض للمستدل من غير وجود خصم فلا يقدح بناء على ما ذكر والفرق ممكن فان الدليل مع احتمال استقلال وصف المعترض دون وصف المستدل او جزئية وصف المعترض وان جوّزنا التعليل بعلتين لا سبيل الى نهوضه على الخصم وان صح اثبات الحكم به فى حد نفسه ويحمل ما تقرر عن المصنف على غير المعارضة (قوله ولا يلزم المعترض نفى الوصف) قال الكورانى وفى عبارة ابن الحاجب لزوم بيان نفى الوصف وحذف المصنف لفظ البيان ناقلا عن والده أن النفى جاء لازما ومتعديا فاذا كان لازما فهو وصف الشئ المنفى وان كان متعديا فهو فعل المعترض هكذا نقل عنه وأنت خبير بان لزوم البيان عند القائل بلزومه لا يتفاوت سواء كان النفى فعل المعترض او وصف الشئ بمعنى الانتفاء لان كلا منهما لا يصح بدون الدليل عند ذلك القائل وبعض الشارحين زاد فى كسر القارورة وقال اذا كان النفى بمعنى الانتفاء فالاثبات بمعنى الثبوت فهما نقيضان واذا كان فعل المعترض فيقابله الاثبات فهما ضدان وهذا كلام من لم يدر معنى الضد والنقيض لان الضدين هما الامران الوجوديان اللذان لا يجتمعان فى موضع واحد من جهة واحدة فالنفى باى معنى أخذ لا يكون ضدا لانتفاء الوجود فيه بل كلا المعنيين من قبيل الايجاب والسلب فهما نقيضان ولم يرض بما خبط حتى زعم أن عبارة المصنف أحسن اهـ (وأقول) ما أحقه فى هذا الكلام بقول القائل

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

وذلك لانه أراد ببعض الشارحين العلامة الزركشى وقد قال ما نصه وانما قال المصنف نفى الوصف ولم يقل بيان نفى الوصف كما عبر به ابن الحاجب وغيره لنكتة حكاها عن والده رحمه الله وهى أن النفى فى اللغة له معنيان أحدهما فعل الفاعل تقول نفيت الشئ فانتفى

وهذا هو أظهر المعنيين والثانى نفس الانتفاء تقول نفى الشئ هكذا سمع من اللغة وعلى هذا المعنى الثانى يكون الاثبات والنفى نقيضين لايجتمعان ولا يرتفعان ويكون المراد بالاثبات الثبوت كما أن المراد بالنفى الانتفاء وأما اذا أردت بالنفى نفيك الشئ وبالاثبات اثباتك له فيكونان ضدين لانقيضين لانك قد لاتنفى ولا تثبت اذا ثبت هذا فقوله نفى الوصف أحسن من قوله بيان نفيه لان ابن الحاجب أراد بالنفى الانتفاء وأظهر معنييه خلافه والمصنف أراد أظهر معنييه فلذلك لم يحتج الى لفظ بيان فكان أخصر وأحسن ولا يقال ان ابن الحاجب وغيره أرادوا بالنفى فعل الفاعل لانهم لو أرادوا ذلك لم يحتاجوا الى لفظة بيان بل كانت حشوا اه وحينئذ فنقول أما قوله ناقلا عن والده أن النفى جاء لازما ومتعديا الخ فليس المقصود بما نقله المصنف عن والده هو التفرقة بين اللازم والمتعدى فى لزوم البيان وعدمه كما توهمه الكورانى فاعترضه بقوله وأنت خبير الخ فان هذا غلط فى الفهم عنه لامنشأ له الا الغفلة الفاحشة وعدم التأمل بل المقصود به ماذكره الزركشى بقوله اذا ثبت هذا فقوله نفى الوصف أحسن من قوله بيان نفيه الخ فهو توطئة لترجيح عبارته على عبارة ابن الحاجب وبيان نكتة العدول عنها وأما قوله وبعض الشارحين زاد فى كسر القارورة الخ فاعلم أنه من الباطل الصريح والجزاف القبيح وذلك لانه لايخفى أن المناسب لمعنى النفى بالمعنى المصدرى احد أمرين اما ذكر مايدل على الانتفاء كما ان معنى الاثبات بذلك المعنى ذكر مايدل على الثبوت واما الحكم بالانتفاء اى التصديق به كما أن الاثبات الحكم بالثبوت اى التصديق بالثبوت ومعلوم أن كلا من الذكر والتصديق المذكورين أمر وجودى أما الذكر فلانه عبارة عن النطق بالدال والنطق أمر وجودى لاعدمى وأما التصديق فلانه علم والتحقيق فى العلم أنه كيفية والكيفيات من الموجودات وأن كلا من الذكرين أو التصديقين أمران وجوديان لايجتمعان فى موضع واحد من جهة واحدة اذ لايتصور فى امر واحد من جهة واحدة أنه ذكر مايدل على الانتفاء وذكر مايدل على الثبوت ولا أنه التصديق بالانتفاء والتصديق بالثبوت فكون النفى والاثبات بالمعنى المصدرى فيهما ضدين مما لااشكال فيه ومن ثم صح ارتفاعهما اذ قد ينتفى كل من الذكرين وكل من التصديقين والضدان يصح ارتفاعهما وان لم يصح اجتماعهما ولو كانا نقيضين كما زعمه ماصح ارتفاعهما اذ النقيضان لايصح ارتفاعهما كما لايصح اجتماعهما ولما لم يهتد الكورانى للمراد بالنفى والاثبات بالمعنى المصدرى قلد وهمه وهوسه فوقع فيما وقع وقال ماقال وهذا بخلاف النفى والاثبات بمعنى الانتفاء والثبوت فانهما نقيضان لان معنى الانتفاء هو عدم ثبوت الشئ وعدم الثبوت مناقض للثبوت بلا اشكال فقوله وهذا كلام من لم يدر الضد والنقيض تقول قبيح وتهور صريح وقوله فالنفى بأى معنى أخذ لايكون ضد الخ باطل بلا شبهة لما تبين بما لامزيد عليه للعاقل وأما قوله ولم يرض بما خبط فهو مبنى على تقوله وتهوره وقد ظهر بطلانهما وأنه لاخبط من العلامة بل ليس الخبط الا فى نسبته الى الخبط * وكل اناء بالذى فيه ينضح * وأما قوله حتى زعم أن عبارة المصنف أحسن فيقال عليه قد وجه أحسنيتها بوجهين لاشبهة فيهما لعاقل ولا يرتاب فيهما الا غافل أحدهما أن النفى فيها بمعناه الاظهر وفى عبارة ابن الحاجب بمعناه غير الاظهر واستعمال اللفظ فى معناه

أى بيان انتفائه (عن الفرع) مطلقا لحصول مقصوده من هدم ما جعله المستدل العلة بمجرد المعارضة وقيل يلزمه ذلك مطلقا ليفيد انتفاء الحكم عن الفرع الذى هو المقصود (وثالثها) يلزمه ذلك (ان صرح بالفرق) بين الاصل والفرع فى الحكم فقال مثلا لا ربا فى التفاح بخلاف البر وعارض علية الطعم فيه لانه بتصريحه بالفرق التزمه وان لم يلتزمه ابتداء بخلاف ما اذا لم يصرح به (ولا) يلزمه أيضا (ابداء أصل) يشهد لما عارض به بالاعتبار (على المختار) وقيل يلزمه ذلك حتى تقبل معارضته كان يقول العلة فى البر الطعم دون القوت بدليل الملح فالتفاح مثلا ربوى ورد هذا القول بان مجرد المعارضة بالوصف الصالح للعلية كاف فى حصول المقصود من الهدم (وللمستدل الدفع) اى دفع المعارضة باوجه (بالمنع) اى منع وجود الوصف المعارض به فى الاصل كان يقول فى دفع معارضة القوت بالكيل فى شئ كالجوز لا نسلم انه مكيل لان العبرة بعادة زمن النبى صلى الله عليه وسلم وكان اذ ذاك موزونا او معدودا (والقدح) فى علية الوصف المعارض به ببيان خفائه او عدم انضباطه (وبالمطالبة) للمعترض (بالتأثير او الشبه) لما عارض به

الاظهر أحسن من استعماله فى غير الاظهر وثانيهما ان عبارة المصنف أخصر لحذف لفظ البيان لاستغنائه عنه بسبب استعمال النفى فى معناه الاظهر والاخصرية مزية عند كل منهما لكون الاختصار مقصودا له كما هو معلوم ولا شبهة لمن عنده أدنى عقل فى اقتضاء هذين الوجهين حسنها ومزيتها فالمنازعة مع ذلك فى الاحسنية لا منشا لها الا انطماس البصيرة وانطفاء السريرة والله المستعان على ما تصفون واذا علمت جميع ذلك علمت أن الكورانى لم يزد فى هذا المقام على الخبط وكسر القوارير (قوله اى بيان انتفائه) هو كما لا يخفى تفسير للنفى فهو اشارة الى أن المراد به المعنى المصدرى المتعدى وليس اشارة الى حمله على معنى الانتفاء مع تقدير لفظ البيان كما توهمه الكمال عنه من غير شبهة لذلك التوهم (قوله وللمستدل الدفع بالمنع والقدح الخ) قال الزركشى للمستدل دفع المعارضة بوجوه أولها منع وجود الوصف فى الاصل ثانيها القدح فى الوصف بان يقول ما ذكرت من الوصف خفى فلا يعلل به او غير منضبط او غير ظاهر او غير وجودى ونحوه والمراد به هنا افساد العلة بطريق من طرق افسادها وليس المعنى به مطلق القدح فى الدليل عليها والا لم يعطفه على المنع مع ان المنع قدح وكذلك المطالبة بالتأثير وما بعده ومن هذا العطف يعلم أنه أراد قدحا خاصا اه المقصود نقله (وأقول) لا يخفى أنه يصح أن يدخل فى قوله ونحوه منع نحو ظهور الوصف المعارض به او انضباطه وان صح أن يشمل المنع ذلك أيضا وهذا غير بيان خفائه او عدم انضباطه وانه أراد بقوله والا لم يعطفه عليه انه لو أراد بالقدح مطلق القدح لكان الظاهر أنه لا يعطفه على المنع لعدم الحاجة حينئذ الى عطفه لاستغنائه عن ذكر المنع بدخوله فى القدح ولم يرد انه لو أراد مطلق القدح امتنع ذلك العطف لظهور جواز عطف العام على الخاص والحاصل انه جعل العطف قرينة ظنية على أنه أراد بالقدح ما لا يشمل المنع لان الظاهر من العطف المباينة وان قوله وكذلك المطالبة بالتأثير وما بعده اى هما قدح كالمنع وان قوله ومن هذا العطف اما أن يراد به عطف القدح على المنع ووجه العلم ما أشرنا اليه من أن الظاهر من التعاطف هو التباين وان جاز خلافه واما أن يراد به عطف القدح على المنع وعطف ما بعد القدح أيضا كما يشير اليه قوله وكذلك المطالبة بالتأثير وما بعده وان قوله يعلم أنه أراد قدحا خاصا اى لا يشمل المنع والمطالبة وما بعدها كما هو الظاهر من العطف كما تقرر واذا علمت ذلك ظهر لك ما فى قول الكورانى واعلم أن عطف القدح فى الوصف على المنع من عطف الخاص على العام لان القدح منع مقدمة معينة مثل منع كون الوصف ظاهرا أو منضبطا ويسمى عند المناظرين نقضا تفصيليا والمنع قد يكون بنقض اجمالى كما يقول المعارض دليلك ليس بتام وهذا يحتمل أن يكون لعدم الوصف رأسا او لخفائه مع وجوده او لخلل آخر فى مقدمة من المقدمات المعتبرة فى الوصف ولذلك لم يعد المصنف حرف الجر بخلاف الثالث والرابع لاستقلال كل منهما ولذا أعاد الجار وبعض الشارحين غفل عن رجوع القدح الى المنع فجعله طريقا عاما مع أنه ذكر أن المراد قدح خاص لان المنع أيضا قدح وله خبط كثير فى هذا الموضع أعرضنا عنه اه فقوله واعلم أن عطف القدح فى الوصف على المنع من عطف الخاص خطا قطعا وكيف يكون من عطف الخاص على العام مع شمول المعطوف لما شمله المعطوف عليه ولما لم يشمله أيضا فان المعطوف كما يشمل منع وجود الوصف

(ان لم يكن) دليل المستدل على العلية (سبرا) بان كان مناسبا أو شبها تحصل معارضة الشئ بمثله بخلاف السبر فمجرد الاحتمال قادح فيه واعاد المصنف اياه لدفع ايهام عود الشرط الى ماقبل مدخولها معه ومن أمثلته أن يقال لمن عارض القوت بالكيل لم قلت ان الكيل مؤثر

فى الاصل او منع ظهوره او انضباطه يشمل بيان خفائه وعدم انضباطه ويشمل النقض الاجمالى وغيرذلك منع نحو ظهور الوصف او انضباطه بل ومنع وجود الوصف فى الاصل يشمل نحو بيان عدم ظهوره وبيان خفائه ولايشملهما الاول اذليس واحدمنهما منعا فان خصصنا الاول بمنع وجود الوصف المعارض به فى الاصل كما ارتكبه الزركشى وأبوزرعة والشارح المحقق كالعضد وغيره وعممنا الثانى لذلك ولمنع نحو الظهور والانضباط ولبيان عدم الظهور والخفاء كان من عطف العام على الخاص على العكس مما ذكره وان عممناه أعنى الاول لمنع نحو الظهور والانضباط أيضا وخصصنا القدح ببيان نحو الخفاء كان من عطف المباين وكذا ان خصصناه أعنى الاول بمنع وجود الوصف العارض به فى الاصل وقصرنا القدح على ماعداذلك بقرينة الظاهر من العطف كما سلكه الزركشى وقوله لان القدح منع مقدمة معينة يردعليه أن قصر القدح على ذلك غيرصحيح ههنا بل يشمل أيضا بيان نحو الخفاء وعدم الانضباط وليس ذلك من المنع كما لايخفى وهذا منشأ خطئه فانه توهم مماسمعه فى مقدمات الجدل مع الغفلة عن مقصود الائمة هنا ان المراد بالقدح المنع المذكور فزعم ان العطف من قبيل عطف الخاص على العام وليس كذلك كما تبين وبهذا يظهر بطلان قوله وبعض الشارحين يعنى العلامة الزركشى غفل عن رجوع القدح الى المنع فانه ماغفل عن ذلك بل عرف مقصود المصنف كغيره بالقدح وانه أعم من المنع كما تبين ولاحظ مع ذلك قرينة ظهور العطف فى المباينة فحكم بانه من عطف المباين وان المراد به مالايتناول ماقبله ولامابعده كما يصرح بذلك قوله والمراد به افساد العلة الى آخره مع قوله وليس المراد به مطلق القدح وقوله ومن هذا العطف يعلم انه أراد قدحا خاصا اى وهو مالايتناول ماقبله ولامابعده ولاشبهة فى صحة ذلك وانه لاغبار عليه وان صح غيره أيضا كما علم مما تقدم ومن هنا يظهر ان الكورانى هو الذى غفل عن مراد المصنف وغيره بالقدح وتعلق بمجرد اصطلاح أهل الجدل وكثيراما يجئ الغلط من اهمال التمييز بين الاصطلاحات كما نص على ذلك الائمة واذا علمت ذلك علمت ان قوله لجعله طريقاعاما مع انه ذكر ان المراد قدح خاص بمعنى فوقع فى تناقض من الباطل الصريح والاشتباه القبيح وأخصية القدح بالمعنى الذى بيناه لاتنافى أعميته المرادة هنا وان قوله وله خبط كثير فى هذا الموضع أعرضنا عنه من التمويه الباطل والتشبع بالزور الذى لا يأتى بطائل وقدعرفت حال الشجرة وهى تنبئك عن الثمرة واعلم انا لسنا بصدد الدفع عن غير المصنف والشارح المحقق كما بيناذلك فى أول الكتاب وانما تعرضنا ههنا للدفع عن كلام الزركشى زيادة فى الفائدة واشارة الى أن الفساد الذى وقع فيه وأكثر منه غير مقصور على اعتراضاته عليهما وبالله المستعان واعلم أن ماذكره المصنف من أن للمستدل الدفع بما ذكر قد يقال فيه انما يحتاج للدفع حيث توجهت المعارضة بأن منعنا التعليل بعلتين لكن ابن الحاجب مع قوله بجواز التعليل بعلتين اختار قبول المعارضة وقد يوجه بأن جواز التعليل بعلتين لايمنع احتمال استقلال ماأبداه المعترض دون وصف المستدل او جزئيته للعلة فاحوج الايراد عليه الى الدفع فليتأمل ولتحرر المسئلة (قوله بان كان مناسبا او شبها) اعترضه شيخنا العلامة بما حاصله ان دليل العلية المناسبة كما سيأتى فى المسالك لا المناسب بل المناسب هو نفس الوصف

الذى هو العلة لا دليل العلية فكان الصواب أن يقول بان كان مناسبة وأقول يمكن أن يقال أما أولا فبنى هـذا الاعتراض على رجوع اسم كان للدليل وليس بمتعين لجواز رجوعه لوصف المستدل المدلول عليه بالسياق دلالة قريبة والتقدير ان لم يكن دليل المستدل على علية وصفه سبرا بان كان وصفه مناسبا اوشبها فانه اذا كان أحدهما لم يكن دليله سبرا بل مناسبة اوشبها واما ثانيا (قوله وبيان استقلال ماعداه) أقول فى ذكر الاستقلال اشارة الى تصوير المعارضة بابداء ان وصف المستدل جزء من العلة وان ما أبداه المعترض جزء آخر لها (قوله اذا لم يتعرض اى المستدل للتعميم) أقول قضيته اندفاع المعارضة وسلامة القياس اذا لم يتعرض للتعميم وان كان التعميم متحققا بان يكون الدليل شاملا للفرع كالاصل ايضا كما فى حديث مسلم الذى مثل به وفيه نظر لما تقدم من انه يشترط أن لا يكون دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع اللهم الا أن يخص بغير ذلك ويكون الغرض من التمثيل بهذا الحديث مجرد التوضيح والتفهيم لا يقال او يبنى ذلك على القول بجواز القياس مع ورود النص بحكم الفرع لان محل ذلك اذا لم يكن دليل حكم الاصل شاملا لحكم الفرع (قوله فان تعرض للتعميم فقال فثبتت ربوية كل مطعوم خرج عما نحن فيه الخ) يتجه ان التعرض لدخول الفرع فقط كأن قال فثبتت الربوية فى هذا المطعوم كالتعرض للتعميم المذكور فى الخروج عما نحن فيه الى آخره (قوله ولو قال المستدل للمعترض ثبت الحكم فى هـذه الصورة مع انتفاء وصفك الخ) صورة المسئلة ان المعارض ابدى الوصف على سبيل الاستقلال أخذا من قول الشارح بناء على امتناع تعليل الحكم بعلتين الذى صححه المصنف كما تقدم (قوله بخلاف ما اذا وجد وصف المستدل فيها فيكفى فى الدفع بناء على امتناع تعليل الحكم بعلتين) ان قلت هل هذا غير ما تقدم فى قوله وبيان استقلال ماعداه الخ (قلت) ظاهر صنيع الشارح انه غيره وقد يوجه بما يتبادر من الكلام من ان ذاك مصور بما اذا بين المستدل استقلال وصفه بالدليل بان أثبت ذلك بالدليل كما يشير الى ذلك قوله ولو بظاهر عام وهـذا مصور بما اذا وجد وصفه فى الصورة المفروضة ولم يثبته بالدليل ولهـذا عبر بقوله وجد وصف المستدل فيها (فان قلت) فهل ما تقدم كهذا فى انه مفرع على امتناع التعليل بعلتين (قلت) ظاهر كلام الشارح انه ليس كهذا فيما ذكر وقد يوجه بانه لما أثبت استقلاله بالدليل وجب العمل به سواء منعنا التعليل بعلتين وهو ظاهر أم أجزناه لانه لابد من العمل بهذا بمقتضى الدليل وان جاز التعليل بغيره أيضا معه ويحتمل خلاف ذلك فليحرر (قوله بناء على امتناع تعليل الحكم بعلتين) مفهومه انه لا يكفى فى الدفع بناء على جواز التعليل بعلتين وقد يستشكل اذ الغرض دعوى المستدل وجود الحكم فى الصورة المذكورة فاذا فرض مع ذلك وجود وصفه فيها دون وصف المعترض فكيف لا يندفع الاعتراض عنه مع انه لابد للحكم من وجود علة اذ الكلام فى حكم معلل ولم يوجد الا وصف المستدل اللهم الا أن يقال ابداء المعترض الوصف أورث شكا فيما أبداه المستدل لجواز أن تكون العلة شيأ آخر يوجد فى الصورة المذكورة ايضا فليتأمل (قوله وقيل لم يكف مطلقا بناء على جواز التعليل بعلتين) قد يستشكل فيما اذا وجد وصف المستدل فى تلك الصورة دون وصف المعترض فان جواز التعليل بعلتين مما يناسب علية وصف المستدل لان وصف المعترض

(وبيان استقلال ماعداه) اى ماعدا الوصف المعترض به (فى صورة ولو) كان البيان (بظاهر عام) كما يكون بالاجماع (اذا لم يتعرض) اى المستدل (للتعميم) كان بين استقلال الطعم المعارض بالكيل فى صورة بحديث مسلم الطعام بالطعام مثلا بمثل والمستقل متقدم على غيره فان تعرض للتعميم فقال فثبتت ربوية كل مطعوم خرج عما نحن فيه من القياس الذى هو بصدد الدفع عنه الى النص وأعاد المصنف الباء لطول الفصل (ولو قال) المستدل للمعترض (ثبت الحكم) فى هـذه الصورة (مع انتفاء وصفك) الذى عارضت به ونفى عنها (لم يكف) فى الدفع (ان لم يكن) اى يوجد (معه) اى مع انتفاء وصف المعترض عنها (وصف المستدل) فيها لاستوائهما فى انتفاء وصفيهما بخلاف ما اذا وجد وصف المستدل فيها فيكفى فى الدفع بناء على امتناع تعليل الحكم بعلتين الذى صححه المصنف كما تقدم (وقيل) لم يكف (مطلقا) بناء على جواز التعليل بعلتين قال المصنف فى انتفاء وصف المستدل زيادة على عدم الكفاية الذى اقتصروا عليه

المعترض

المعترض بتقدير عليته أيضا لا ينافى علية وصف المستدل لجواز تعدد العلة على هذا التقدير الا أن يقال الجواز المذكور لا يستلزم الوقوع ولا يمنع احتمال ان العلة هناك وصف المعترض دون وصف المستدل او شئ آخر او أشياء غيرهما فليتأمل (قوله وعندى انه ينقطع الخ) شرحه الكورانى هكذا وعند المصنف انه ينقطع فى الصورة التى لا يوجد وصف المستدل فيها لانه اما أن يشترط الانعكاس أولا فان شرط فواضح لانه وجد الحكم بدونه فلا انعكاس وان لم يشترط فلان ايراده القدح فى وصف المعارض قادح فى وصفه أيضا ومحصل كلامه ان القدح فى أحدهما قدح فى الآخر واذا قدح فى وصف نفسه فقد اعترف ببطلانه ثم قال وأقول هذا وهم منه لان المستدل قد أثبت علية الوصف ومعارضة المعارض لم تبطل علية ذلك الوصف غايته التوقف فاذا ابطل علية وصف المعارض بوجود الحكم فى تلك الصورة فقد زال ذلك القدر من التوقف المانع العارض للدليل وقد سلم المصنف ان الانعكاس فرضناه غير مشروط اه (وأقول) قوله وهذا وهم منه الخ وهم منه بلا شبهة أوقعه فيه فرط العصبية وغلبة الحمية وذلك لان اسقاط المستدل وصف المعترض للتخلف الموجود فى وصفه اعتراف بسقوط وصفه أيضا فهو مبطل لاثبات وصفه قبل لان الاعتراف بسقوط الوصف بعد الاثبات رجوع عن ذلك الاثبات واعتراف بفساده كما هو واضح فقوله لان المستدل الخ لا يسمن ولا يغنى من جوع وقوله ومعارضة المعارض لم تبطل علية ذلك الوصف الخ مكابرة باردة لا يلتفت اليها ولا يعول عليها لان المستدل قصد معارضة المعارض بالتخلف اسقاطه وابطاله فاذا كان التخلف المبطل عنده موجودا فى وصفه أيضا فقد اعترف بسقوطه وبطلانه فمعارضة المعارض انما تضمنت ابطال وصفه لا مجرد التوقف فقوله غايته التوقف لا يمترى عاقل بعد هذا فى بطلانه ثم قال الكورانى وبعض الشارحين قد زعم ان عبارة ابن الحاجب ظاهرة فى المذهب الثانى وانه ليس جوابا سواء وجد وصف المستدل فى تلك الصورة أم لا ونقل عبارة ابن الحاجب وهى قوله ولا يكفى اثبات الحكم فى صورة دونه ولم يدر ان عبارته صريحة فى فساد ما نسبه اليه لان قوله لا يكفى بدونه دال على أنه كاف معه دلالة لا يتوقف فيها أحد اه وأقول هذا أدل دليل وأصدق شاهد على مجازفته وانه يتكلم من غير تأمل ولا مراجعة لكتب الشارحة لما يتكلم فيه وذلك لانه لا شبهة لمن له أدنى عقل تأدنى تأمل فى ظهور عبارة ابن الحاجب المذكورة فى المذهب الثانى كما قاله بعض الشارحين المذكور والمراد به البدر الزركشى وبيان ذلك وان كان فى غاية الظهور أن الضمير المجرور بدون فى قوله دونه لوصف المعترض فحاصل عبارته ولا يكفى اثبات الحكم فى صورة بدون وصف المعترض وهذا بلا تردد من عاقل صادق باثبات الحكم فى تلك الصورة بدون وصف المستدل أيضا فظهر ان عبارة ابن الحاجب ظاهرة فى المذهب الثانى وهو عدم الكفاية مع انتفاء الوصفين جميعا لانه انما قيد بانتفاء وصف المعترض وانتفاء وصفه أعم من انتفاء وصف المستدل أيضا فالعبارة ظاهرة فى انه لا فرق ومنشأ غلط الكورانى الذى بنى عليه هذا التشنيع الشنيع الذى فى المعنى ليس الا تشنيعا على نفسه انه توهم رجوع الضمير المجرور المذكور لوصف المستدل فيكون حاصل العبارة على هذا ولا يكفى اثبات الحكم فى صورة بدون وصف المستدل فمفهوم الكفاية معه وهذا التوهم خطأ فاحش وليته راجع شروح ابن

(وعندى انه) اى المستدل (ينقطع) بما قاله (لاعترافه) فيه بالغاء وصفه حيث ساوى وصف المعترض فيما قدح هو به فيه (ولعدم الانعكاس) بوصفه حيث لم ينتف الحكم مع انتفائه

الحاجب فعرف منها صورة المسئلة فانهم شرحوا عبارته على وفق ماذكرته فيها ولهذا شرحها القاضي عضد الدين بقوله ربما يظن ان اثبات الحكم فى صورة دون وصف المعارض كاف فى الغاية والحق انه ليس بكاف الخ (قوله على ان عدم الانعكاس لا يترتب عليه الانقطاع) قال شيخنا الشهاب مانصه قيل لاحتمال أن يكون المستدل ممن يرى التعليل بعلتين ثم ظاهر صنيع الشارح ان الانقطاع يترتب على الاعتراف بمساواة وصف المستدل لوصف المعترض ولا يترتب على عدم الانعكاس وفيه نظر لان المانع من ترتبه على عدم الانعكاس يأتى فى الاعتراف بالمساواة بل الاعتراف وعدم الانعكاس متلازمان وقول الشارح وكانه الخ ظاهر فى المغايرة وعدم التلازم اه وأقول ان أراد بالمانع فى قوله لان المانع من ترتبه على الانعكاس الخ احتمال أن يكون المستدل ممن يرى التعليل بعلتين فلا نسلم ان هذا مانع وعدم الترتب على عدم الانعكاس نظرا لهذا الاحتمال ليس لوجود المانع من الترتب بل لعدم المقتضى له بخلاف الاعتراف المذكور لتضمنه الاعتراف بوجود القادح عنده فيما علل به لان ما اعتقده قادحا وقدح به فى وصف المعترض موجود فى وصفه واحتمال كون المستدل ممن يرى التعليل بعلتين لا يفيد مع وجود الاعتراف المذكور بالقادح كما تقرر وان أراد بالمانع الاعتراف المذكور فهو غير موجود فى الانعكاس وان أراد شيأ آخر فعليه تصويره لينظر فيه وقوله بل الاعتراف وعدم الانعكاس متلازمان ممنوع لظهور ان عدم انعكاس وصف المستدل كما هو المراد هنا من الانعكاس قد يتحقق ولا يتحقق انتفاء وصف المعترض حتى يلزم المساواة فيتحقق الاعتراف بالغاء وصفه لمساواته لوصف المعترض فى انتفائه الذى قدح به فاين الملازمة التى هى عدم امكان الانفكاك نعم لما كان الغرض فى هذه الصورة انتفاء وصف المعترض اتفق عدم انفكاك أحدهما عن الآخر لكن مجرد الاتفاق لا يحقق اللزوم كما هو معلوم ولو سلم ففرق كبير بين الاعتراف بالقادح كما تضمنه قدحه فى وصف المعترض وعدم الاعتراف به وان تحقق منشأ الاعتراف به وهو مجرد التخلف فى الواقع فلا يلزم من تاثير الاول تأثير الثانى فتأمل (قوله ولو أبدى المعترض ما يخلف الملغى الخ) هذا متعلق فى المعنى بقوله السابق وبيان استقلاله فى صورة الخ بدليل تمثيل الشارح ألا ترى الى قوله فيعترض الحنفى باعتبار الحرية معهما فانه صريح فى تصوير المعارضة بان يدعى المعترض ان ما أبداه المستدل ليس تمام العلة ولا ينافى ذلك قوله بغير دعوى قصوره لان الحكم بقصوره لا يقتضى استقلاله بل معناه انه لا يتعدى محل النص لا يقال لم يؤثر هنا دعوى القصور وأثر فى المسئلة السابقة التى هى مفهوم قوله ان لم يكن معه وصف المستدل فانه اذا وجد وصف المستدل دون وصف المعترض كان وصف المعترض قاصرا لانا نقول هذا غلط لان ما سبق فى المسئلة السابقة ليس من قبيل قصور العلة لان معنى قصورها أن لا تتعدى محل النص كما تقدم وما سبق فى تلك المسئلة ليس كذلك غاية الامر انه لم ينعكس لوجود الحكم فى تلك الصورة بدونه فلم ينتف الحكم لانتفائه وحينئذ فالفرق ان الصحيح كما تقدم جواز التعليل بالقاصرة فلذا لم يؤثر هنا دعوى القصور واما انعكاس العلة فهو شرط بناء على امتناع التعليل بعلتين الذى صححه المصنف كما صرح به الشارح آنفا فلذا اثر تخلف وصف المعترض فى تلك الصورة مع وجود وصف المستدل فيها

والانعكاس شرط بناء على امتناع التعليل بعلتين على ان عدم الانعكاس لا يترتب عليه الانقطاع وكانه ذكره تقوية للاول (ولو أبدى المعترض) فى الصورة التى ألغى وصفه فيها المستدل (ما) اى وصفا (يخلف الملغى) ما أبداه (تعدد الوضع) لتعدد ما وضع اى بنى عليه الحكم عنده من وصف بعد آخر (وزالت) بما أبداه (فائدة الالغاء) وهى سلامة وصف المستدل عن القدح فيه

(قوله وهذا أوضح من قول ابن الحاجب فسد الالغاء) فيه أمران الاول قال شيخنا الشهاب ما نصه يريد ان الالغاء صحيح فى نفسه لتخلف وصف المعترض عن تلك الصورة التى فرضها المستدل مع ثبوت الحكم فيها لم فائدة الالغاء من سلامة وصف المستدل زالت باعتبار التخلف المذكور ولك أن تقول هذا الكلام انما يصح بناء على جواز التعليل بعلتين وذلك لان انتفاء سلامة وصف المستدل فرع عن صحة ما عارض به المعترض من الوصف أولا وصحة ما عارض به مع تخلفه عن تلك الصورة المفروضة انما يعقل بناء على التعليل بعلتين وابن الحاجب ممن يرى التعليل بخلاف المصنف كما مر فقول ابن الحاجب فسد الالغاء هو الصواب اهـ

(وأقول) لك رد ما قاله اما أولا فقوله لان انتفاء سلامة وصف المستدل فرع عن صحة ما عارض به المعترض من الوصف أولا قلنا أولا هو صحيح بحسب الظاهر عند المعارضة لتأخر الالغاء المبين نالله عنها وذلك كاف فى صحة المعارضة به وفى انتفاء سلامة وصف المستدل وثانيا لا نسلم انه فرع عن صحة ما ذكر بل عن احتمال صحته اذ بمجرد ابداء الوصف الصالح تحصل به المعارضة وان لم تثبت الصحة وقوله وصحة ما عارض به مع تخلفه عن تلك الصورة المفروضة انما يعقل بناء على التعليل بعلتين قلنا لم يحكم بصحته مع التخلف حتى يرد ما ذكر لانه قبل الالغاء لم يثبت تخلفه بل ولا ادعى تخلفه وكان حينئذ صحيحا بحسب الظاهر فحصلت به المعارضة لاحتمال انه العلة دون وصف المستدل من غير احتياج فيها الى البناء على التعليل بعلتين وبعد الالغاء بسبب التخلف المذكور لم يحكم بصحته معه حتى يتوقف على البناء على ما ذكر بل الحكم بصحته لا يجامع الغاءه والحاصل انه قبل الالغاء محكوم بصحته ولم يثبت تخلفه بل ولا ادعاه المستدل فلا يحتاج للبناء المذكور وبعد الالغاء بسبب التخلف لم يحكم بصحته معه فلا يحتاج لذلك البناء وأما ثانيا فلنا أن نقول بل هذا الكلام انما يصح بناء على منع التعليل بعلتين عكس ما قال اذ انتفاء سلامة وصف المستدل لوجود المعارض انما يعقل على ذلك المنع اذ على الجواز لا يعقل انتفاء السلامة لذلك لجواز التعليل على ذلك التقدير بكل منهما بل وبغيرهما معهما ايضا لان المجوز للتعليل بعلتين مجوز للتعليل بالاكثر منهما كما هو معلوم بل قد يكون المراد بالتعليل بعلتين التعليل باكثر من علة كما هو ظاهر فان قلت بل على الجواز يعقل انتفاء السلامة المذكورة لاحتمال أن تكون العلة هى ذلك المعارض دون وصف المستدل أو يكون ذلك المعارض جزأ منها كما فهم مما تقدم عن العضد وغيره اذ جواز التعليل بعلتين لا يقتضى وقوع ذلك فى كل حكم بل جاز فى بعض الاحكام أن لا تتعدد علته وان قلنا بالجواز قلت هذا لا ينافى مقصودنا لان النظر لهذا الاحتمال لا يعين البناء على الجواز بل يصح البناء على المنع أيضا فان قلت كيف يعقل انتفاء السلامة على ذلك التقدير مع تخلف المعارض عن الحكم فى تلك الصورة اذ يلزم انحصار العلة فى المعارض مع عدم اطراده فى معلوله لانه توجب بناء الكلام على الجواز وحينئذ يتم ما قاله الشيخ قلت قد علم جواب ذلك وهو انه قبل الالغاء لا حكم للتخلف لعدم ثبوته وعدم ادعائه وبعد الالغاء لا اعتبار بالمعارض لسقوط حكمه بالالغاء فالحكم بانتفاء السلامة ليس حال الحكم بثبوت التخلف فلا اشكال وأما الثانى فهذا البحث انما يتصور اذا ادعى المعترض استقلال وصفه وحده أما اذا ادعى جزئية وصفه من العلة كما فى تمثيل الشارح فلا

وهذا أوضح من قول ابن الحاجب فسد الالغاء) ما لم يبلغ المستدل التخلف بغير دعوى قصوره

أودعوى من سلم وجود المظنة) المعلل بها لوجوده (ضعف المعنى) فيه الذى اعتبرت المظنة له بأن لم يتعرض المستدل للخلف اصلا أو تعرض له بدعوى قصوره أو بدعوى ٧٤ ضعف معنى المظنة فيه (خلافا لمن زعمهما) أى الدعوتين (الغاء) للخلف بناء فى الاولى على امتناع القاصرة وفى الثانية على تأثير ضعف المعنى فى المظنة فلا تزول عند هذا الزاعم فيهما فائدة الالغاء الاول أما اذا ألغى المستدل الخلف بغير الدعوتين فتبقى فائدة الغائه الاول مثال تعدد الوضع ما يأتى فيما يقال يصح أمان العبد للحربى كالحر بجامع الاسلام والعقل فانهما مظنتان لاظهار مصلحة الايمان من بذل الامان فيعترض الحنفى باعتبار الحرية معهما فانها مظنة فراغ القلب للنظر بخلاف الرقية لاشتغال الرقيق بخدمة سيده فيلغى المستدل الحرية بثبوت الامان بدونها فى العبد المأذون له فى القتال اتفاقا فيجيب المعترض بان الاذن له خلف الحرية لانه مظنة لبذل وسعه فى النظر فى مصلحة القتال والايمان (ويكفى) فى دفع المعارضة (رجحان وصف المستدل) على وصفها بمرجح ككونه أنسب من وصفها أو أشبه (بناء على منع التعدد) للعلة الذى رجحه المصنف وقول ابن الحاجب لا يكفى مبنى على ما رجحه من جواز التعدد فيجوز أن يكون كل من الوصفين علة (وقد يعترض) على المستدل (باختلاف جنس المصلحة) فى الاصل والفرع

تصور له اذ لا يأتى قوله انما يعقل بناء على التعليل بعلتين اذ صحة المعارض مع تخلفه اذا أريد به جزء العلة لا يعقل على واحد من القولين فلا يصح بناء صحته على القول بالجواز وحينئذ يسقط ما ادعاه من أن هذا الكلام انما يصح بناء على جواز التعليل بعلتين بل هو على ذلك التقدير لا يصح على هذا القول اذا تقرر ذلك وعلمت منه اندفاع ما ادعاه الشيخ فنقول اذا أبدى المعترض ما يصلح للعلية بالاستقلال او الجزئية انتفت سلامة وصف المستدل ثم اذا بين المستدل تخلف وصف المعترض عن الحكم فى بعض الصور حصل الغاؤه ثم اذا أبدى المعترض خلفا لوصفه فى تلك الصورة لم ينتف الالغاء السابق لان حاصله بيان عدم اعتبار ذلك الوصف بخصوصه فى العلية بالاستقلال أو الجزئية وبابداء الخلف لم يخرج عن عدم اعتبار خصوصه اذ المعتبر حينئذ أحد الامرين منه ومن الخلف فالالغاء صحيح لكن زالت فائدته بابداء الخلف فليتأمل * والثانى أن وجه الاوضحية كأنه ان مراد ابن الحاجب بفساد الالغاء فساده من حيث فائدته لا فى نفسه وعبارته لا يفهم من ظاهرها ذلك بخلاف عبارة المصنف بل هى صريحة فيه (قوله اودعوى من سلم وجود المظنة) قال الكمال عطف على قوله دعوى قصوره أى أو بغير دعوى من أى مستدل سلم وهو تركيب لا ارتباط له بقوله المستدل والالائق أن يقال أو بغير دعواه ضعف المعنى وقد سلم وجود المظنة المتضمنة لذلك المعنى (وأقول) زعم عدم ارتباط ذلك التركيب ممنوع لانه من قبيل الاظهار فى موضع الاضمار وذلك لا يمنع الربط بل يحققه كما تقرر فى النحو وانما ارتكب ذلك لانه أخصر مما قال الكمال انه الالائق فتأمله (قوله ويكفى رجحان وصف المستدل) قال الكورانى وفيه نظر لانه لا مانع من الجزئية لان رجحان بعض الاجزاء جائز وان قلنا لا يجوز التعدد لكن ربما كانت العلة مركبة (وأقول) الظاهر ان احتمال التعدد كاف فى الحمل عليه ولا يضر احتمال الجزئية اخذا مما تقدم عن المصنف وان كان مبنيا على جواز التعدد لان الظاهر ان المبنى على ذلك انما هو حمل الوصفين على الاستقلال وجواز التعليل بكل منهما واما مجرد الحمل على الاستقلال مع الاحتمال فغير خاص بذلك على أنه قد يقال ان الكلام هنا فى المعارضة على وجه استقلال ما أبداه المعترض وبهذا يفارق ما تقدم فى قوله وبيان استقلاله وحينئذ لا يتجه ما احتج به ولو سلم فالمراد بالرجحان ما يشمل رجحان استقلاله أيضا فليتأمل (قوله بناء على منع التعدد) فيه أمران الاول أنه قد يستشكل تخصيص هذا بذلك البناء دون ما قبله اللهم الا ان يوجه بالاهتمام (بقى) ان المصنف كما أشرنا اليه فى بعض المواضع السابقة انما يمنع التعدد بمعنى حصول المعرفة بالفعل منهما جميعا لا مطلق التعدد وحينئذ يشكل ذلك البناء الا أن يقال انه لم يرد فى جمع الجوامع ذلك المعنى فليتأمل * والثانى ان الاكتفاء برجحان وصف المستدل انما يظهر اذا كان مدعى المعترض استقلال وصفه أما لو ادعى انه جزء العلة وان العلة هى المجموع مما أبداه المستدل ومما أبداه هو فلا لان رجحان وصف المستدل حينئذ لا ينافى جزئية وصف المعترض اذ بعض أجزاء العلة قد يترجح على بعض بكونه مثلا أشد اقتضاء للحكم ومناسبة له من الباقى (قوله فيجوز أن يكون كل من الوصفين علة) أى ورجحان أحدهما لا ينافى علية الآخر اذ يجوز أن يكون بعض العلل أرجح من بعض (بقى فيه بحث) وهو انه اذا جاز ما ذكر فما فائدة المعارضة بوصف المعترض مع صحة التعليل بكل منهما على

ذلك التقدير وقد يجاب بظهور الفائدة فيما اذا نفى المستدل الحكم عن الفرع لعدم وجود علته فيه وعارضه المعترض موجود في الفرع يقتضي تعدى الحكم اليه فليتأمل (قوله وان اتحد ضابط الاصل والفرع) أقول ليس المراد بضابط الاصل والفرع ما هو علة الحكم في الواقع والا لاضافه الى الحكم بل المراد به القدر المشترك بين الاصل والفرع الصادق على كل منهما لانه يضبط كلا منهما فحاصل الكلام أن المستدل لو عول في القياس على القدر المشترك بين الاصل والفرع فللمعترض أن يعترض عليه بأن التعويل على القدر المشترك لا يفيد مع اختلاف جنس المصلحة لانها تدل على أن العلة ليس هو القدر المشترك بل مجموع القدر المشترك مع خصوص المحل فعند الانتهاء الى بيان المعترض اعتبار خصوص المحل في العلة لا يتبين ان الضابط لم يتحد بل هو متحد بحاله لانه هو القدر المشترك بينهما وان كانت العلة أمرا آخر وانما كان يتبين ما ذكر لو كان المراد بالضابط العلة في الواقع وليس كذلك ولهذا أضاف الضابط للاصل والفرع دون الحكم كما تقرر ولو أراد العلة لم يكن لاضافته للفرع معنى لان الكلام بعد في الحاق الفرع بسبب الضابط ولا يخفى ان حمل الضابط هنا على ما ذكرنا لا يمنع منه نقل ولا عقل بل هو المتبادر من اضافته الى الاصل والفرع ويكاد أن يصرح به تمثيل الشارح المذكور وانه لا معنى للاعتراض باختلاف جنس المصلحة مع فرض اتحاد علة الاصل والفرع اذ اتحادها يستلزم اجتماع جميع ما يعتبر فيها وفرض ذلك يقتضي انتفاء التنازع بينهما فيها والكلام كالصريح في أن المراد ثبوت فرض الاتحاد عندهما فتأمل واذا علمت ذلك علمت اندفاع قول شيخنا العلامة قوله ضابط الاصل والفرع أي ضابط الحكمة في الاصل والفرع والمراد بالضابط العلة المشار اليها أول المبحث بقوله ومن شروطها أن يكون وصفا ضابطا الحكمة الى آخره لكن سيذكر ان خصوص الاصل عند المعترض معتبر في ضابط حكمته فلا يكون الضابط فيهما متحدا انتهى ثم رأيت شيخنا الشهاب أشار الى دفع اعتراضه بوجه آخر وهو حمل الضابط على العلة وحمل اتحادها على اتحادها ظاهرا بدليل قوله فيكون خصوصه معتبرا في علة الحد فليتأمل (قوله كان انتفاء الحكم حينئذ لانتفائه) قال شيخنا العلامة المستلزم لهذا اللازم هو انتفاء المقتضى لا جوازه كما فرض فليتأمل اه (وأقول) لا يخفى أن تنوين حينئذ عوض عن فعل تقديره ينتفي فتقدير الكلام لو جاز انتفاؤه كان انتفاؤه حين ينتفي لانتفائه وحاصله كما ترى أن جواز انتفاء المقتضي يستلزم كون انتفاء الحكم ان انتفى لانتفائه أعني المقتضي ولا شبهة في استقامة هذا الاستلزام ومنشأ اعتراض الشيخ أنه توهم أن اللازم هو انتفاء الحكم وهو فاسد بل هو كما تصرح به العبارة كون انتفائه حين انتفائه لانتفاء المقتضي ولا شبهة في صحة لزوم هذا الكون لذلك الجواز (فان قلت) الفعل المعوض عنه التنوين لا يجب أن يكون تقديره ينتفي بل يجوز أن يكون تقديره يجوز أن ينتفي وعلى هذا لا يستقيم الاستلزام (قلت) لا نسلم عدم استقامته اذ اللازم حينئذ هو كون انتفاء الحكم أي ان انتفى على تقدير جواز انتفاء المقتضي لاجل انتفاء المقتضي ولا شبهة في صحة لزوم هذا الجواز انتفاء المقتضي ولا منشأ لتوهم عدم الاستقامة هنا الا ما تقدم من توهم أن اللازم هو انتفاء الحكم وليس كذلك بل هو الكون المذكور كما تقرر فتأمله فانه في غاية الوضوح بادنى تامل

(وان اتحد ضابط الاصل والفرع) كما يأتي فيما يقال بحد اللائط كالزاني بجامع ايلاج فرج في فرج مشتهى طبعا محرم شرعا فيعترض بان الحكمة في حرمة اللواط الصيانة عن رذيلته وفي حرمة الزنا المرتب عليها الحد دفع اختلاط الانساب المؤدى هو اليه وهما مختلفان فيجوز أن يختلف حكمهما بان يقصر الشارع الحد على الزنا فيكون خصوصه معتبرا في علة الحد (فيجاب) عن هذا الاعتراض (بحذف خصوص الاصل عن الاعتبار) في العلة بطريق فيسلم ان العلة هي القدر المشترك فقط كما تقدم في المثال لا مع خصوص الزنا فيه (وأما العلة اذا كانت وجود مانع أو انتفاء شرط) بان كانت علة لانتفاء الحكم (فلا يلزم) من كونها كذلك (وجود المقتضى) للحكم (وفاقا للامام) الرازي (وخلافا للجمهور) في قولهم يلزم وجوده والا بان جاز انتفاؤه كان انتفاء الحكم حينئذ لانتفائه لا لما فرض من وجود مانع أو انتفاء شرط

صحيح ولو سلمنا عدم استقامته فمجرد احتمال ذلك لا يفيد اذ لا يصح الاعتراض بمجرد الاحتمال كما هو مقرر فى كلام الائمة لا خفاء فيه لمن له أدنى ممارسة له واذا تأملت ذلك حق التأمل علمت أنه لا منشأ لهذا الاعتراض الا عدم التأمل ثم رأيت شيخنا الشهاب قال مانصه قوله لانتفائه جعل وجود انتفاء المقتضى علة لانتفاء الحكم وهو صحيح فى نفسه لكن ما استدل به الجمهور من فرض جواز انتفاء المقتضى لا يلائمه أن يقول هنا لانتفائه بل لجواز انتفائه وقد يعتذر بان المراد لانتفائه المفروض جوازه (قلت) سلمنا ولكن انتفاء المقتضى المفروض جوازه لا يصلح علة لانتفاء الحكم ولو قال بدل كان الخ لجاز أن يكون انتفاء الحكم حينئذ مستندا الى انتفاء المقتضى لاستقام الكلام اه وقد علمت مافيه مما قررناه بما لا مزيد عليه خصوصا وقد صرح بما نص على منشأ وهمه من جعل اللازم انتفاء الحكم فى قوله لا يصلح علة لانتفاء الحكم وقد علمت فساده فلا تكن من الغافلين (قوله لجواز دليلين) قال شيخنا العلامة هذا الجواز ان كان مستند القائلين بعدم اللزوم فقد هدمه المصنف حيث قال والصحيح القطع بامتناعه عقلا فبناء عدم اللزوم هنا عليه بناء على غير أساس فليتأمل اه (وأقول) هذا عجيب أما أولا فهذا الجواز من جملة مستند القائلين بعدم اللزوم ولا يلزم انحصار مستندهم فيه وعدم تأتيه على ما صححه المصنف من الامتناع لا يقدح فيما اختاره هنا لجواز أن يستند الى شئ آخر يوافق ما صححه هنالك فقول الشيخ بناء عدم اللزوم هنا عليه بناء على غير أساس انما يصح لو كان المصنف بنى ماذكر عليه وليس فى الكلام ما يقتضى ذلك ولا ما يدل عليه والحاصل أن موافقة المصنف للقائلين بهذا الحكم فيه لا تستلزم موافقته فى مستندهم فيه ومثل ذلك كثير الوقوع للائمة كما لا يخفى على من له أدنى ممارسة له وكأن الشيخ ظن أنه اذا كان هذا مستند القائلين بعدم اللزوم يلزم انحصار مستندهم فيه وهو ممنوع وأما ثانيا فيجوز أن يكون الغرض من هذا الجواب الاعتراض على دليل الجمهور والزامهم على مقتضى اعتقادهم ومثل ذلك كثير الوقوع كما لا يخفى على من له المام بكلامهم وهذا لا ينافى تصحيح المصنف امتناع التعدد كما هو ظاهر وأما ثالثا فقد تقدم أن المصنف انما يمنع التعدد بمعنى حصول المعرفة بالفعل من كل منهما لا مطلق التعدد والمنع بهذا المعنى لا ينافى الجواز بالمعنى المراد هنا وهو استناد انتفاء الحكم لكل من انتفاء المقتضى ووجود المانع أو انتفاء الشرط فان ادعى أن امتناع التعدد بذلك المعنى يستلزم امتناعه بهذا المعنى فعليه بيانه لاحتمال الفرق بينهما فما احتج به بمجرده على هذا غير تمام ثم رأيت شيخ الاسلام قال قد يقال هذا أى الجواب انما يناسب القول بجواز تعدد العلل وهو خلاف ما صححه المصنف ويجاب بان المجيب لا يلتزم مذهبا لانه هادم اه (قوله كالاجماع على ان العلة فى حديث الصحيحين لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان تشويش الغضب للفكر) قال شيخنا العلامة قد مر أن العلة وصف ضابط لحكمة لا نفس الحكمة فالمطابق له ان العلة الغضب لا التشويش وسيأتى فى الايماء أن منع ذكر وصف فى الحكم لو لم يكن لتعليله كان بعيدا كهذا الحديث فما هنا لا يطابقه اه (وأقول) مازعمه من أن المطابق لما مر أن العلة الغضب لا التشويش ممنوع منعا لا شبهة فيه لجواز أن يجعل نفس التشويش هو العلة ويصدق عليه انه وصف ضابط لحكمة وهى خوف الميل عن الحق الى خلافه فيطابق ما مر ومما يؤيد ذلك

واجيب بانه يجوز أن يكون لما فرض أيضا لجواز دليلين مثلا على مدلول واحد والمانع كأبوة القاتل للمقتول فلا يجب عليه القصاص وانتفاء الشرط كعدم احصان الزانى فلا يجب عليه الرجم

(مسالك العلة)

أى هذا مبحث الطرق الدالة على علية الشئ (الاول) منها (الاجماع) كالاجماع على ان العلة فى حديث الصحيحين لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان تشويش الغضب للفكر وقدم الاجماع على النص كابن الحاجب لتقدمه عليه عند التعارض على الاصح الآتى وعكس البيضاوى لان النص أصل للاجماع (الثانى) من مسالك العلة (النص الصريح) بان لا يحتمل غير العلية (مثل لعلة كذا فلسبب) كذا (فمن أجل) كذا (فنحو كى واذن) نحو قوله تعالى من أجل ذلك كتبنا على بنى اسرائيل كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم اذا لاذقناك ضعف الحياة وضعف الممات

ماتقدم في عود العلة على أصلها بالتعميم في تمثيلهم لذلك بهذا الحديث بعينه مع جعلهم العلة
فيه التشويش بل صرح الامام فخر الدين في المحصول بخطأ القول بان العلة هي الغضب وأقره
شراحه كالقرافي والاصفهاني مع كثرة مناقشة كل منهما له حيث قال بعد ذكر أقسام الايماء
مانصه فرع الظاهر من هذه الاقسام وان دل على العلية لكن قد يترك هذا الظاهر عند قيام
الدليل عليه مثاله قوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي وهو غضبان ظاهره يدل على
أن العلة هي الغضب لكن لما علمنا أن الغضب اليسير الذي لا يمنع من استيفاء الفكر لا يمنع من
القضاء وأن الجوع المبرح يمنع علمنا أن علة المنع ليست الغضب بل تشويش الفكر وقول من
يقول الغضب هو العلة لكن لكونه مشوشا خطأ لان الحكم لما دار مع تشويش الفكر
وجودا وعدما وانقطع عن الغضب وجودا وعدما وليس بين التشويش والغضب ملازمة أصلا
لان تشويش الفكر قد يوجد حيث لا غضب والغضب يوجد حيث لا تشويش علمنا أنه ليس
بينهما ملازمة وحينئذ نعلم انه لا يمكن أن يكون الغضب علة بل العلة انما هو التشويش فقط
الا انه يجوز اطلاق لفظ الغضب لارادة التشويش اطلاقا لاسم السبب على المسبب انتهى فقد
ظهر ان كون العلة هو التشويش مجمع عليه كما تقدم عن الشارح وانه مطابق لما مر من أن
العلة وصف ضابط لحكمة لا نفس الحكمة لان التشويش وصف ظاهر منضبط ضابط لخوف
الميل الذي هو الحكمة وأن القول بأنها هي الغضب خطأ عند الامام ومن تبعه وحينئذ يظهر
أن ماذكره الشارح في غاية الاستقامة وان ماأورده الشيخ عليه ليس بشئ وأما قول الشارح
في الايماء مانصه فتقييده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للفكر يدل على أنه علة له
حيث جعل العلة الغضب المشوش فامابناء على أن المراد بالغضب التشويش من اطلاق اسم
السبب على المسبب كما سمعته آنفا عن الامام ولا ينافي ذلك وصف الغضب بالمشوش كما هو ظاهر
واما بناء على القول الآخر القائل بأن العلة هي الغضب وان خطأه الامام خصوصا والمقصود
التمثيل وهو يتسامح فيه كثيرا ومثل ذلك كثير شائع كما لا يخفى على المتتبع (قوله وفيما
عطفه المصنف بالفاء هنا وفيما بعد اشارة الى أنه دون ماقبله في الرتبة) قال شيخنا العلامة
الاشارة الى ماذكر انما هي في العطف دون المعطوف فلو قال وفي عطفه بالفاء اشارة الى أن
المعطوف كان أصح معنى الا أن يجاب بان المراد ان فيما عطف بالفاء من حيث انه معطوف بها
اشارة انتهى (وأقول) ما أجاب به صحيح واضح وفي معناه الحمل على حذف المضاف اى وفي
عطف ماعطفه بالفاء فان قلت فلم عبر الشارح بهذه العبارة حتى احتاج لماذكر قلت للاختصار
مع الايضاح اذ لو عبر بقوله وفي عطف المصنف بالفاء الى آخره فاما أن يقول الى أن المعطوف
دون ماقبله في الرتبة فيفوت الاختصار لانه وان سقط في هذه العبارة لفظ ما والهاء فيما عطفه
الا أن لفظ المعطوف الذي أتى به في هذه العبارة أطول منهما واما أن يقول الى انه على أن
الضمير في أنه راجع للعطف بمعنى المعطوف على طريق الاستخدام وفيه خفاء كما لا يخفى وأما حمل
ما في عبارته على المصدرية على ان التقدير وفي عطف المصنف وأن الضمير في أنه وقبله راجع
للعطف بمعنى المعطوف على طريق الاستخدام فيرد عليه أنه لا يناسب الاتيان بالضمير في عطفه
وأنه لا يحوج الى العدول عن المصدر الصريح الى المؤول مع الاحتياج للاستخدام على كل

وفيما عطفه المصنف بالفاء هنا وفيما بعد اشارة الى أنه دون ماقبله في الرتبة

بخلاف ما عطفه بالواو (والظاهر) بان يحتمل غير العلية احتمالا مرجوحا (كاللام ظاهرة) نحو كتاب أنزلناه اليك لتخرج الناس من الظلمات الى النور (فمقدرة) نحو أن ٧٨ كان كذا) كقوله تعالى ولا تطع كل حلاف مهين الى قوله أن كان ذا مال وبنين أى لان (فالباء) نحو فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم أى منعناهم منها لظلمهم (فالفاء في كلام الشارع) وتكون فيه في الحكم نحو قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وفي الوصف نحو حديث الصحيحين في المحرم الذي وقصته ناقته لا تمسوه طيبا ولا تخمروا رأسه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا (فالراوى الفقيه فغيره) وتكون في ذلك في الحكم فقط كقول عمران بن حصين سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد رواه أبو داود وغيره ومن قال من المتأخرين انها في ذلك في الوصف فقط لان الراوى يحكى ما كان في الوجود لم يرد بالوصف فيه الوصف الذي يترتب عليه الحكم كما في الاول فالفاء فيما ذكر للسببية التي هي بمعنى العلية وانما لم تكن المذكورات من الصريح لمجيئها لغير التعليل كالعاقبة في اللام والتعدية في الباء ومجرد العطف في الفاء كما تقدم في مبحث الحروف (ومنه) أى من الظاهر (ان) المكسورة المشددة نحو رب لا تذر على الارض من الكافرين ديارا انك ان تذرهم يضلوا الآية (واذ) نحو ضربت العبد اذ أساء أى لإساءته (وما مضى في الحروف) أى في مبحثها انما لا تكون يرد للتعليل غير المذكور هنا وهو بيد وحتى وعلى وفي ومن فليراجع وانما فصل هذا عما قبله بقوله ومنه لانه لم يذكره الاصوليون

منهما (قوله بخلاف ما عطفه بالواو) قال شيخنا العلامة ان اراد أنه لا اشارة فيه الى ذلك فسلم وان أراد انه ليس دون ما قبله كما هو المتبادر فقد ينقض بقوله والظاهر فانه معطوف بالواو وهو دون ما قبله من الصريح اه (وأقول) لا اشكال على اختيار التقدير الاول كما اعترف به الا كونه خلاف المتبادر كما يفهم من وصفه التقدير الثانى بانه المتبادر ولا يضر ذلك لسهولة مخالفة المتبادر اذا ساعد عليها المعنى وشيوع ارتكابها وكفى في مساعدة المعنى هنا ظهور انحطاط الظاهر عن النص مع انا لا نسلم ما زعمه من أن الثانى هو المتبادر فانه لا دليل عليه ولا ضرورة اليه بل قد يقال ان قضية القواعد هو العكس وهو أن المتبادر هو الاول وذلك لان المتبادر من المخالفة كونها في حكم ما قبلها أن في العطف اشارة الى ما ذكر لا نفس ما ذكر فتدبر ولنا اختيار التقدير الثانى أيضا قوله فقد ينقض بقوله والظاهر الخ (قلنا) جوابه أن المراد ما عطفه بالواو ومن اقسام الصريح واقسام الظاهر دون غيرهما بقرينة ظهور تأخر الظاهر عن الصريح ولو سلم فالمراد ان كل ما عطفه بالفاء دون ما قبله بخلاف ما عطفه بالواو وليس كله دون ما قبله بل بعضه دون ما قبله وبعضه ليس دون ما قبله ويؤيد ذلك عموم ما وكون دلالة العام كلية وبهذا يظهر أنه لا اشكال في كلام الشارح بوجه فتامل ولا تغفل (قوله وتكون في ذلك في الحكم فقط) أقول قد وجه ذلك أخذا مما نقله عن بعض المتأخرين بان الراوى يحكى ما كان في الوجود أى على الوجه الذى وقع عليه والعلة بحسب الوجود تتقدم على المعلول زمنا أو رتبة فلذا لم يحك المعلول الا متأخرا فلم يدخل الفاء الا على المعلول الذى هو الحكم وفيه نظر لان هذا لا يمنع ادخال الفاء على العلة اذ لو قال مثلا سجد فسها أى فقد سها أى لاجل انه سها لافاد ترتب الحكم على العلة وانها متقدمة زمنا أو رتبة وقد عبر في المنهاج بقوله و يكون في الوصف أو الحكم وفي لفظ الشارع أو الراوى اه وقال الاسنوى في شرحه وتدخل الفاء على الثانى منهما أى الحكم والوصف سواء كان هو الوصف أو الحكم وسواء كان من كلام الشارع أو الراوى فحصل منه أربعة أقسام الى أن قال الثانى أن تدخل عليه أى الوصف في كلام الراوى ولم يظفر وا له بمثال اه وهو صريح في امكان دخولها على الوصف في كلام الراوى لكن لم يظفروا له بمثال فقول الشارح وتكون في ذلك في الحكم فقط لعله باعتبار الوجود فقط بحسب اطلاعهم وحينئذ يندفع النظر المذكور فليتامل (قوله وانما فصل هذا عما قبله بقوله ومنه لانه لم يذكره الاصوليون) قال شيخنا العلامة قد يقال عدم ذكره من الظاهر صواب لان الظاهر كما مر هو ما دل دلالة ظنية أى راجحة بطريق الوضع كالاسد أو العرف كالغائط بان يكون موضوعا لذلك المعنى الراجح لغة أو عرفا محتملا لارادة المرجوح مجازا وما ذكره بقوله ومنه ليس كذلك فان كلا من الحروف والاسماء المذكورة موضوع لمعنى غير العلية واستعماله فيها انما هو بقرينة اه (وأقول) قد فسر الشارح الظاهر هنا بان يحتمل غير العلية احتمالا مرجوحا وعدوا منه نحو الباء والفاء كما ترى ومعلوم ان لهما معانى أخر كالالصاق في الاول ومجرد العطف في الثانى وحينئذ فاما أن يكون كل منهما حقيقة في جميع معانيه بان يكون مشتركا بينهما اشتراكا لفظيا واما أن يكون حقيقة في بعضها مجازا في الباقى وظاهر أنه حينئذ ليس حقيقة في العلية مجازا في غيرها الظهور ان الباء لا تكون مجازا في الالصاق وان الفاء

لا تكون مجازا فى مجرد العطف بل صرحوا بان أصل معانى الباء الالصاق فلا تكون مجازا فيما
هو أصل معانيها بل صرح الامام فى المحصول بان استعمالها فى العلية مجاز حيث قال واعلم أن
أصل الباء الالصاق وذات العلة لما اقتضت وجود المعلول حصل معنى الالصاق هنالك فحسن
استعماله فيه مجازا اه وعلى التقديرين أعنى تقديرى كون كل منهما حقيقة فى جميع معانيه
وكونه حقيقة فى البعض مجازا فى البعض على الوجه المذكور لا يكون ظاهرا بنفسه فى العلية
اذ المشترك لا يكون ظاهرا بنفسه فى بعض معانيه كيف وهو من قبيل المجمل واللفظ لا يكون
بنفسه ظاهرا فى معناه المجازى كيف وهو معناه المرجوح فتعين انهم أرادوا بكون هذا القسم
ظاهرا فى العلية ما يعم كونه ظاهرا فيها بواسطة القرائن وحينئذ فلا اشكال فيما فعله المصنف
لان تلك الحروف والاسماء وان كانت موضوعة لغير العلية وكان استعمالها فى العلية انما هو
بقرينة فقد تكون ظاهرة فيها بواسطة القرائن فيجب أن تكون من القسم الظاهر فى العلية
ولما لم يذكروها فيه نبه المصنف على ذلك بفصلها بقوله ومنه (فان قلت) ما عولت عليه فى الجواب
من أنه اذا كان حقيقة فى البعض مجازا فى الباقى لا يجوز أن يكون حقيقة فى العلية مجازا فى
غيرها ممنوع فقد صرح الآمدى بخلافه ونقله عنه القرافى وأقره حيث قال ثم قال يعنى سيف
الدين الآمدى وهذه الالفاظ اللام والباء وان ومن وكى واخواتها حقيقة فى التعليل مجاز
فى غيره هذا نقل القرافى عنه وكانه بالمعنى فان هذه ليست عبارة الاحكام لكنها حاصلها (قلت)
ما ادعاه من أنها مجاز فى غير التعليل ممنوع منعا واضحا وكلام النحاة وغيرهم صريح أو كالصريح
فى خلافه ولو سلم لم يضرنا لانه سوى بين ان أى المكسورة الهمزة المشددة النون وهى من جملة
المزيد المفصول بينه وغيرها فيما ذكره (فان قلت) بقى احتمال آخر وهو ان ما عدا المزيد حقيقة فى
التعليل مجاز فى غيره والمزيد بالعكس وحينئذ يتم الاعتراض (قلت) هذه مجرد دعوى لا دليل
عليها بل الدليل ظاهر فى خلافها كما علم مما قررناه فلا التفات اليها الاسيما والاعتراض لا يصح
بمجرد الاحتمال كما هو معلوم من كلام الائمة (فان قلت) صرح القرافى فى شرح المحصول بهذه
الدعوى بالنسبة للام مما عدا المزيد لكن على وجه الاحتمال حيث قال فائدة قال النحاة اللام
هذه لها سبعة معان وعدها ثم قال فان كان اطلاقها بطريق الاشتراك على هذه المعانى فلا دلالة
فضلا عن الصراحة أى التى ادعاها الامام فى المحصول لان المشترك مجمل وان كانت حقيقة
فى التعليل مجازا فى غيره بالقرائن استقامت الصراحة اه (قلت) هذا لا يضرنا لانه مجرد احتمال
خال عن الدليل مع أن كلامنا بالنسبة للجميع من كل من المزيد والمزيد عليه لان ذلك كاف
فى اندفاع هذا الاعتراض كما هو ظاهر فلو فرض ثبوت هذا الاحتمال فى اللام لم يكن منافيا
لذلك كما لا يخفى نعم قد ينظر فى قول الشارح لانه لم يذكره الاصوليون بان من جملة المفصول ان
وقد ذكرها الآمدى كما تقدم وكذا الامام فى المحصول فقال وأما الذى لا يكون قاطعا أى دالا
على العلية دلالة قطعية فثلاثة اللام وان والباء ثم مثل ان بقوله عليه الصلاة والسلام انها
من الطوافين بل قضية عبارة التبريزى كما نقلها الاصفهانى فى شرح المحصول أن جميع
الاصوليين أو أكثرهم ذكرها أعنى ان فانه قال وأما ان المكسورة المشددة فقد عدوها من
هذا القسم لقوله صلى الله عليه وسلم انها من الطوافين عليكم والحق انها لتحقيق الفعل ولا حظ

واحتمال ان لغير التعليل كأن تكون لمجرد التأكيد كما تكون اذ وما مضى لغير التعليل كما تقدم فى مبحث الحروف

(الثالث) من مسالك العلة (الايماء وهو اقتران الوصف الملفوظ قيل أو المستنبط بحكم ولو كان) الحكم (مستنبطا) كما يكون ملفوظا (لولم يكن للتعليل هو) أى الوصف (أو نظيره لنظير الحكم) حيث يشار بالوصف والحكم الى نظيرهما أى لولم يكن ذلك من حيث اقترانه بالحكم لتعليل الحكم به (كان) ذلك الاقتران (بعيدا) من الشارع لا يليق بفصاحته واتيانه بالالفاظ فى مواضعها (كحكمه) أى الشارع (بعد سماع وصف) كما فى حديث الاعرابى واقعت أهلى فى نهار رمضان فقال أعتق رقبة الخ رواه ابن ماجه وأصله فى الصحيحين فأمره بالاعتاق عند ذكر الوقاع يدل على أنه علة له والا لخلا السؤال عن الجواب وذلك بعيد فيقدر السؤال فى الجواب فكأنه قال واقعت فاعتق (وكذكره فى الحكم وصفا لولم يكن علة له لم يفد ذكره) كقوله صلى الله عليه وسلم لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان رواه الشيخان فتقييده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للفكر يدل على أنه علة له والا لخلا ذكره عن الفائدة وذلك بعيد

انها فى التعليل والتعليل فى الحديث مفهوم من سياق الكلام اه لكن استبعد القرافى فى شرح المحصول قوله انها ليس لها حظ فى التعليل فانظر قوله عدوها فى هذا القسم فان قضيته ما ذكرناه لان ضمير الجمع ظاهر فيه اللهم الا أن يريد بالاصوليين متقدميهم ويريد التبريزى بقوله عدوها أن المتأخرين أو جماعة منهم عدوها فى هذا القسم فليتأمل (قوله أى لولم يكن ذلك من حيث اقترانه بالحكم الخ) قال شيخنا العلامة ثم هذا التفسير لا يخلو عن فساد وذلك أن قوله لولم يكن ذلك ان كان معناه لولم يكن الوصف الملفوظ أو نظيره من حيث اقترانه بالحكم أو نظيره لتعليل الحكم أو نظيره كان مؤديا المعنى ما قبله لكن فيه اثبات الاقتران للوصف النظير بالحكم النظير وذلك بعيد يأباه اللفظ والمعنى وان كان معناه لولم يكن الوصف الملفوظ من حيث اقترانه بالحكم لتعليل الحكم كان فيه اخلال ببعض معنى ما قبله فكان عليه أن يكمله بقوله أو لتعليل نظيره بنظيره والمتبادر من كلام الشارح هو الاول الخ اه (وأقول) نختار الشق الاول قوله يأباه اللفظ والمعنى قلنا ان أردت انهما يأبيانه مطلقا فبطلان ذلك ظاهر وان أردت أنهما يأبيانه الا على وجه المسامحة والتجوز فهذا لا يضر ولا يوجب فسادا بوجه اذ المسامحات فى كلامهم أكثر من أن تحصى شائعة ذائعة لم يقع من عاقل انكارها فمثل هذه المناقشة السهلة وما تضمنته من زعم الفساد لا ينبغى ان يصدر الا عمن ذهل عن اجماع العقلاء من المصنفين وغيرهم على ارتكاب المسامحات وانها شائعة لا فساد فيها بوجه بل قد كثرت فى كلام الانبياء والمرسلين كما هو فى نهاية الوضوح للمتتبعين فان قلت فما سبب ايثارها هنا قلت الاختصار والاشارة الى منشا الدلالة على علية نظير الوصف لنظير الحكم وهى الاقتران الحكمى بينهما الذى دل عليه الاقتران الحقيقى بين الوصف والحكم اذ فى ذكرهما اشارة الى نظيريهما فافهما مذكوران حكما مقترنان كذلك وظن ان هذا من دقائقه التى خفيت على الشيخ ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ما نصه قوله لولم يكن ذلك ظاهر عبارته ان الاشارة راجعة الى الوصف الملفوظ ونظيره وفيه ان الوصف النظير مقترن بالحكم النظير ولا محذور فى ذلك وحينئذ فقول المتن وهو اقتران الوصف الملفوظ أى أو نظيره ويصح أن تكون الاشارة الى الوصف الملفوظ خاصة لكن يكون حينئذ قاصرا عن الوفاء بكل ما فى المتن اذ حقه حينئذ أن يزيد أو لتعليل نظير الحكم بنظير ذلك الوصف اه (قوله والا لخلا السؤال) قال شيخنا العلامة هذه اللام تقع فى جواب ان الشرطية فى كلام المصنفين كثيرا سهوا وتوهما انها فى جواب لو اه (قوله والا لخلا ذكره عن الفائدة) قال شيخنا العلامة عليه منع ظاهر لامكان أن يكون ذكره لافادة محل الحكم والعلة غيره كتشويش الفكر كما مر اه (وأقول) كان هذا المنع مبنى على أن الشارح أراد اثبات علية الغضب وهو ممنوع لجواز أنه أراد اثبات علية التشويش ولهذا وصف الغضب بالمشوش اشارة الى أنه العلة فقوله يدل على أنه علة له أى من حيث تشويشه وباعتباره فالغضب محل الحكم والتشويش المشار به اليه هو العلة وهو بالحقيقة الوصف المذكور فى الحكم ومما يدل على ذلك قطعا ما تقدم من نقله الاجماع على أن العلة هى تشويش الفكر وتقدم ان الامام حكم بخطا القول بانها الغضب ويجوز أن يكون قوله فى الحديث وهو غضبان من قبيل الكناية وأن المراد لازم المعنى وهو التشويش سواء استعمل اللفظ فى نفس

هذا

هذا اللازم أو في معناه لينتقل منه لهذا اللازم على المعنيين المقررين للكناية ويمكن حمل كلام الشارح على ذلك أيضا ولا ينافيه وصف الغضب بالمشوش لانه اشارة الى بيان اللازم المراد ليشعر بانه المراد فليتأمل وهنا وجه آخر من الجواب وهو ان امكان كون ذكره لافادة محل الحكم لا ينافي المطلوب لان كونه محل الحكم لا ينافي التعليل به وحينئذ نقول هو مع كونه محل الحكم اما ان يكون معتبرا في الحكم باعتبار خصوصه بان تكون العلة خصوص كونه غضبا مشوشا أو باعتبار عمومه بان تكون العلة كل مشوش غضبا كان أو غيره او لا يكون معتبرا فيه لا باعتبار الخصوص ولا باعتبار العموم فان كان الاول حصل المطلوب لثبوت العلية خصوصا او عموما وان كان الثاني لزم خلو هذا الوصف عن الفائدة ولزم عدم كونه محل الحكم اذ ما لم يعتبر خصوصه ولا عمومه في الحكم تمحض أجنبيته من الحكم فلا يكون محلا له أصلا فتأمله والله أعلم فقوله فتقييده المنع من الحكم بحالة الغضب المشوش للفكر الخ معناه ان تقييده بحالة الغضب المشوش من حيث انه مشوش يدل على انه من هذه الحيثية علة له وحاصله ان تقييد المنع بالتشويش الذي دل عليه الغضب وتضمنه يدل على انه علة له وهذا كلام ظاهر صحيح لا غبار عليه فتأمل (قوله فتفريقه بين هذين الحكمين بهاتين الصفتين لو لم يكن لعلية كل منهما لكان بعيدا) قال شيخنا العلامة ثم لا يخفى ان كلا منهما ليس علة ما ذكر بل العلة القتال انتهى (وأقول) اعلم ان الذي تقرر في مذهب الامام الشافعي الذي هو مذهب الماتن والشارح ان الاستحقاق مطلقا غير منوط بخصوص القتال بل هو منوط باحد الامرين اما بالقتال وان لم يحضر بنيته واما بالحضور بنيته وان لم يقاتل وان الفارس يستحق ثلاثة أسهم سهمين لاجل فرسه وسهما لاجل نفسه وانه لا يخفى على متأمل ان المفهوم من الحديث بمقتضى هذا المسلك ان علة استحقاق السهمين وصف الفرسية وعلة استحقاق السهم وصف الرجلية وان ذلك باعتبار استحقاق خصوص السهمين أو خصوص السهم بعد ثبوت أصل الاستحقاق الذي علته احد الامرين كما تقدم للادلة الاخر الدالة على ذلك ويظهر لك من ذلك ان القتال أو الحضور بنيته علة الاستحقاق في الجملة وان وصف الفرسية او الرجلية علة استحقاق خصوص السهمين او خصوص السهم وان المجموع علة المجموع وان غرض الشارح بيان علة استحقاق الخصوص من غير تعرض لبيان علة الاستحقاق في الجملة لعدم دلالة الحديث عليها واتكالا على ما تقرر فيها في محله واذا علمت ذلك اتضح لك بطلان هذا الاعتراض وذلك لانه ان أراد بقوله ان كلا منهما ليس علة ما ذكر ان كلا منهما ليس علة استحقاق الخصوص فهو باطل لما تقرر أو انه ليس علة الاستحقاق في الجملة فليس الكلام فيه وان أراد بقوله ان العلة هي القتال ان القتال علة استحقاق الخصوص فهو باطل اذ لو كان كذلك لاستحق غير الفارس ما يستحقه الفارس وهو باطل قطعا على ان خصوص القتال غير معتبر بل مجرد الحضور بنية القتال من غير قتال كاف في الاستحقاق كما تقرر فيكون حصر العلة في القتال باطلا أيضا وان أراد ان القتال علة الاستحقاق في الجملة فليس الكلام فيه مع بطلان علة الاستحقاق في القتال حينئذ لكفاية مجرد الحضور بنية القتال كما تقرر لا يقال ما ذكره الشيخ نظر فيه

(وكتفريقه بين حكمين بصفة مع ذكرهما أو ذكر أحدهما) فقط مثال الاول حديث الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم جعل للفرس سهمين وللرجل أي صاحبه سهما فتفريقه بين هذين الحكمين بهاتين الصفتين لو لم يكن لعلية كل منهما لكان بعيدا ومثال الثاني حديث الترمذي القاتل لا يرث أي بخلاف غيره المعلوم ارثه فالتفريق بين عدم الارث المذكور وبين الارث المعلوم بصفة القتل المذكور مع عدم الارث لو لم يكن لعليته له لكان بعيدا

(او) تفريقه بين حكمين (بشرط اوغاية اواستثناء اواستدراك) مثال الشرط حديث مسلم الذهب بالذهب والفضة بالفضة والبر بالبر والشعير بالشعير والتمر بالتمر والملح بالملح مثلا بمثل سواء بسواء يدا بيد فاذا اختلفت هذه الاجناس فبيعوا كيف شئتم اذا كان يدا بيد فالتفريق بين منع البيع في هذه الاشياء متفاضلا وبين جوازه عند اختلاف الجنس لولم يكن لعلية الاختلاف للجواز لكان بعيدا ومثال الغاية قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن أى فاذا طهرن فلا منع من قربانهن كما صرح به في قوله عقبه فاذا تطهرن فأتوهن فتفريقه بين المنع من قربانهن في الحيض وبين جوازه في الطهر لولم يكن لعلية الطهر للجواز لكان بعيدا ومثال الاستثناء قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون أى الزوجات عن ذلك النصف فلا شئ لهن فتفريقه بين ثبوت النصف لهن وبين انتفائه عند عفوهن عنه لولم يكن لعلية العفو للانتفاء لكان بعيدا ومثال الاستدراك قوله تعالى لايؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فتفريقه بين عدم المؤاخذة بالايمان وبين المؤاخذة بها عند تعقيدها لولم يكن لعلية التعقيد للمؤاخذة لكان بعيدا (وكترتيب الحكم على الوصف) نحو اكرم العلماء فترتيب الاكرام على العلم لولم يكن لعلية العلم له لكان بعيدا (وكمنعه) أى الشارع (مما قد يفوت المطلوب)

لغير مذهب الشافعي رضى الله عنه لانا نقول لايخفى فساد هذا الاعتراض بعد ثبوت ذلك أيضا اذ حاصله الاعتراض على ما ذكره الشارح موافقا لمذهبه ومذهب الماتن بمذهب آخر وذلك خطأ قطعا (قوله أو بشرط أو غاية الى آخره) قال شيخنا الشهاب جعل هذه أمثلة للايماء يفيدك أن المراد بالوصف في تعريفه مايشمل المذكورات واما الصفة في قوله وكتفريقه بين حكمين الى آخره فكأنه أراد بها لفظا مقيدا لآخر ليس بشرط ولا استثناء ولا غاية ولا استدراك انتهى (قوله فالتفريق بين منع البيع) أى المفهوم من قوله صلى الله عليه وسلم مثلا بمثل (قوله متفاضلا) قال شيخنا الشهاب هو حال من البيع بمعنى المبيع مع نوع تجوز ولو قال متفاضلة ليكون حالا من الاشياء لكان أجلى انتهى (أقول) ويجوز ان لايؤول البيع على معنى المبيع بناء على ان وصفه بالتفاضل من قبيل وصف الشئ بحال متعلقه (قوله أى فاذا طهرن) قال شيخنا العلامة بيان لاعتبار المفهوم وان التصريح به لايضر في ثبوته لكن تقدير الشرط يخرجه عن الغاية الى التفريق بالشرط انتهى وقال شيخنا الشهاب هلا كان التفريق مستندا الى الشرط المذكور أى بقوله فاذا تطهرن الى آخره (وأقول) أما الاول فمن العجائب لامنشأله الا الاشتباه فانه لايخفى ان التفريق بالغاية انما هو باعتبار مفهومها اذهى بمجردها مع قطع النظر عن مفهومها لايحصل بها تفريق وتقدير الشارح الشرط انما هو لبيان مفهومها الذى به يحصل التفريق وهذا لايخرج عن الغاية وانما يخرج عنها لو كان المقصود به بيان نفس الغاية وليس كذلك فاحسن التأمل فان ذلك لايخلو عن دقة ومن ثم خفى على الشيخ لعدم امعان التأمل واما الثانى فجوابه انه يجوز الاستناد الى كل من الامرين وليس في الكلام مايمنع الثانى لكن سلكوا الاول لاجل التمثيل للتفرقة بالغاية فتأمل (قوله وكمنعه مما قد يفوت المطلوب) قال شيخنا الشهاب ان كان هذا مندرجا تحت ضابط الايماء وهو اقتران الحكم بوصف الى آخره كما مر فقد يقال قوله وكترتيب الحكم على الوصف يغنى عنه انتهى (وأقول) هو مندرج تحته كما هو صريح صنيع المتن لان المراد بالوصف الملفوظ في ذلك الضابط مقابل الوصف المستنبط فيشمل المقدر كما هنا ولا يغنى عنه قوله وكترتيب الحكم على الوصف اذ ليس فيه ترتيب الحكم الذى هو المنع من البيع وقت النداء على الوصف الذى هو كون البيع حينئذ مظنة التفويت اذ لم يربطه به ولو تقديرا (قوله الذى قد يفوتها) صفة البيع وقوله لولم يكن أى المنع وقوله لكان أى المنع بعيدا هذا هو المفهوم من هذه العبارة ولا ينافيه ان المطابق لما تقدم في الضابط ان يقال لولم يكن مظنة التفويت وان يكون المراد لكان أى الاقتران بعيدا لان هذا يؤل الى ذلك ويتضمنه (قوله وان كان في بعضها تقدير) أى لانه لا ينافى ان يكون الحكم والوصف ملفوظين لان المراد بالملفوظ خلاف المستنبط فيشمل المقدر لا المنطوق به بالفعل (قوله لجواز كون الوصف أعم) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب الصواب ان يقول كون الحكم أعم أى من الوصف لان الحكم لازم للعلة واللازم انما يستلزم ملزومه اذا كان اللازم مساويا له أو اخص لا أعم قال العضد الى آخره (وأقول) هذا التصويب ممنوع بل هو غلط اوقعه فيه عدم فهم مراد الشارح والاغترار بمجرد مخالفة ما قاله لما في العضد من غير تامل لهما حق التامل وذلك لان مراد الشارح انه يجوز ان يكون الوصف

نحو قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع فالمنع من البيع وقت نداء الجمعة الذى قد يفوتها ولو لم يكن لمظنة تفويتها
لكان بعيدا وهذه أمثلة لما اتفق على انه ايماء وهو ان يكون الوصف والحكم ٨٣ ملفوظين وان كان فى بعضها تقدير
وعكس هذا القسم ليس
بايماء قطعا وفى الوصف
الملفوظ والحكم المستنبط
وعكسه وفيه أكثر العلل
خلاف مختلف الترجيح كما
افادته عبارة المصنف قيل
انهما ايماء تنزيلا للمستنبط
منزلة الملفوظ فيقدمان
عند التعارض على المستنبط
بلا ايماء وقيل ليسا ايماء
والاصح ان الاول ايماء
لاستلزام الوصف للحكم
بخلاف الثانى لجواز كون
الوصف أعم مثال الاول
قوله تعالى وأحل الله البيع
فانه مستلزم لصحته والثانى
كتعليل الربويات بالطعم
أو غيره ومثال النظير
حديث الصحيحين ان امرأة
قالت يارسول الله ان أمى
ماتت وعليها صوم نذر
أفأصوم عنها فقال أرأيت
لو كان على أمك دين
فقضيته أكان يؤدى ذلك
عنها قالت نعم قال فصومى
عن أمك أى فانه يؤدى عنها
سألته عن دين الله على
الميت وجواز قضائه عنه
فذكر لها دين الآدمى عليه
وقررها على جواز قضائه
عنه وهما نظيران فلو لم يكن
جواز القضاء فيهما للعلة
الدين له لكان بعيدا
(ولا يشترط) فى الايماء
(مناسبة) الوصف (المومى اليه) للحكم (عند الاكثر) بناء على ان العلة بمعنى المعرف وقيل يشترط بناء على انها بمعنى الباعث

المستنبط اعم من الحكم بناء على كونه أعم من الوصف فى الواقع بناء على خطا المستنبط فى استنباطه لذلك الوصف الذى استنبطه فالمراد بالوصف فى كلامه الوصف الذى اثبته الاستنباط لا الوصف فى الواقع بخلاف الوصف فى قوله قبله لاستلزام الوصف للحكم فحاصل الكلام انه يجوز ان لا يكون الوصف المستنبط هو الوصف الذى هو العلة فى الواقع بل أعم منه فيكون أعم من الحكم فلا يستلزم الحكم لان الاعم لا يستلزم الاخص فلا يتحقق الاقتران وهذا معنى صحيح لا تردد فى صحته ومجرد مخالفة طريقة العضد فى الاستدلال لا يسع عاقلا منعها والا لزم فساد كل ما خالف ما فى العضد ولا يقول ذلك عاقل (فان قلت) سلمنا صحة هذا الكلام لكنه لا حاجة اليه اذ كان يكفى ان يقول لجواز كون الحكم أعم أى من الوصف الذى هو العلة فى الواقع فلا يتحقق الاقتران فيما اذا ذكر الحكم دون الوصف لعدم استلزام الحكم للوصف اذ الاعم لا يستلزم الاخص فلم اختار ما ذكره على هذا قلت لمناسبة ضابط الاقتران السابق حيث اسند الاقتران فيه الى الوصف فالمناسب له اسناد انتفائه اليه أيضا فكانه قال والاصح ان الاول ايماء لاقتران الوصف فيه بالحكم لاستلزام الوصف للحكم فيتحقق الاقتران بخلاف الثانى لعدم تحقق اقتران الوصف فيه بالحكم لجواز كون الوصف أعم فلا يستلزم الحكم حتى يتحقق الاقتران فليتأمل (قوله ولا يشترط مناسبة المومى اليه) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قد يقال هذا معارض بما سبق فى شروط العلة من انه يشترط فى الالحاق بها اشتمالها على حكمة تبعث المكلف على الامتثال وتصلح شاهدا لاناطة الحكم الى آخره وزاد شيخنا الشهاب وأيضا فقد سلف قريبا ان الوصف يستلزم الحكم فكيف يستلزم مع عدم المناسبة انتهى (وأقول) قد حررناها ان الذى تحصل من مجموع كلام المصنف ان الشرط هو اشتمالها على الحكمة المذكورة ولو احتمالا أو مظنة وقال الشارح فى قول المصنف هناك ويجوز التعليل بما لا يطلع على حكمته ما نصه ويفهم من ذلك انه لا تخلو علة عن حكمة لكن فى الجملة لقوله فان قطع بانتفائها فى صورة الى آخره وحينئذ فيجمع بين ذلك وما هنا بان المراد بما هنا انه لا يشترط مناسبة بحسب الظاهر فلا ينافى ما تقدم ثم رأيت شيخ الاسلام قال فى قوله ولا يشترط الى آخره الخلاف فيه بالنظر الى الظاهر والا فالمناسبة معتبرة فى نفس الامر قطعا للاتفاق على امتناع خلو الاحكام من الحكمة اما تفضلا أو وجوبا على الخلاف الكلامى نبه عليه الزركشى وغيره انتهى فليتامل ما افاده كلامه من استلزام امتناع خلو الاحكام من الحكمة لكون العلة مناسبة للحكم ثم رأيت فى العضد ما يخالف هذا الجمع الذى ابديناه وما قاله شيخ الاسلام عن الزركشى فانه قال قد اختلف فى مناسبة الوصف المومى اليه فى كون علل الايماء صحيحة على مذاهب وذكرها ثم قال وهذا انما يصح لو أراد بالمناسبة ظهورها واما نفس المناسبة فلا بد منها فى العلة الباعثة ولا تجب فى الامارة المجردة انتهى فقوله ولا تجب فى الامارة المجردة ظاهر فى ان المناسبة فى نفس الامر غير لازمة فى الامارة المجردة وهذا ينافى ذلك الجمع الا ان يخالفه المصنف ومن وافقه فى ذلك فيشترطون المناسبة بحسب الواقع وان كانت بمعنى الامارة او يكون ما قالوه مبنيا على انها بمعنى الباعث فليتامل (قوله والاصل عدم ماسواها) قال شيخنا الشهاب هذا من جملة المقول والظاهر ان الواو بمعنى أو انتهى (وأقول) هو حسن

(الرابع) من مسالك العلة (السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف) الموجودة (فى الاصل) المقيس عليه (وابطال مالا يصلح) منها للعلية (فيتعين الباقى) لها كان يحصر أوصاف البر فى قياس الذرة مثلا عليه فى الطعم وغيره ويبطل ماعدا الطعم بطريقه فيتعين الطعم للعلية والسبر لغة الاختبار فالتسمية بمجموع الاسمين واضحة وقد يقتصر على السبر (ويكفى قول المستدل) فى المناظرة فى حصر الاوصاف التى يذكرها (بحثت فلم اجد غيرها (والاصل عدم ماسواها) لعدالته مع اهلية النظر فيندفع عنه بذلك منع الحصر (والمجتهد) أى الناظر لنفسه (يرجع) فى حصر الاوصاف (الى ظنه) فيأخذ به ولا يكابر نفسه (فان كان الحصر والابطال) اى كل منهما (قطعيا فقطعى) أى فهذا المسلك قطعى (والا) بان كان كل منهما ظنيا او احدهما قطعيا والآخر ظنيا (فظنى وهو) أى الظنى (حجة للناظر لنفسه (والمناظر) غيره (عند الاكثر) لوجوب العمل بالظن وقيل ليس بحجة مطلقا لجواز بطلان الباقى (وثالثها) حجة لهما (ان اجمع على تعليل ذلك الحكم) فى الاصل (وعليه امام الحرمين) حذرا من اداء بطلان الباقى الى خطأ المجمعين (ورابعها) حجة (للناظر) لنفسه (دون المناظر) غيره لان ظنه لا يقوم حجة على خصمه (فان ابدى المعترض) على حصر المستدل الظنى (وصفا زائدا) على اوصافه

ولكن ظاهر كلام الشارح خلافه حيث علل بالعدالة بعد ذكر المعطوف مع ان التعليل بها انما يناسب المعطوف عليه ثم رأيت شيخ الاسلام سبق شيخنا الى ماذكره وأطال فيه (قوله لعدالته) قضيته ان غير العدل لا يكفى قوله ماذكره اتجاه لان غير العدل لا يقبل قوله شرعا وقد يطرق ذلك انهم قبلوا اخبار غير العدل عن فعل نفسه فى مسائل والبحث عن فعل نفسه وقد يجاب بانه لو سلم ان البحث من فعل النفس الذى يقبل الاخبار عنه فعدم الوجود المخبر عنه أيضا ليس منها وهل المراد عدل الرواية أو الشهادة فيه نظر ولعل الاوجه الاول بل ينبغى القطع به لان هذا اخبار محض (قوله لوجوب العمل بالظن) أقول لقائل ان يقول ان وجوب العمل بالظن انما هو فى حق الظان ومقلديه دون غيره كما سيأتى فى توجيه الرابع فكيف يكون حجة على المناظر وهو من حيث المناظرة لا يلزمه تقليد ذلك الظان ويجاب بان هذا ليس من باب التقليد بل هو من قبيل اقامة الدليل على الغير وان لم يفد الا مجرد الظن لوجوب العمل بالدليل الظنى فيتوجه عليه مالم يدفعه بطريقه (قوله ولكن يرجح سبره بموافقة التعدية) عبارة السعد فى الحواشى ولزم المستدل ترجيح الوصف الحاصل من سبره على الحاصل من سبر المعترض وستجىء وجوه الترجيح فى بابه ومما لم يذكر ثمة ترجيح وصف المستدل بكونه موافقا لتعدية الحكم او كون وصف المعترض موافقا لعدم التعدية لان التعدية أولى لعموم حكمها وكثرة فائدتها وسيجىء فى باب الترجيح ترجيح الاكثر تعديا على الاقل انتهى (قوله الخامس المناسبة والاخالة) أقول لا يخفى ان هذا الصنيع صريح فى ان المسلك نفس المناسبة لا استخراجها وهذا وجيه جدا لان المسلك دليل العلية وشأن الدليل كما هو جلى يكون ثابتا فى نفسه مع قطع النظر عن نظر المستدل فيه سابق الوجود عليه ولهذا استشكل تعريف القياس بالالحاق كما تقدم بسطه ونفس المناسبة كذلك بخلاف الاستخراج المتوقف على نظر المستدل المتأخر الوجود اليه بل المناسب له الاستدلال لان حاصله طلب الدليل على العلية وهو المناسبة ولعل هذا هو وجه أو من وجه الاقعدية فى قول الشارح الآتى وما صنعه المصنف اقعد لا يقال جعل نفس الاستخراج هو المسلك قد ارتكب المصنف نظيره فى السبر والتقسيم لانه فسره بالحصر والابطال المتقدمين وهما فعلان للمجتهد كما ان الاستخراج فعل له فكونه فعلا لا يمنع من كونه دليلا لانا نقول هذا لا يرد علينا لانا لم ندع البطلان بل مجرد الاقعدية وهى حاصلة كما تبين فليتأمل وبهذا يسقط مازعمه شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب كما سيأتى من ان ماصنعه ابن الحاجب اقعد لان المناسبة بالمعنى اللغوى ليست من المسالك الاصطلاحية بل هو زعم لا وجه له وليت شعرى أى مانع من كونها منها مع دلالتها على العلية وكونها على ما هو شأن الدليل كما تقرر ومجرد كونها بالمعنى اللغوى لا ينافى ذلك على أن المعنى اللغوى مطلق الموافقة والملاءمة والمراد هنا موافقة وملاءمة مخصوصة وهى موافقة وملاءمة الوصف للحكم فهى فرد من افراد المعنى اللغوى نقل اليه ذلك الاسم وخص به اصطلاحا كما فى غيره من المنقولات الاصطلاحية ثم رأيت عبارة شيخ الاسلام مصرحة بذلك حيث قال مانصه وهو أى المعنى الاصطلاحى ملاءمة الوصف المعين للحكم انتهى فتأمل ذلك لتعلم انهم مافى هذا الزعم عكسا الصواب من غير سند صحيح (فان قلت) كون المسلك نفس المناسبة ينافيه قول الشارح وباعتبار

المناسبة

(لم يكلف بيان صلاحيته للتعليل) لان بطلان الحصر بابدائه كاف فى الاعتراض فعلى المستدل دفعه بابطال التعليل به (ولا ينقطع المستدل) بابدائه (حتى يعجز عن ابطاله) فان غاية ابدائه منع لمقدمة من الدليل والمستدل ٨٥ لا ينقطع بالمنع ولكن يلزمه دفعه ليتم دليله فيلزمه ابطال الوصف المبدى عن ان يكون علة فان عجز عن ابطاله انقطع (وقد يتفقان) أى المتناظران (على ابطال ماعدا وصفين) من اوصاف الاصل ويختلفان فى أيهما العلة (فيكفى المستدل الترديد بينهما) من غير احتياج الى ضم ماعداهما اليهما فى الترديد لاتفاقهما على ابطاله فيقول العلة اما هذا أو ذاك لاجائز ان يكون ذاك لكذا فتعين ان يكون هذا (ومن طرق الابطال) لعلية الوصف (بيان ان الوصف طرد) أى من جنس ما علم من الشارع الغاؤه (ولو فى ذلك الحكم) كما يكون فى جميع الاحكام (كالذكورة والانوثة فى العتق) لانهما لم يعتبرا فيه فلا يعلل بهما شئ من احكامه وان اعتبرا فى الشهادة والقضاء والارث وولاية النكاح والطرد فى جميع الاحكام كالطول والقصر فانهما لم يعتبرا فى القصاص ولا الكفارة ولا الارث ولا العتق ولا غيرها فلا يعلل بهما حكم أصلا (ومنها) أى من طرق الابطال (ان لا تظهر مناسبة) الوصف (المحذوف) عن الاعتبار للحكم بعد البحث عنها لانتفاء مثبت العلية بخلافه فى الايماء (ويكفى) فى عدم ظهور مناسبته

المناسبة فى هذا أى المسلك ينفصل أى هذا المسلك عن الترتيب من الايماء وقوله ثم السلامة عن القوادح الى قوله والافكل مسلك لايتم بدونها دلالتهما على ان المسلك هو تخريج المناط اذ المناسبة والسلامة عن القوادح انما اعتبرا فى تعريف تخريج المناط دون نفس المناسبة قلت لانسلم المنافاة لانه يصح اطلاق المسلك على كل منهما وذلك لان المراد بالمسلك ما يثبت العلية ويصح نسبة الاثبات لكل منهما لان المناسبة دليل والتخريج اقامة للدليل وكل من الدليل واقامته يصح ان ينسب اليه ثبوت المطلوب اذ الدليل يثبت المطلوب بواسطة النظر واقامة الدليل الذى هو النظر فيه يثبت المطلوب فهما كالشئ الواحد فيصح اطلاق المسلك على كل منهما وحينئذ فهذه زيادة فائدة أفادها كلام المصنف وأيضا فيجوز ان يريد بجعل المناسبة مسلكا كونها كذلك باعتبار استخراجها ويكون قوله ويسمى استخراجها الى آخره اشارة الى اعتبار استخراجها فى كونها مسلكا فيؤل الامر الى ان المسلك الاستخراج ومع ذلك فلا قعدية الآتية بحالها ولم يلزم اطلاق الاستخراج والتعيين على نفس المناسبة كما هو ظاهر على أنا نقول ان لانسلم الدلالة فى واحد من القولين المذكورين اما فى الاول فلان ذلك مبنى على ان المعنى وباعتبار المناسبة فى هذا المسلك ينفصل هذا المسلك والاشارة الى تخريج المناط فقد جعله هو المسلك وهو ممنوع بل يجوز ان المعنى فى هذا أى تخريج المناط بدون اعتبار كونه مسلكا ولو سلم ان المعنى فى هذا المسلك كانت الاشارة الى المناسبة لان محلها الذى هو الوصف المناسب لما تعلق به الحكم احتيج الى الفرق بين ذلك وقسم الترتيب من الايماء واما فى الثانى فلانه مبنى على ان قوله والافكل مسلك لايتم بدونها يقتضى ان المسمى فى قوله كانها قيد فى التسمية الى آخره الذى هو تخريج المناط هو المسلك وهو ممنوع بل المسمى الذى هو تخريج المناط وان لم يكن هو المسلك يشكل تخصيصه باعتباره ذلك فيه مع توقف جميع المسالك عليه لتعلقه بهذا المسلك وكونه تبينا له فاعتبار ذلك فيه اعتبار له فى نفس المسلك فاحتاج الى الجواب عن ذلك بما ذكره وبهذا كله يعلم اندفاع قول شيخنا الشهاب فى قوله ويسمى استخراجها الى آخره مانصه هذه العبارة تقتضى ان المناسبة السابقة المستخرجة هى بالمعنى اللغوى وذلك ينافى كونها من مسالك العلة اذ الذى من المسالك هى المناسبة بمعنى تعيين العلة بابداء مناسبة بين المعين والحكم الى آخره ومن هنا تعلم ان ماسلكه ابن الحاجب من تعريف المناسبة بالتعيين المذكور اقعد غاية الامر ان المناسبة فى كلامه المعرفة أراد بها معنى اصطلاحيا وهو التعيين المذكور انتهى وفى قوله ينفصل مانصه أى هذا المسلك انتهى وفى قوله والافكل مسلك الى آخره مانصه اقتضت هذه العبارة ان استخراج المناسبة المسمى بتعيين المناط هو المسلك وهو يخالف ماتقدم صدر البحث من قولها الخامس من مسالك العلة المناسبة والاخالة انتهى فتامل (قوله لانه ابداء ما نيط به الحكم) قال شيخنا العلامة أى لان استخراج المناسبة ابداء ما نيط به الحكم وفيه شئ لان ابداء ما نيط به الحكم هو ابداء المناسب المحقق به استخراج المناسبة كما افاده قوله بان يستخرج انتهى (وأقول) فى جواب هذا الشئ اما أولا فهو انه مبنى على ضبط لفظ ابداء بلفظ المصدر وهو غير لازم بل يجوز ضبطه بلفظ الفعل الماضى المسند الى ضمير الاستخراج على الاسناد المجازى اى لان استخراج المناسبة أبدى أى أظهر

(قول المستدل بحثت فلم أجد) فيه (موهم مناسبة) أى ما يوقع فى الوهم أى الذهن مناسبة لعدالته مع أهلية النظر (فان ادعى المعترض ان) الوصف (المستبق كذلك) أى لم تظهر مناسبته (فليس للمستدل بيان مناسبته لانه انتقال) من طريق
السبر الى طريق المناسبة
والانتقال يؤدى الى الانتشار
المحذور (ولكن يرجح سبره)
على سبر المعترض النافى
لعلية المستبق كغيره
(بموافقة التعدية) حيث
يكون المستبق متعديا فان
تعدية الحكم محله افيد من
قصوره عليه (الخامس)
من مسالك العلة (المناسبة
والاخالة) سميت مناسبة
الوصف بالاخالة لان بها
يخال أى يظن ان الوصف
علة (ويسمى استخراجها)
بان يستخرج الوصف
المناسب (تخريج المناط)
لانه ابداء ما نيط به الحكم
(وهو) أى تخريج المناط
(تعيين العلة بابداء مناسبة)
بين المعين والحكم (مع
اقتران) بينهما (والسلامة)
للمعين (عن القوادح) فى
العلية (كالاسكار)
فى حديث مسلم كل مسكر
حرام فهو لازالته العقل
المطلوب حفظه مناسب
للحرمة وقد اقترن بها وسلم من
القوادح وباعتبار المناسبة
فى هذا ينفصل عن الترتيب
من الايماء ثم السلامة عن
القوادح كانها قيد
فى التسمية بحسب الواقع
والا فكل مسلك لا يتم بدونها
وهى والاقتران مزيدان على ابن الحاجب فى الحد لكنه حد به

ما نيط به الحكم لانه لما كان طريق حصوله وتحققه اخراج المناسب كان متضمنا له ومستلزما له فكان مبديا ومظهرا له ولو سلم كان قوله لانه ابداء على حذف المضاف كان يجعل التقدير لانه ملزوم او ملزم ابداء ما نيط به الحكم او على المبالغة والمعنى لانه يتضمن الابداء لكنه لشدة اقتضائه له كانه نفس الابداء وحذف المضاف وسلوك طريق المبالغة أمر معهود شائع ذائع وارد فى افصح الفصيح لا محذور فيه بوجه واما ثانيا فهو ان ضمير لانه ليس للاستخراج كما هو مبنى اعتراض الشيخ بل يجوز ان يكون لتخريج المناط غاية الامر انه يلزم حذف مقدمة من الدليل لظهورها والمعنى لان تخريج المناط أى معناه ابداء ما نيط به الحكم وابداء ما نيط به الحكم لازم لذلك الاستخراج فسمى ذلك الاستخراج تخريج المناط تسمية له باسم لازمه ثم رأيت كلام الكمال ظاهرا فى هذا الثانى (قوله كالاسكار) قال شيخنا العلامة مثال للمعين لا لتخريج المناط (وأقول) هذا المثال فى المتن والمعين ليس فى المتن فالوجه انه مثال للعلة فى قوله تعيين العلة أو لتعيين العلة مع حذف المضاف أى كتعيين الاسكار (قوله وباعتبار المناسبة فى هذا ينفصل عن الترتيب من الايماء) أقول ابباحث ان يبحث فيه من وجهين * الاول ان انفصال هذا سواء كان المشار اليه المناسبة او التخريج عما ذكر متحقق بدون ذلك الاعتبار ضرورة تغايرهما مفهوما وماصدقا كما لا يخفى بادنى تامل * والثانى ان قضية الانفصال عما ذكر ان يكون الترتيب أعم وان يكون هذا قسما من ذاك وعلى هذا لا يظهر الانفصال واختلاف مسلكهما كما لا يخفى الا ان يجاب عن الاول بان اختلافهما مفهوما وماصدقا لا يمنع اشتراكهما فى ارتباط الحكم بالوصف فى كل منهما فاحتيج من هذه الجهة الى التمييز بينهما وعن الثانى بان المراد الانفصال والتميز فى الجملة فليتامل (قوله كانها قيد فى التسمية) قال شيخنا العلامة أى تسمية التعيين المذكور بتخريج المناط لا قيد ماهيته المسماة به انتهى (وأقول) فى قوله لا قيد ماهيته المسماة به نظر ظاهر لانه اذا اعتبر فى التسمية اصطلاحا كان معتبرا فى المسمى اصطلاحا اذ لا معنى لاعتبار الشئ فى الماهية الاصطلاحية الا اعتباره فيما وضع له ذلك اللفظ اصطلاحا والوجه ان يقول بدله أى لا للاعتداد به فانه الاوفق بقول الشارح والا فكل مسلك الى آخره أى فلا معنى لتخصيص هذا المسلك بذلك التقييد واعلم انه بهذا التوجيه الذى ذكره الشارح يسقط قول الكورانى انه شرط اعتبار سلامته عن القوادح ولا وجه لهذا الكلام اذ جميع العلل كذلك مشروطة بالسلامة عن القوادح انتهى وذلك لانه بان بهذا التوجيه وجه هذا الكلام (قوله والا فكل مسلك لا يتم بدونها) قال شيخنا العلامة يفهم منه ان تخريج المناط مسلك وعند المصنف المسلك هو المناسبة لا تخريج المناط انتهى (وأقول) قد تقدم ما يؤخذ منه جواب ذلك (قوله مزيدان على ابن الحاجب فى الحد) قال شيخنا العلامة لو قال مزيدان على حد ابن الحاجب كان اخصر واظهر انتهى (وأقول) يعارض الاخصرية والاظهرية ان فيما سلكه الشارح والعدول عما قاله الشيخ سلوك طريق الاجمال والتفصيل وهو أوقع فى النفس والسلامة من عود الضمير للمضاف اليه لو عبر بما قاله الشيخ وقال لكنه حد به الى آخره وبقل التكرار لو قال لكن ابن الحاجب حد به الى آخره (قوله لكنه حد به

المناسبة الخ) قال شيخنا العلامة عبارة المناسبة والاخالة ويسمى تخريج المناط وهو تعيين العلة بمجرد ابداء المناسبة من ذاته لا بنص ولا غيره انتهى فقوله هنا حد به المناسبة مبنى على ان قول ابن الحاجب هو راجع الى المناسبة لا الى تخريج المناط انتهى (وأقول) عبارة ابن الحاجب الرابع المناسبة والاخالة الى آخر مانقله الشيخ ولا يخفى ان المفهوم من مثل هذه العبارة رجوع الضمير الذى هو ضمير المعرف الى المقصود بالذات الذى هو الاول وان قول العضد فى شرح هذا الكلام مانصه المسلك الرابع للعلية المناسبة ويسمى الاخالة لانه بالنظر اليه يخال أنه علة أى يظن ويسمى تخريج المناط لانه ابداء مناط الحكم وحاصله تعيين العلة فى الاصل الى آخره لا يفهم منه الا ان المراد حاصل المسلك الرابع الذى هو المناسبة كما لا اخفاء به لعاقل فما ذكره الشارح لا غبار عليه خلافا لما اعترض به الشيخ من احتمال ان لا يكون ابن الحاجب قد حد به المناسبة لاحتمال ان يكون ضمير هو راجعا لتخريج المناط على انه لو فرض رجوعه له كان ذلك الحد حدا للمناسبة فى المعنى لان قوله ويسمى تخريج المناط صريح فى ان المناسبة وتخريج المناط بمعنى واحد فما كان حدا لاحدهما كان حدا للآخر فتامل (قوله وماصنعه المصنف اقعد) قال شيخنا العلامة يعنى لان المناسبة والاخالة هما معنيان قائمان بالوصف المناسب وهو الملاءمة والموافقة فلا يناسبها التسمية بتخريج المناط ولا التعريف بتعيين العلة اذ التخريج والتعيين فعلان للمستدل وقد يدفع ذلك بان المناسبة بالمعنى المذكور ليست من المسالك الاصطلاحية فلا يصح عدها منها والاصطلاحى هو التعيين المذكور فلا بعد فى التسمية والتعريف بما ذكر انتهى وتبعه شيخنا الشهاب فى ذلك وزاد فقال وقوله وماصنعه المصنف اقعد قد علمت انه اذا حملت المناسبة على المعنى الاصطلاحى كان ماصنعه ابن الحاجب أولى وحملها عليه متعين اذ لا يصح جعلها من المسالك الا بارادة ذلك والحاصل ان ابن الحاجب انما حد المناسبة الاصطلاحية لا المناسبة المبداة التى هى اللغوية وكان الشارح فهم ان المحدودة هى اللغوية انتهى (وأقول) كل ذلك مندفع كما علم مما بيناه فيما سبق بما لا مزيد عليه وبيان ذلك ان المسلك هو الدليل على العلية والمناسبة بمعنى موافقة الوصف للحكم وملاءمته له كذلك لانها تدل على عليته للحكم وشان الدليل وحقه اتصافه بكونه دالا وثبوت دلالته له فى نفس الامر من غير اعتبار نظر المستدل فيه وقبل وجود نظره فيه كما لا يخفى والمناسبة بهذا المعنى كذلك فكونها هى المسلك ان لم يتعين او يترجح فلا اقل من ان يصح ولعمر الله ان ذلك فى غاية الظهور بادنى تامل فقولهما انه لا يصح جعلها من المسالك باطل بلا شبهة بل جعلها من المسالك صحيح قطعا ان لم يكن متعينا أو اولى ولان المناسبة بين المعانى اللغوية والمعانى الاصطلاحية مرعية وهى على ماذكره المصنف أتم وأقوى اذ المعنى الاصطلاحى عليه الذى هو الملاءمة المخصوصة فرد من افراد المعنى اللغوى وهو مطلق الملاءمة فقد نقل اسم الشئ الى فرده بخلاف المعنى الاصطلاحى على ماذكره ابن الحاجب الذى هو التعيين المذكور ليس من افراد المعنى اللغوى وان كان متضمنا له ولان التصرف على ماذكره المصنف بقدر الحاجة اذ المناسبة الخاصة تكفى فى الاثبات فالاقتصار فى النقل اليها أسهل بخلافه على ماذكره ابن الحاجب ففيه زيادة على الحاجة على انا بينا انه يجوز ان يؤول كلام

المناسبة وسماها تخريج المناط وماصنعه المصنف اقعد (ويتحقق الاستقلال) اى استقلال الوصف المناسب فى العلية (بعدم ماسواه بالسبر)

المصنف الى جعل المسلك الاستخراج والتعيين واما قول شيخنا الشهاب وكان الشارح فهم الى آخره فليس فى محله بل لا حاجة به فى مقصوده الى هذا الفهم واما وجه الابعدية التى أرادها فما تقدم بيانه فى كلام شيخنا العلامة مع ما أجاب به عنه مما أشرنا الى جوابه (قوله لا يقول المستدل بحثت فلم أجد غيره) قال شيخنا الشهاب قضيته كما ترى ان هذا القول المنفى قسيم للسبر وانه كاف هنا لك عن السبر والذى مر فى مبحث السبر انه كاف فى حصر الاوصاف التى يذكرها المستدل لا مطلقا فتأمله انتهى (وأقول) اما ان قضيته ان هذا القول ليس سبرا فظاهر اذ لا يصدق عليه ضابطه السابق واما ان قضيته انه كاف عن السبر الى آخر ما ذكره فغير وارد لان قوله كما تقدم فى السبر لا يقتضى انه كاف مطلقا كما هو ظاهر بادنى تامل فليتامل (قوله والمناسب المأخوذ من المناسبة) قال شيخنا الشهاب قضية هذا الاخذ انها فى الترجمة السابقة بالمعنى اللغوى وذلك يمنع كونها من المسالك انتهى (وأقول) فيه أمران * الاول انه قد تبين آنفا بما لا مزيد عليه للعاقل المتامل بطلان قوله وذلك يمنع كونها من المسالك وانه ان لم يتعين كونها من المسالك أو يترجح فلا اقل من صحة ذلك ولا يخفى ان ذلك المعنى اللغوى معنى اصطلاحى وليس بلغوى على الاطلاق لان اللغوى مطلق الملاءمة والمراد فى هذا المقام الملاءمة الخاصة التى هى من افراد اللغوى وقد وضعوا لها فى الاصطلاح بخصوصه لفظ المناسبة * والثانى ان هذا الكلام منه يدل على ان المراد بالمناسب هنا المعنى اللغوى وينافيه حكاية القول الرابع اذ لا يسع أحدا دعوى ان المناسب لغة وصف ظاهر منضبط الى آخره بل والقول الثانى بالنظر لما نقله الشارح عن المحصول بل وقول أبى زيد ألا ترى الى قول الشارح من حيث التعليل به وقول الدر الفريد فى تفسير قول أبى زيد أى لو عرض على العقول السليمة ان هذا الحكم لاجل هذا الوصف تلقته بالقبول انتهى بل والاول بدليل قول الشارح وهذا مع الاول متقاربان لدلالته على ان الاول معنى اصطلاحى كهذا وقول الاسنوى ما نصه والمناسب فى اللغة الملائم واختلفوا فى معناه الشرعى ثم حكى تلك الاقوال المذكورة فى المتن (قوله الملائم لافعال العقلاء عادة وقيل ما يجلب الى آخره) نظر فيهما الاسنوى بانهم نصوا على ان القتل العمد العدوان مناسب لمشروعية القصاص مع ان هذا الفعل الصادر من الجانى لا يصدق عليه انه فعل ملائم لافعال العقلاء عادة ولا انه وصف جالب للنفع أو دافع للضرر بل الجالب أو الدافع انما هو المشروعية انتهى ويجاب بان المراد انه ملائم لافعال العقلاء من حيث ترتب الحكم عليه وجالب أو دافع من تلك الحيثية فليتامل (قوله كما يقال هذه اللؤلؤة الخ) قال شيخنا العلامة يعنى يصح اثبات المناسبة بين شيئين لان جمعهما وضمهما مناسب أى موافق لفعل العقلاء فى ضم الاشياء المتشابهة والحاصل يصح ان يقال الشيآن متناسبان لان جمعهما مناسب لفعل العقلاء وعليه فالصواب فى تعريف المناسب ان يقال المناسب الملائم ضمه للحكم لافعال العقلاء لان فعل العقلاء انما يلائمه الضم لا المضموم الذى هو الوصف وكذلك قول الشارح فمناسبة الوصف الخ صوابه ان يقول فمناسبة الوصف للحكم بمعنى ان جمعه معه موافق لعادة العقلاء الخ هذا وان موافقة الضم للضم ليس هو معنى مناسبة المضمومين بل ناشئة عنها كما يشهد به التأمل الصادق بالذوق السليم انتهى

لا يقول المستدل بحثت فلم اجد غيره والاصل عدمه كما تقدم فى السبر لان المقصود هنا الاثبات وهناك النفى (والمناسب) المأخوذ من المناسبة المتقدمة (الملائم لافعال العقلاء عادة) كما يقال هذه اللؤلؤة مناسبة لهذه اللؤلؤة بمعنى ان جمعها معها فى سلك موافق لعادة العقلاء فى فعل مثله فمناسبة الوصف للحكم المترتب عليه موافقة لعادة العقلاء فى ضمهم الشئ الى ما يلائمه (وقيل) هو (ما يجلب) للانسان (نفعا او يدفع) عنه (ضررا)

(واقول)

(وأقول) اما قوله فالصواب الخ فجوابه ان قول المصنف أى كغيره فانه ناقل هذه العبارة عن غيره المناسب الملائم الخ فيه مسامحة والمراد الملائم من حيث ضمه الحكم أو من حيث ترتب الحكم عليها بقرينة المقام واليه أشار الشارح بقوله بمعنى ان جمعها معها الخ والمساحات فى التعاريف فى مثل هذه الفنون ولاسيما عند قرائن المقامات امر لاينكر وجادة لاتحذر فالتصويب فى مثل هذه مما لامحل له وكان الاصوب بيان مراد الائمة من هذه العبارة وتوجيهها كما هو دأب العلماء فى أمثال ذلك والاعراض عن هذه المبالغات التى لامحل لها ولاسيما وقد أشار الشارح الى المراد منها كما ذكرنا* واما قوله وكذا قول الشارح الخ فجوابه منع هذا التصويب اذ لاخلل فى عبارة الشارح ولانقص فيها بل هى مفيدة للمقصود من أن المناسبة موافقة الضم للضم لان قوله المرتب عليه اشارة الى الضم اذ لامعنى لضم الحكم الى الوصف الا ترتبه عليه وقوله موافقة أى من حيث هذا الضم وباعتباره فتقدير عبارته * كذا فمناسبة الوصف للحكم المضموم اليه موافقة أى فى هذا الضم لعادة العقلاء الخ ومما يصرح بان المراد موافقة فى الضم بيان الموافق فيه بقوله فى ضم الشئ الى ملائمه ولايخفى ان ملخص هذا التقدير فمناسبة الوصف للحكم المضموم اليه موافقته من حيث هذا الضم لعادة العقلاء فى ضم الشئ الى ما يلائمه وحاصله فمناسبة الوصف للحكم المضموم اليه هى موافقة ضمه اليه لعادة العقلاء فى ضم الشئ الى ما يلائمه ولعمرى انه لااشكال فى افادة العبارة هذا المعنى ولاسيما مع قرينة المفرع عليه وذلك لانه صرح بضم الحكم الى الوصف بقوله المرتب عليه كما تقرر وغاية الامر انه ترك التصريح بتقييد الموافقة بكونها فى الضم لان سابقه الذى هو المفرع عليه ولاحقه الذى هو بيان الموافق عليه صرح بارادته فلا وجه لهذا التصويب وان اغتر به شيخنا الشهاب فقال ما قال* واما قوله هذا وان موافقة الضم للضم الخ أى الذى هو حاصل ماذكره الشارح تبعا لهم فى قوله كما يقال الخ فان قوله بمعنى ان جمعها الخ حاصله أنّ المناسبة موافقة الجمع للجمع وكذا قوله فمناسبة الوصف الخ كما بيناه فجوابه انه ان أراد به التنبيه على هذه الفائدة وانه ينبغى ان يكون ذلك مرادهم فلا بأس به وان اراد به الاعتراض فقساده واضح لان غاية مايلزم من تفسير المناسبة بالموافقة تفسيرها بلازمها فيكون تعريفها بها من قبيل الرسوم دون الحدود ولايتخيل عاقل ان فى سلوك التعريف الرسمى محذورا على انه يمكن ان يكون تفسيرها بالموافقة على حذف المضاف اى انها منشأ الموافقة أو اصطلاحا لهم ولا مشاحة فى الاصطلاح واعلم ان تفسير المناسب بما ذكره المصنف الذى أخذ منه الشارح تفسير المناسبة بما ذكره هو تفسير الائمة بعينه ولهذا حافظ المصنف والشارح على حكايته بحاله (قوله وهذا مع الاول متقاربان) فيه امران الاول انه يمكن ان يوجه التقارب باتحادهما ذاتا واختلافهما مفهوما لانه اعتبر فى كل منهما مالم يعتبر فى الاخير والثانى أن اقتصاره على تقارب هذين لعله لظهوره والا فقد بدأ العضد بالرابع وثنى بقول أبى زيد ثم قال عقبه وهو قريب من الاول قال السعد لان تلقى العقول بالقبول فى قوة حصول ما يصلح مقصودا للعقلاء من ترتيب الحكم عليه الا انه لم يصرح بالظهور والانضباط انتهى وقضية ذلك ثبوت التقارب بين الاول والرابع أيضا فثبت بذلك التقارب بين ماعدا الثانى ولايخفى امكان رد الثانى اليها أيضا لان مايجلب نفعا أو يدفع ضررا أى بالجعل

قال فى المحصول وهذا قول من يعلل احكام الله تعالى بالمصالح والاول قول من يأباه والنفع اللذة والضرر الالم (وقال أبو زيد) الدبوسى من الحنفية (هو مالو عرض على العقول تلقته بالقبول) من حيث التعليل به وهذا مع الاول متقاربان

وقول الخصم فيما هو كذلك لا يتلقاه عقلى بالقبول غير قادح (وقيل هو وصف ظاهر منضبط يحصل عقلا

عادة ملائم لافعال العقلاء عادة وتتلقاه العقول بالقبول و يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا الخ ولا يرد ان هذا قول من يعلل أحكام الله تعالى بالمصالح كما نقله الشارح عن المحصول لان ذلك غير لازم فقد قال السيد الجرجانى اذا ترتب على فعل أثر فمن حيث انه ثمرته يسمى فائدة ومن حيث انه طرف للفعل يسمى غاية ثم ان كان سببا لاقدام الفاعل يسمى بالقياس الى الفاعل غرضا وان لم يكن فغاية فقط وافعال الله تعالى يترتب عليها حكم وفوائد لا تعد فذهبت الاشاعرة والحكماء الى انها غايات ومنافع راجعة الى الخلق لا غرضا وعلة الفعله لوجهين و بينهما انتهى وحينئذ يجوز ان يقال فى ترتب حصول النفع أو دفع الضرر على ربط الحكم بعلته ما قاله الاشاعرة فى تلك الحكم والمصالح المترتبة على افعال الله تعالى من غير لزوم محذور على ذلك والله أعلم وعلى هذا فيجوز ان لا يكون المصنف قصد تضعيف ما عدا القول الاول وان عبر فى الثانى والرابع بقيل بل اراد مجرد حكاية عباراتهم فى المناسب مع رجوع المراد منها الشئ واحد ويؤيد ذلك ذكره ما يترتب على الرابع مما لا تخالف فيه بقوله وقد يحصل المقصود الخ فتأمله والله أعلم (قوله وقول الخصم فيما هو كذلك لا يتلقاه عقلى بالقبول غير قادج) اقول هذا تبع فيه الشارح غيره ووجهه ظاهر وان كان خلاف ما مشى عليه المصنف كالعضد وغيره وذلك لان ما كان بحيث لو عرض على العقول تلقته بالقبول ان لم يكن من الضروريات كان فى حكمها وقريبا منها وانكار الضروريات وما فى حكمها غير قادح كما هو معلوم ولهذا قال الاصفهانى فى شرح المحصول وناهيك به من امام ما نصه والحق انه يمكن اثباته على الجاحد وذلك بان يبين معنى المناسبة على وجه مخلص مضبوط فاذا ابداه المعلل وانكره الخصم كان معاندا ولا يلتفت اليه لجحده الامور الجلية الواضحة انتهى ويؤيده فى الجملة ما تقدم فى السبر والتقسيم فيما اذا كان الحصر والابطال ظنيا انه حجة للمناظر أيضا عند الاكثر مع ان فيه الاحتجاج بظنه على غيره ولهذا قيل هناك انه ليس حجة للمناظر لان ظنه لا يقوم حجة على غيره وان أمكن الفرق بما فى قول الشارح السابق لان المقصود هنا الاثبات وهناك النفى واما الفرق بان الخصم هناك يمكنه الدفع بابداء وصف آخر فيعارضه انه هنا يمكنه الدفع بابداء مفسدة تلزم الحكم راجحة على مصلحته أو مساوية لها كما سيأتى فقول الكورانى والقول بان ذلك من الخصم غير قادح سهو لان الوجدانيات لا تقوم حجة على الغير وهو السهو لان الحجة ليس بمجرد وجدان المعلل بل بامر ضرورى أو فى حكمه كما تقرر ولانهم اذا اكتفوا بظن المعلل فى الحصر والابطال وقام حجة على الغير فكذلك وجدانه على الوجه المذكور (قوله وقيل هو وصف ظاهر الخ) تظر فيه الاسنوى بان المناسب قد يكون ظاهرا منضبطا وقد لا يكون بدليل صحة انقسامه اليهما حيث قالوا ان كان ظاهرا منضبطا اعتبر فى نفسه وان كان خفيا أو غير منضبط اعتبرت مظنته انتهى ويجاب بان التقييد بالظهور والانضباط باعتبار ما يصلح بنفسه للتعليل (قوله وقيل هو وصف ظاهر الخ) فيه امران * الاول قال شيخنا الشهاب لك ان تقول كيف حكاه بقيل ثم فرع عليه قوله وقد يحصل الخ انتهى واقول اما أولا فلا منافاة بين حكايته بقيل والتفريع عليه والحاصل انه حكى هذا القول بتفريعه فاى منافاة فى ذلك فان كان وجه توقف الشيخ ان حكايته بقيل تدل على تضعيفه والتفريع عليه يدل على خلافه فجوابه ان الحكاية بقيل قد لا تكون

للتضعيف فيجوز ان يكون هنا لمجرد النقل عن الغير ويستدل على ذلك بالتفريع عليه على ان التفريع على المحكى لا يلزم ان يكون لاختياره وان كان الظاهر هنا اعتماده تلك التفاريع المستدعى ذلك المستتبع ذلك لاعتماده ذلك المفرع عليه فليتأمل * والثانى انه ينبغى ان ينظر هذا مع قوله السابق ومن شروط الالحاق بالعلة اشتمالها على حكمة تبعث على الامتثال وتصلح شاهدا لاناطة الحكم وتصريحه هناك أيضا باشتراط الظهور والانضباط فى الوصف الحقيقى واعتبار ذلك فى غيره كما حررناه هناك فانه يتحصل مما هناك أنه يعتبر فى العلة كونها وصفا ظاهرا منضبطا مشتملا من حيث ترتب الحكم عليه على حكمة تبعث على الامتثال وتصلح شاهدا لاناطة الحكم فان كان هذا هو هذا القول المحكى هنا فلم جزم به ثم وحكاه هنا مع غيره بقيل وان كان غيره احتاج الى بيان ذلك وقد يجاب باختيار الاول والجزم به ثم لاعتماده له كما يدل عليه أيضا التفريع هنا وانما حكاه هنا لاجل استيفاء ما قيل فى المناسب وانما اخره لطول التفريع عليه لكن قضية ذلك ان المراد بالحكمة ثم هو المعبر عنه هنا بما يصلح كونه مقصودا للشارع وقد يخالفه ان الشارح جعل الحكمة ثم فى مثال القصاص هى حفظ النفوس وجعل المقصود فيه هنا الانزجار الا ان يقال انه تفنن واشارة الى صحة كون كل منهما الحكمة أو المقصود ويؤيد ذلك تعبيره بالحكمة فى قوله الآتى المنتفى فيه المشقة التى هى حكمة الترخص وسيأتى كلام آخر فى هذا أعنى ان الحكمة والمقصود متحدان أو متغايران نعم قد ينافى اتحادهما فى المحلين ان قضية سياق ما هناك اعتبار ما ذكر فى كل علة حيث اطلق اعتباره فى العلة وقضية سياق ما هنا أن ذلك فى معنى العلل وهو المناسب منها الا مطلقا فانه رتب هذا على مسلك المناسبة وقال فى مسلك الايماء ولا تشترط مناسبة المومى اليه وقال الشارح فى الكلام على المناسبة وباعتبار المناسبة فى هذا ينفصل عن الترتيب من الايماء فليتأمل (قوله من ترتيب الحكم عليه) قال شيخنا العلامة المراد بالحكم فيه وفى قوله فى شرعية ذلك الحكم هو المحكوم به من حيث انه محكوم به كى يطابق ذلك التمثيل فيما سيأتى للحكم المشروع بالبيع والقصاص ومعنى ترتب المحكوم به على الوصف الى آخره وانقسه شيخنا الشهاب فقال الظاهر ان المراد بالحكم المحكوم به بدليل قول الشارح الآتى فى شرعية ذلك الحكم وقول المتن فيما سيأتى كالبيع والقصاص الخ انتهى (وأقول) فيه بحث لان تأويل هذا ليطابق ذلك ليس باولى من تأويل ذلك ليطابق هذا فيجوز ان يكون الحكم بمعناه الظاهر ويؤول قوله كالبيع على معنى حل البيع وهكذا وقول الشارح فى شرعية ذلك لا يقتضى كون الحكم بمعنى المحكوم اذ اضافة الشرعية بمعنى الوضع ونحوه للحكم بمعناه الظاهر معقولة ولا ينافى ذلك نحو قوله الآتى يحصل المقصود من شرعه لصحة حمله على معنى من شرع حكمه فليتامل (قوله ما يصلح كونه مقصودا للشارع الخ) فيه امران الاول قال جمع منهم الاصفهانى شارح مختصر ابن الحاجب ومنهم الزركشى وتبعهم شيخ الاسلام انه احتراز عن الوصف المستبقى فى السبر والمدار فى الدوران وغيرهما من الاوصاف التى تصلح للعلية ولا يكون مقصودة بالمعنى المذكور وعبارة شيخ الاسلام ولا يحصل عقلا من ترتيب الحكم عليها المعنى المذكور من حصول مصلحة أو دفع مفسدة وزاد قوله ولا يلزم من ذلك خلو هذه الاوصاف عن اشتمالها على حكمة انتهى وفيه

من ترتيب الحكم عليه مايصلح كونه مقصودا للشارع) فى شرعية ذلك الحكم (من حصول مصلحة أو دفع مفسدة

بحثان الاول انه قد يشكل الاحتراز المذكور بان ماذكر من الوصف المستيق فى السبر والمدار فى الدوران وغيرهما من الاوصاف قد يشتمل على المناسبة و يحصل من ترتيب الحكم عليه ماذكر واثبات علية ذلك الوصف بطريق السبر أو الدوران أو غير ذلك لا ينافى كونه مناسبا فى نفسه يحصل من ترتيب الحكم عليه ماذكر غاية الامر ان تلك المسالك لم يعتبر فيها المناسبة فى دلالتها على العلية وذلك لا ينافى حصول المناسبة لتلك الاوصاف اللهم الا ان يريدوا ان الاوصاف المثبت عليتها بتلك المسالك بمجرد ثبوت عليتها بتلك المسالك لا يحصل من ترتيب الحكم عليها ماذكر ولو اشتملت على مناسبة لكان حصول ماذكر من ترتيب الحكم عليها باعتبار مسلك المناسبة لا تلك المسالك الاخر ولم يزد السعد على قوله و بقوله أى واحترز بقوله عقلا عن الشبه انتهى و ثانيهما ان السعد قال مانصه وفسر يعنى العضد المقصود بما يكون مقصود العقلاء من حصول مصلحة أو اندفاع مفسدة لئلا يتوهم ان المراد به ما يكون مقصودا من شرعية الحكم فيلزم الدور لان ذلك انما يعرف بكونه مناسبا فلو عرف كونه مناسبا بذلك كان دورا انتهى وقد عبر المصنف والشارح بهذا الذى يتوهم المستلزم للدور اللهم الا ان يمنعا ان ذلك انما يعرف بكونه مناسبا فليتأمل والثانى ان قول شيخ الاسلام ولا يحصل عقلا الى آخر مازاده عليه تصريح بان حصول المصلحة ودفع المفسدة ليس واحد منهما لازما عقلا لترتب الحكم على الوصف بل قد ينتفى مع الاشتمال على الحكمة وحينئذ يشكل على ماذكره من ان كلا من القول الثانى والثالث والرابع عند التحقيق ايضاح للاول وذلك لان ملاءمة افعال العقلاء تحصل قطعا مع حصول مجرد الحكمة كما لا يخفى (قوله فان كان خفيا الخ) هذا محترز التقييد بالظهور والانضباط ولما كان مجرد التقييد لا يفهم منه اعتبار ملازم الخفى وغير المنضبط صرح به وان لم يكن من عادته بيان الاحتراز فتامله (قوله اعتبر ملازمه) قال العضد فيوجد بوجوده ويعدم بعدمه سواء كانت الملازمة عقلية ام لا انتهى و بقوله سواء الى آخره يجاب عما اورد على تمثيله غير المنضبط بالمشقة وجعله السفر ملازمها مع ان كلا منهما ينفك عن الآخر وذلك لان المراد الملازمة ولو عادة فى الجملة وعلى تمثيله الخفى بالعمد الذى هو القصد وهو أمر نفسى فى تعليل القصاص بالقتل العدوان وجعله ملازمة الافعال المخصوصة التى يقضى فى العرف عليها بكونها عمدا كاستعمال الجارح فى القتل مع ان تلك الافعال المخصوصة المذكورة كاستعمال الجارح فى القتل قد تكون خطأ وذلك لما ذكر من ان المراد الملازمة ولو عادة فى الجملة والله أعلم (قوله وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينا وظنا كالبيع والقصاص الخ) قال شيخنا الشهاب الظاهر ان المراد به أى بالحكم المحكوم به بقرينة الامثلة فان قلت فما الوصف والعلة اذا قلت الحاجة الى التعارض والقتل العمد العدوان والاسكار انتهى (واقول) قد علمت مافى أول كلامه و بكل فى تمثيل المصنف بالبيع وما عطف عليه مسامحة لان الممثل له هو المقصود من شرعه وكل من البيع وحله مثلا ليس ذلك المقصود كما لا يخفى فالامثلة على حذف المضاف أى كمقصود البيع الخ أى كالمقصود من ترتب حله على وصفه وذلك المقصود هو الملك وكذا يقدر فى بقية الامثلة (قوله يحصل المقصود من شرعه) أى يحصل به (قوله وهو الملك يقينا) لا يقال الملك قد يتخلف عن البيع رأسا كما لو كان الخيار للبائع وحده لانا نقول هذا

فان كان) الوصف (خفيا أو غير منضبط اعتبر ملازمه) الذى هو ظاهر منضبط (وهو مظنة) له فيكون هو العلة كالسفر مظنة للمشقة المرتب عليها الترخص فى الاصل لكنها لما لم تنضبط لاختلافها بحسب الاشخاص والاحوال والازمان نيط الترخص بمظنتها (وقد يحصل المقصود من شرع الحكم يقينا وظنا كالبيع) يحصل المقصود من شرعه وهو الملك يقينا (والقصاص) يحصل المقصود من شرعه وهو الانزجار عن القتل ظنا فان الممتنعين عنه أكثر من المقدمين عليه (وقد يكون) حصول المقصود من شرع الحكم (محتملا) كاحتمال انتفائه (سواء كحد الخمر) فان حصول المقصود من شرعه وهو الانزجار عن شربها وانتفاءه متساويان بتساوى الممتنعين عن شربها والمقدمين عليه فيما يظهر (أو) يكون (نفيه) أى انتفاء المقصود من نفى الشئ بالبناء للفاعل أى انتفى (ارجح) من حصوله

لا ينافى حصوله يقينا فى الجملة فانه حاصل يقينا اذا لم يكن خيار وكذا اذا كان خيار ولو بعد زمن الخيار (قوله كنكاح الآيسة) قال شيخنا الشهاب أى كما فى نكاحها والآيسة مقلوب اللايسة قال الياء فيه هى فاؤه ثم الظاهر ان الوصف المعلل به هنا احتياج الناس الى النكاح والمقصود هو التوالد وان كان مرجوحا انتهى ثم قال فى قوله كجواز القصر أى كما فى جوازه انتهى واقول وجه التأويل فى الموضعين ان النكاح والجواز المذكورين ليس مثالا للمقصود الذى هو الممثل له فاشار الى تقدير المثال فالمعنى كالمقصود فى النكاح والجواز كما تقدمت الاشارة اليه (قوله فان انتفاءه فى نكاحها أرجح من حصوله) لا يقال بل انتفاؤه متعين مقطوع به لان اليأس ينافى التوالد لانا لا نسلم ذلك انما اليأس يبعده كما يستفاد من كلام الفقهاء (قوله والاصح جواز التعليل بالثالث والرابع) أى وبالاول والثانى قطعا فيجوز التعليل بالاربعة فان أخذنا بظاهر ذلك وجعلنا التعليل بنفس المقصود كان مستثنى مما تقدم انه لا يجوز التعليل بالحكمة كذا فى حاشية شيخ الاسلام واقول قد يستشكل بانه اذا جاز التعليل بالاربعة لم يبق شئ فاسد معنى الاستثناء فان المعلل به لا يخرج عن هذه الاربعة الا ان يقال هذه الاربعة أقسام المناسب أى ما ظهرت مناسبته والعلة لا تنحصر فيه فقد تكون ما لم تظهر مناسبة ومنه الاسم واللقب والوصف اللغوى وما لم يطلع على حكمته وهذا كله بناء على ان المقصود من شرع الحكم هو الحكمة وقال شيخنا الشهاب فى قوله والاصح جواز التعليل بالثالث والرابع جعل التعليل بنفس المقصود والذى مر فى الكتاب ان التعليل بالوصف المناسب وذلك الوصف مشتمل على حكمة هى المقصود المذكور والامر فى ذلك سهل لانه اذا كان التعليل بالوصف من حيث اشتماله على حكمة صح ان يسند التعليل الى نفس الحكمة من حيث اشتمال الوصف عليها انتهى وفيه تصريح بان المقصود هى الحكمة وقد ينافى ما ادعاه من سهولة الامر الاختلاف السابق فى جواز التعليل بالحكمة وتصحيح المصنف المنع فليتامل (قوله والاصح جواز التعليل بالثالث والرابع) فان قلت الكلام فى المقصود الذى هو الحكمة كما تقدم وحينئذ فما صححه هنا ينافى ما صححه فيما سبق ان شرط العلة ان يكون ضابط الحكمة لا نفس الحكمة قلت لا منافاة اما لان ما هنا محمول على المسامحة والتقدير والاصح جواز التعليل بوصف الرابع والثالث أى بالوصف الذى المقصود من ترتب الحكم عليه متساوى الحصول والانتفاء أو مرجوح الحصول واما لان المراد ان الحكمة يصح التعليل بها بالشروط المعلومة مما سبق التى منها ان يكون وصفا ظاهرا منضبطا وان يكون ضابطا لحكمة فان الحكمة قد تكون وصفا ظاهرا منضبطا ويحصل من ترتب الحكم عليها حكمة وقد يستبعد ذلك لان الحكمة هى ما ترتب على ثبوت الحكم فكيف يترتب الحكم عليها كما هو قضية جعلها علة له الا ان يراد انها حكمة لحكم وعلة لآخر فليتأمل واما لان المراد بناء هذه المسئلة على المرجوح السابق من صحة كون العلة نفس الحكمة (قوله التى هى حكمة الترخص) أى شرع الترخص قال شيخنا الشهاب اذا نظرت فى هذا الكلام مع ما قبله أعنى قوله والاصح جواز التعليل الى آخر كلام الشارح تحصل لك منه ان المقصود من شرع الترخص المشقة وهو فى الحقيقة انتفاؤها انتهى (قوله والاصح لا يعتبر) قال الزركشى وليستحضر قوله فى شرائط العلة فان قطع

(كنكاح الآيسة للتوالد) الذى هو المقصود من النكاح فان انتفاءه فى نكاحها ارجح من حصوله (والاصح جواز التعليل بالثالث والرابع) أى بالمقصود المساوى الحصول والانتفاء والمقصود المرجوح الحصول نظرا الى حصولهما فى الجملة كجواز القصر للمترفه فى سفره المنتفى فيه المشقة التى هى حكمة الترخص نظرا الى حصولها فى الجملة وقيل لا يجوز التعليل بهما لان الثالث مشكوك الحصول والرابع مرجوحه اما الاول والثانى فيجوز التعليل بهما قطعا (فان كان) المقصود من شرع الحكم (فائتا قطعا) فى بعض الصور (فقالت الحنفية يعتبر) المقصود فيه حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه كما سيظهر (والاصح لا يعتبر) للقطع بانتفائه

بانتفائها الخ وتحقيقه مع هذا انتهى وقال شيخنا العلامة قد تقدم فى شروط العلة ان الحكمة اذا قطع بانتفائها فى صورة فقال الغزالى ومحمد بن يحيى يثبت الحكم فيها للمظنة وقال الجدليون لا يثبت اذ لا عبرة بالمظنة عند تحقق المئنة فانظره مع تصحيح عدم الاعتبار هنا وقد يجاب بان هذا فى القطع بانتفاء المقصود من ترتيب الحكم على المناسب وذاك فى القطع بانتفاء الحكمة عن مظنتها انتهى (وأقول) ظاهر لى هذا الجواب الذى أبداه لكنه محتاج الى السند والى الفرق بين الحكمة والمقصود من شرع الحكم بحيث ينضبطان ويتميز كل منهما عن الآخر ويشكل عليه ان الشارح أشار ثم الى تمثيل الحكمة بالنسبة للترخص بالمشقة وهنا الى تمثيل المقصود بالنسبة لذلك أيضا بها معبرا عنه بالحكمة حيث قال فى شرح المصنف لجواز القصر للمترفه فى سفره المنتفى فيه المشقة التى هى حكمة الترخص وذلك يقتضى اتحادهما ويمكن ان يجاب أيضا بوجهين الاول ان المصنف صحح هنا قول الجدليين فانه لم يصحح شيأ ثم ولا منافاة بين ترك التصحيح فى أحد الموضعين والاتيان به فى الآخر الا ان ذلك يشكل من جهة الفقه فان المرجح فيه فى مسئلة الترخص الجواز فيما ذكرا كتفاء بالمظنة وفى مسئلة اللحوق عدمه للقطع بعدم التلاقى والثانى الفرق بين الموضعين اما بان ما تقدم فيما اذا كان الحال الذى انتفت فيه الحكمة لا ينافيها قطعا كما فى الترخص للمترفه فان الترفه لا ينافى قطعا وجود المشقة بل قد توجد معه كما هو مشاهد من بعض المسافرين برا فى نحو محفة وبحرا فى نحو سفينة مظللة كما لا يخفى وما هنا فيما اذا كان الحال الذى انتفى فيه المقصود ينافى قطعا وجوده كما فى تزوج المشرقى بالمغربية فان بعد أحدهما عن الآخر على هذا الوجه مناف قطعا لحصول النطفة فى الرحم اذ يستحيل مع كونهما على هذه المسافة حصول نطفته فى رحمها ولا اشكال على هذا الوجه من جهة الفقه وبطريق آخر السفر الذى هو سبب الترخص صالح قطعا عادة لحصول المشقة فيه بل هى الغالب فيه ان لم تكن دائمة ولو فى الجملة فصلح ان يجعل مظنة لها ولم يقدح انتفاؤها فى بعض الصور بخلاف التزوج على هذا الوجه المخصوص فانه ليس صالحا عادة لحصول النطفة فى الرحم بل حصولها فى ذلك ممتنع عادة قطعا فلم يصلح ان يجعل مظنة لحصولها فيه فليتامل (قوله سواء فى الاعتبار) أى كما عند الحنفية وعدمه أى كما عندنا (ما) أى الحكم الذى لا تعبد فيه (أقول) ان كان المراد بالحكم الذى فسر به لفظ ما الحكم الذى فات المقصود منه قطعا كالتزوج فى المثال الاول والاستبراء فى المثال الثانى كما هو ظاهر كلام الشارح فيهما ففيه أمران * الاول انه يشكل عليه قوله السابق حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه لانه يدل على انهما لا يثبتان على الاصح وهذا وان كان ظاهرا فى المثال الثانى باعتبار مقتضى القياس وان كان المقرر فيه ثبوت الحكم أيضا يشكل فى المثال الاول فان الحكم فيه الذى هو التزوج ثابت قطعا وان قلنا بعدم اعتبار المقصود منه المذكور ويمكن ان يجاب بان قوله حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه غاية فهم انه على الاصح لا يثبت الامران جميعا وهذا أعم من ان يثبت الحكم دون ما يترتب عليه كما فى المثال الاول او لا يثبت واحد منهما كما فى المثال الثانى باعتبار مقتضى القياس * والثانى انه يشكل التمثيل بقوله كلحوق نسب المشرقى بالمغربية لان اللحوق ليس الحكم الذى فات المقصود منه بل ذلك الحكم هو التزوج الا ان يجاب

(سواء) فى الاعتبار وعدمه
(ما) أى الحكم الذى
لا تعبد فيه

بانه على حذف المضاف والمعنى كحكم لحوق المشرقى أى كالحكم المتعلق بلحوقه وهو الحكم الذى يترتب عليه اللحوق بواسطة المقصود منه وانما كان هذا مما لاتعبد فيه لانه معقول المعنى بخلاف الاستبراء فى الصورة المذكورة واعلم ان الظاهر فى الضمير المجرور فى قوله وما يترتب عليه انه راجع للمقصود لا للحكم أو للحكم والمراد المترتب عليه ولو بواسطة ترتبه على المقصود منه وان أريد بالحكم المقصود من الحكم لانه حكم بمعنى محكوم به كان معنى قوله كلحوق كحكم لحوق أى كالحكم الذى يترتب عليه اللحوق وهو المقصود من الحكم الذى هو التزويج لكن يشكل قوله حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه لانه مع فرض انتفائه لامعنى لثبوته وايضا لايناسب مقابلة مثال التعبدى الذى هو الاستبراء لانه ان أريد بالحكم فيه الاستبراء لم يتناسبا اذ يصير المراد بالحكم فى الاول المقصود من الحكم وفى الثانى نفس الحكم وان أريد به فيه المقصود منه وهو معرفة البراءة فالمعرفة ليست هى الموصوف بالتعبد بل الموصوف به نفس الاستبراء فليتامل (قوله كلحوق نسب المشرقى بالمغربية) قال شيخنا العلامة أوضح منه ان يقال كلحوق نسب المشرقى بولد المغربية ثم اعلم ان الحكم الذى لاتعبد به فى هذا المثال هو التزوج لا اللحوق فان اللحوق هو المقصود من الحكم أى المحكوم به لكن الذى يقتضيه كلام الشارح ان المراد بالحكم فى قوله حتى يثبت فيه الحكم وما يترتب عليه هو الحكم المترتب على المناسب كالتزوج وبما يترتب عليه هو اللحوق مثلا وفى قوله أى الحكم الذى لاتعبد فيه هو نفس المترتب على الحكم أى ثمرته كلحوق النسب ويدل عليه قوله آخرا بخلاف لحوق النسب انتهى (وأقول) اما قوله أوضح منه الخ فيمكن حمل المتن على ذلك ولذا جعل شيخنا الشهاب موصوف المشرقى الزوج وجعل قوله بالمغربية على حذف المضاف أى بولد المغربية فالتقدير نسب الزوج المشرقى بولد المغربية ثم يشبه ان فى الكلام قلبا اذ الولد هو المنسوب لابيه دون العكس والقلب قبله بعض ورده بعض مطلقا وفصل بعض فقبله ان تضمن اعتبارا لطيفا ويمكن ان يجعل ذلك الاعتبار هنا المبالغة فى ثبوت النسب بينهما حتى كان كلا ينسب الى الآخر بل يكفى ان يقال حتى كان الاصل ينسب الى فرعه * وأما قوله وفى قوله أى الحكم الذى لاتعبد فيه هو نفس المترتب فيشكل عليه حينئذ ان الكلام فى تفصيل الحكم الذى المقصود من شرعه فائت قطعا فلا يصح التمثيل له باللحوق لان الذى يمكن ان يكون مقصودا من شرعه كالتوارث ووجوب النفقة والاعفاف ليس فائتا قطعا بل هو حاصل ولان الشارح فى شرح هذا المثال جعل المقصود الفائت قطعا حصول النطفة فى الرحم وجعل الذى هذا الحصول مقصودا من شرعه هو التزوج لا اللحوق بل لا يصح جعل ذلك الحصول مقصودا من شرع اللحوق ولا يبعد ان يقدر مضاف الى اللحوق أى كحكم اللحوق أى الحكم الذى يترتب عليه اللحوق وهو التزوج فيكون الحكم المقدر هو المثال والمقصود منه اللحوق بواسطة ان المقصود حصول النطفة فى الرحم ليحصل اللحوق ويحمل على ذلك كلام الشارح ولا ينافى هذا قوله آخرا بخلاف النسب لامكان تقدير المضاف فيه ايضا أى بخلاف مسئلة لحوق النسب فان الحكم فيها وهو التزوج لاتعبد فيه فليتأمل (قوله وهو حصول النطفة فى الرحم) قال شيخنا الشهاب لم يقل وهو التوالد كما مر لان التوالد حكما ثابت فى هذه الصورة عند الحنفية (قوله والمناسب ضرورى

كلحوق نسب المشرقى بالمغربية) عند الحنفية فانهم قالوا من تزوج بالمشرق امرأة بالمغرب فأتت بولد يلحقه فالمقصود من التزوج وهو حصول النطفة فى الرحم ليحصل العلوق فيلحق النسب فائت قطعا فى هذه الصورة للقطع عادة بعدم تلاقى الزوجين وقد اعتبره الحنفية فيها لوجود مظنته وهو التزوج حتى يثبت اللحوق وغيرهم لم يعتبره وقال لاعبرة بمظنته مع القطع بانتفائه فلا لحوق (وما) أى والحكم الذى (فيه تعبد كاستبراء جارية اشتراها بائعها) لرجل منه (فى المجلس) أى مجلس البيع فالمقصود من استبراء الجارية المشتراة من رجل وهو معرفة براءة رحمها منه المسبوقة بالجهل بها فائت قطعا فى هذه الصورة لانتفاء الجهل فيها قطعا وقد اعتبره فيها الحنفية تقديرا حتى يثبت فيها الاستبراء وغيرهم لم يعتبره وقال بالاستبراء فيها تعبدا كما فى المشتراة من امرأة لان الاستبراء فيه نوع تعبد كما علم فى محله بخلاف لحوق النسب (والمناسب) من حيث شرع الحكم له اقسام (ضرورى

فحاجى فتحسينى) عطفهما بالفاء ليفيد ان كلا منهما دون ما قبله فى الرتبة (والضرورى) وهو ما تصل الحاجة اليه الى حد الضرورة (كحفظ الدين) المشروع له قتل الكفار وعقوبة الداعين الى البدع (فالنفس) أى حفظها المشروع له القصاص (فالعقل) أى حفظه المشروع له حد السكر (فالنسب) أى حفظه المشروع له حد الزنا (فالمال) أى حفظه المشروع له حد السرقة وحد قطع الطريق (والعرض) أى حفظه المشروع له حد القذف وهذا زاده المصنف كالطوفى بياض بالاصل

فحاجى فتحسينى) أقول فى الكلام شبه اضطراب لانه أريد بالمناسب فيما سبق العلة وأريد به ههنا المقصود الذى هو الحكمة بدليل أمثلته المذكورة الا ترى انهم صرحوا بان علة القصاص القتل العمد الخ وان حكمته حفظ النفوس وأريد به فيما يأتى العلة ويمكن حمل ما هنا على سابقه ولاحقه بان يراد والمناسب من حيث مقصوده أى من حيث المقصود بترتب الحكم عليه وهذا هو الموافق لتقرير العضد فانه قال هذا ثانى تقسيمات المناسب وهو بحسب المقاصد منه والمقاصد التى تشرع لها الاحكام ضربان ضرورى وغير ضرورى الخ فيكون المراد تقسيم المقصود من ترتب الحكم على الوصف لكن قد يشكل حينئذ التمثيل للمكمل بقوله كحد قليل المسكر لان الحد هو الحكم لا المقصود من ترتبه على الوصف فلا بد من تأويله كان يجعل التقدير كمقصود حد قليل المسكر أى كمقصود ترتب الحد على كون المشروب مسكرا وذلك المقصود هو المبالغة فى حفظ العقل كما يشير اليه كلام الشارح وكذا الامثلة الآتية فقوله كالبيع والاجارة أى كمقصود جواز البيع والاجارة وهو ملك العين أو المنفعة وعلى هذا يحتاج لتأويل قول الشارح من حيث شرع الحكم له بان يراد من حيث مقصود شرع الحكم له أى من حيث المقصود من شرع الحكم لاجله أى من حيث ترتيب الحكم عليه وتعليقه به وقوله هو والتى كحفظ الدين المشروع له قتل الكفار أى المشروع لاجل ان يحصل قتل الكفار لاجل كفرهم أى كالحفظ المقصود من ترتيب قتل الكفار على كفرهم وعلى هذا القياس فليتأمل ثم رأيت ما سأنقله عن شيخنا الشهاب (قوله ليفيد ان كلا منهما دون ما قبله) قال شيخنا الشهاب هذا يفيدك ان ما تقرر فى العربية من ان الراجح كون المتعاطفات وان كثرت معطوفة على الاول خاص بالواو وهو ظاهر انتهى وأقول (قوله فالنفس الخ ثم قوله والحاجى كالبيع والاجارة) قال شيخنا الشهاب يدل على ان المراد بالمناسب فى عبارته السابقة أى قوله والمناسب ضرورى الخ نفس الحكمة المقصودة من الوصف المناسب أو هو باعتبارها لا نفس الوصف فقط قال العضد فى هذا المقام للمناسب تقسيمات باعتبار افضائه الى المقصود وباعتبار اعتبار الشارع ثم قال ابن الحاجب والمقاصد ضربان قال العضد هذا ثانى تقسيمات المناسب وهو بحسب المقاصد منه والمقاصد التى شرع لها الاحكام ضربان ضرورى وغير ضرورى الخ انتهى اذا علمت ذلك فحفظ الدين هو الحكمة المقصودة من ترتب الحكم بمعنى المحكوم به وهو القتل على الوصف المناسب وهو الكفر وقس على ذلك نظائره الآتية ثم التعبير بالكاف يقتضى عدم انحصار الضرورى فى المذكورات وكان وجهه ما سيأتى فى الحاجى من انه قد يكون ضروريا كالاجارة لتربية الطفل انتهى لكن قال شيخ الاسلام قوله كحفظ الدين الخ الكاف فيه استقصائية لان الكليات المرادة هنا محصورة فيما ذكره انتهى وقد يمنع ان المراد هنا بالضرورى مجرد الكليات (قوله فالمال) أقول قد يستشكل جعل حفظ المال من الضرورى والبيع من الحاجى مع ان ضرورية المال انما هى لتوقف المعيشة عليه وحينئذ فاى فرق بين المال الذى فى يده والمال الذى يريد تحصيله بالبيع ولم كان حفظ الاول ضروريا دون الثانى مع التوقف على كل منهما فليتامل واحتمال الاستغناء عن البيع بنحو هبة واعارة أو تصدق ان منع ضرورية البيع لاغناء ذلك عنه فليمنع ضرورة حفظ

ما بعده كذلك أيضا فليتأمل (قوله وعطفه بالواو اشارة الى أنه فى رتبة المال) قال الكمال الظاهر كما قال الزركشى أن يفصل فيقال من فوائد حفظ الاعراض صيانة الانساب عن تطرق الشك اليها بالقذف فيلحق بحفظ النسب فيكون بهذا الاعتبار أرفع من المال ومنها ماعدا ذلك وهو بهذا الاعتبار فى رتبة المال اهـ لكن قوله ومنها ماعدا ذلك وهو بهذا الاعتبار فى رتبة المال لايوافق كلام الزركشى بل الموافق له مافى حاشية شيخ الاسلام حيث قال قال الزركشى والظاهر أن الاعراض تتفاوت فنها ماهو من الكليات وهو الانساب وهو ارفع من الاموال فان حفظها بتحريم الزنا تارة وبتحريم القذف المفضى الى الشك فى الانساب أخرى وتحريم الانساب مقدم على الاموال ومنها ماهو دونها وهو ماعدا الانساب اهـ فقوله ومنها ماهو دونها اى ومن الاعراض ماهو دون الكليات فهو دون الاموال لافى رتبتها كما زعمه المصنف اهـ كلام شيخ الاسلام ولا يخفى ان للمصنف أن لايسلم انه فى الشق الاول أرفع من المال وانه فى الشق الثانى دون الاموال فلا يرد عليه ذلك واعلم أن حفظ العرض بحد القذف كما تقرر ومعلوم ان القذف عبارة عن الرمى بالزنا وحينئذ فقد يشكل تصوير الحالة التى ليس فيها تطرق الشك فى الانساب حتى يكون فى رتبة المال كما قاله الكمال اودونه كما قال شيخ الاسلام تقريرا لما قاله الزركشى اذالرمى بالزنا مطلقا فيه تطرق الشك المذكور وقد تصور تلك الحالة باللواط فان المراد بالزنا مايشمله وليس فيه ذلك التطرق لانه ليس محلا للايلاد وعلى هذا فقد يشكل كون العرض فى هذه الحالة فى رتبة المال اودونه لان الانسان المعتبر يتأثر بالقدح فيه باللواط مالايتأثر بفوات ماله خصوصا مقدار ربع دينار ونحوه وقد يحمل الزركشى القذف على مطلق الشتم ويريد بالحالة التى لاتطرق فيها المذكر الشتم الذى ليس برمى بالزنا لكنه بعيد مع قوله المشروع له حد القذف اى او التعزير فليتأمل قال الكورانى والحق ان قذف العرض ليس فى رتبة تلك الخمسة المحفوظ عليها فى كل ملة وان كان كبيرة شرع فيها الحد والقول بان القذف يؤدى الى الشك فى النسب غلط من قائله لان النسب الثابت شرعا لايتطرق اليه الشك بقول القاذف الفاسق اهـ (قلت) وفساد ما استدل به على ماتهور به من التغليط فى غاية الظهور لانه ان أراد بالشك الشك فى الحكم الشرعى فهو غير مراد هنا وان أراد شك الناس فى النسب فى نفسه الذى هو المراد فزعمه عدم التطرق المذكور زعم باطل لايخفى بطلانه على عاقل للقطع باحتمال صدق القاذف الفاسق بل صرحوا بانه قد يعتقد صدق الفاسق وجوزوا التعويل على اعتقاد صدقه وأوجبوه فى مواضع وذلك يوجب الشك قطعا بل يوجب ماهو أعلى من الشك قطعا وبهذا يظهر ان هذا الذى هول به باطل ساقط وانه فى هذا التغليط مخطئ غالط وبالله التوفيق (قوله كحد قليل المسكر) قال شيخنا الشهاب الوصف المناسب فى هذا المثال هو كون القليل يدعو الى الكثير والحكم الحد المترتب عليه والمقصود من شرع الحد الحفظ من الدعاء الى المفوت وهذا الحفظ مكمل لحفظ العقل اى مؤكد له ومبالغ فيه بسببه وقد أشار الشارح الى المناسب بقوله فان قليله يدعو الى المقصود بقوله فبولغ فى حفظه بالمنع والحد فجعل المبالغة مسببة عن الحد وما عطف عليه الحد اهـ (قوله كالاجارة لتربية الطفل) اى كمقصود الاجارة لتربية الطفل وكذا

وعطفه بالواو اشارة الى أنه فى رتبة المال وعطف كالد من الاربعة قبله بالفاء لافادة انه دون ماقبله فى الرتبة (ويلحق به) اى بالضرورى فيكون فى رتبته (مكمله كحد قليل المسكر) فان قليله يدعو الى كثيره المفوت لحفظ العقل فبولغ فى حفظه بالمنع من القليل والحد عليه كالكثير (والحاجى) وهو مايحتاج اليه ولايصل الى حد الضرورة (كالبيع فالاجارة) المشروعين للملك المحتاج اليه ولا يفوت بفواته لولم يشرعا شئ من الضروريات السابقة وعطف الاجارة بالفاء لان الحاجة اليها دون الحاجة الى البيع (وقد يكون) الحاجى فى الاصل (ضروريا) فى بعض الصور (كالاجارة لتربية الطفل) فان ملك المنفعة فيها وهى تربيته يفوت بفواته لولم تشرع الاجارة حفظ نفس الطفل

ومكمله) اى الحاجى (كخيار البيع) المشروع للتروى كمل به البيع ليسلم عن الغبن (والتحسينى) وهو ما استحسن عادة من غير احتياج اليه قسمان (غير معارض القواعد ككسلب ٩٨ العبد أهلية الشهادة) فانه غير محتاج اليه اذ لو أثبتت له الاهلية ما ضر لكنه مستحسن فى العادة لنقص الرقيق عن هذا المنصب الشريف الملزم بخلاف الرواية (والمعارض كالكتابة) فانها غير محتاج اليها اذ لو منعت ما ضر لكنها مستحسنة فى العادة للتوسل بها الى فك الرقبة من الرق وهى خارمة لقاعدة امتناع بيع الشخص بعض ماله ببعض آخر اذ ما يحصله المكاتب فى قوة ملك السيد له بان يعجز نفسه (ثم المناسب) من حيث اعتباره أقسام لانه (ان اعتبر بنص او اجماع عين الوصف فى عين الحكم فالمؤثر) لظهور تأثيره بما اعتبر به مثال الاعتبار بالنص تعليل نقض الوضوء بمس الذكر فانه مستفاد من حديث الترمذى وغيره من مس ذكره فليتوضأ ومثال الاعتبار بالاجماع تعليل ولاية المال على الصغير بالصغر فانه مجمع عليه (وان لم يعتبر) عين الوصف فى عين الحكم (بهما) اى بالنص والاجماع (بل اعتبر) (بترتيب الحكم على وفقه) فقط اى الوصف حيث ثبت الحكم معه (ولو) كان الاعتبار بالترتيب (باعتبار جنسه فى جنسه) اى جنس الوصف فى جنس الحكم بنص او اجماع كما يكون باعتبار عينه فى جنسه او العكس كذلك الاولى من المذكور كما أشار اليه بلو

الباقى (قوله كمل به البيع) قال شيخنا العلامة ينبغى أن يقال كمل به الملك اذ هو الحاجى فيطابق قوله ومكمل الحاجى (وأقول) قوله اذ هو الحاجى فيه اشارة الى أن قول المصنف كالبيع فالاجارة ليس مثالا لنفس الحاجى كما هو ظاهر العبارة بل مثال للحكم الذى شرع لمناسب حاجى هو الملك كما أشار اليه الشارح بقوله المشروعين للملك المحتاج اليه فقوله هنا كمل به البيع على حذف المضاف اى مقصود البيع اى المقصود من شرعه بدليل ما قدمه فلا اشكال فتأمل (قوله والتحسينى قسمان) أقول فيه اشارة الى أن خبر التحسينى قوله غير معارض القواعد وما عطف عليه لا قوله كسلب العبد الخ وغير معارض القواعد صفة للمبتدا ووجهه انه لو أعرب قوله غير معارض صفة وجعل الخبر كسلب صار المقصود بالذات التمثيل والتقسيم تابعا غير مقصود وهو خلاف اللائق لان التقسيم أهم وأولى بالاعتناء من التمثيل بخلاف ما اذا جعل غير خبرا فانه يصير المقصود بالذات هو التقسيم كما هو اللائق كما تقرر وبما ذكرنا يظهر انه لم يرد بقوله قسمان ان الخبر مقدر وانما أشار بذكره الى أن الخبر هو قوله غير معارض القواعد مع ما عطف عليه وهو قوله والمعارض وحينئذ يظهر اندفاع ما أطالوا به فراجعه (قوله كسلب العبد أهلية الشهادة) قال شيخنا الشهاب هذا المثال والذى بعده يعسر فيهما تحقق الوصف المناسب والمقصود منه والحكم فكانهما مثالان لمطلق التحسينى مع قطع النظر عن استيفاء كل ذلك بخلاف الامثلة السابقة فان ذلك ممكن فيها ومدخول الكاف فيها هو الحكم بمعنى المحكوم به كما أشار اليه الشارح فيما مر بقوله المشروع هذا ويمكن أن يقال بانهما أيضا على أسلوب ما قبلهما بان يقال شرع كل من سلب الاهلية ومن الكتابة لنقص الرقيق عن المنصب الملزم والتوصل الى فك الرقبة من الرق ليحصل الجرى على ما ألف من محاسن العادات ويشهد لذلك قول العضد فى المثال الاول لكنه اى العبد سلب ذلك اى الاهلية لنقصه عن المناصب الشريفة ليكون الجرى على ما ألف من محاسن العادات أن يعتبر فى المناصب المناسبة اه وعليه ففائدة الحكم على السلب والكتابة بالاستحسان فى كلام الشارح وغيره ان شرعهما يفيد الجرى على المستحسن فيكون الجرى نفسه حسنا اه (قوله حيث ثبت الحكم معه) قال شيخنا العلامة هو تفسير للترتيب قال العضد أما المعتبر فاما أن يثبت اعتباره بنص او اجماع أولا بل بترتب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه فى المحل ومن هذا يعلم ان الترتيب مثبت للاعتبار لا انه محقق لماهيته كما يفهمه كلام الشارح اه (وأقول) ما زعمه من افهام كلام الشارح ان الترتيب محقق لماهية الاعتبار ممنوع فعليك بترك التقليد وبالتأمل فى عبارة الشارح تعرف الحق والله المستعان (قوله ولو كان الاعتبار بالترتيب) أقول لا يخفى ان المراد بالاعتبار فى هذا المقام اثباتا ونفيا اعتبار الشارع وان المراد ثبوت الاعتبار ولهذا عبر العضد بقوله وهو أى التقسيم الثالث بحسب اعتبار الشارع والمناسب بهذا الاعتبار أى بحسب اعتبار الشارع أربعة اقسام مؤثر وملائم وغريب ومرسل وذلك اما معتبر شرعا أولا اما المعتبر فاما أن يثبت اعتباره شرعا بنص او اجماع أولا بل بترتب الحكم على وفقه وهو ثبوت الحكم معه فى المحل فان ثبت اى اعتباره شرعا بنص او اجماع فهو المؤثر وان ثبت اى اعتباره شرعا لا بهما بل بترتيب الحكم على وفقه

فقط

فقط الخ وحينئذ فقول المصنف ان اعتبر بنص او اجماع الخ معناه ان ثبت بسبب نص او
اجماع اعتبار عين الوصف فى عين الحكم وقوله وان لم يعتبر بهما الخ معناه وان لم يثبت
اعتبار عين الوصف فى عين الحكم بنص او اجماع وقوله بل اعتبر بترتيب الحكم على وفقه معناه
بل ثبت اعتبار عين الوصف فى عين الحكم بسبب ترتيب الحكم على وفقه وقول الشارح ولو كان
الاعتبار معناه ولو كان ثبوت الاعتبار اى اعتبار عين الوصف فى عين الحكم فلفظ الاعتبار
فيه اشارة الى مضمون قول المصنف بل اعتبر اى هو اى ماذكر اى عين الوصف فى عين الحكم
وقوله بالترتيب معناه بترتيب الحكم على وفق الوصف فلفظ الترتيب اشارة الى مضمون قول
المصنف ترتيب الحكم على وفقه من قوله بترتيب الحكم على وفقه وقد ظهر بما تقرر ان
الشارح علق هذه المبالغة وهى قول المصنف ولو الخ بقول المصنف بل اعتبر بترتيب الحكم الخ
أعنى الذى لمجموع هذا المقيد الذى هو اعتبر مع قيده الذى هو بترتيب الخ لا بهذا القيد وحده
والمعنى حينئذ ان ثبوت اعتبار الشارع عين الوصف فى عين الحكم بسبب ترتيبه الحكم على
وفقه ثابت بسبب ثبوت اعتبار الشارع جنس الوصف فى جنس الحكم وهذا مما لا توقف لمتأمل
فى صحته واستقامته لان اعتبار الجنس فى الجنس يتضمن ترتيب الحكم على وفق الوصف
وترتيب الحكم على وفق الوصف يثبت اعتبار عين الوصف فى عين الحكم وظاهر ان من لازم
ذلك ان اعتبار الجنس فى الجنس يثبت اعتبار العين فى العين بسبب ترتيب الحكم على وفقه
وذلك لان ثبوت اعتبار الجنس فى الجنس سبب فى ثبوت ترتيب الحكم على وفق الوصف وثبوت
ذلك الترتيب سبب فى ثبوت اعتبار عين الوصف فى عين الحكم فيكون ثبوت اعتبار الجنس
فى الجنس سببا فى ثبوت اعتبار العين فى العين بسبب ثبوت الترتيب المذكور لان ماهو سبب
فى الواسطة الشئ فهو سبب فى ثبوت ذلك الشئ بواسطة ثبوت تلك الواسطة واذا تقرر ذلك
علمت ان قول الشارح فى تقدير كلام المصنف ولو كان ذلك الاعتبار بالترتيب باعتبار جنسه
فى جنسه فى غاية من الصحة والحسن لان معناه ولو كان ثبوت اعتبار الشارع عين الوصف
فى عين الحكم بسبب ترتيب الشارع الحكم على وفقه بسبب ثبوت اعتبار الشارع جنس
الوصف فى جنس الحكم وحاصله ان ثبوت اعتبار الشارع الجنس فى الجنس المتضمن لترتيب
الحكم على وفق الوصف سبب فى ثبوت اعتبار العين فى العين بسبب الترتيب على الوفق لان
الثبوت الاول لما تضمن الترتيب الذى هو سبب فى الثبوت الثانى كان أعنى الثبوت الاول
سببا فى حصول الثبوت الثانى لسبب ذلك الترتيب والمراد ان العلم باحد الثبوتين سبب فى العلم
بالثبوت الآخر فالعلم بالثبوت الاول سبب فى العلم بالثبوت الثانى لتضمنه العلم بالترتيب الذى هو
سبب فى العلم بالثبوت الثانى فالعلم بالثبوت الاول سبب فى العلم بالثبوت الثانى بسبب العلم
بالترتيب مثلا العلم بثبوت اعتبار جنس القتل العمد العدوان فى جنس القصاص حيث اعتبر
فى القتل بمحدد بالاجماع سبب فى العلم بترتيب القصاص على القتل المذكور والعلم بذلك الترتيب
سبب فى العلم بثبوت اعتبار القتل بمثقل فى القصاص وهذا المعنى لاغبار عليه ولا شبهة فى صحته
كما ترى (فان قلت) نعم لا اشكال فى صحة هذا المعنى واستقامته لكن يمكن اسقاط لفظ
الاعتبار والاقتصار على قوله ولو كان الترتيب باعتبار جنسه فى جنسه اترجع المبالغة للقيد

وحده أعنى ترتيب الحكم على وفقه فى قوله بترتيب الحكم الخ فزيادة لفظ الاعتبار مستغنى
عنها وان استقام المعنى معها أيضا كما تبين فما وجه زيادتها (قلت) وجهها ان رجوع المبالغة
للحكم المقصود بالذات فى الكلام أولى من رجوعها للحكم التابع فيه والاعتبار هو المقصود
بالذات فى الكلام بخلاف الترتيب لوقوعه قيدا وشأن المقيد أن يكون هو المقصود بالذات
والقيد أن لا يكون مقصودا بالذات بل تابعا وأيضا فالدليل فى الحقيقة على اعتبار العين
فى العين اعتبار الجنس فى الجنس مثلا وأما الترتيب على وفقه فهو بحسب المعنى بيان لوجه
الدلالة وكأنه قيل اعتبار الجنس فى الجنس مثلا يدل على اعتبار العين فى العين ووجه الدلالة
ان اعتبار الجنس فى الجنس فى ضمنه ذكر العين مع العين وذكرهما معها يدل على عليتها فيها
والمبالغة بالدليل على المدلول أولى من المبالغة به على وجه الدلالة لانه أعنى الدليل هو العمدة
فى الاثبات فالاهتمام ببيان وجوه الدليل آكد وأيضا فاعتبار الجنس فى الجنس مثلا يثبت
المجموع أعنى اعتبار العين فى العين بترتيب أحدهما على وفق الآخر فانه يفيد اعتبار العين
فى العين ضمنا وذكر أحدهما مع الآخر كذلك فالاوفق المبالغة به على المجموع وأما المبالغة
به على جزء المجموع مع تعلقه بالآخر واثباته اياه أيضا فغير موجه واذا علمت ذلك وأحسنت
التأمل فيه علمت فساد التصويب الذى زعمه شيخنا العلامة حيث قال الصواب ولو كان
الترتيب باسقاط الاعتبار لان اعتبار العين فى العين ثابت بالترتيب وهو ثابت باعتبار الجنس
فى الجنس مثلا وكان الداعى الى ما ارتكبه الشارح الخ ما ذكره وانه لا منشأ لذلك التصويب
الا الوهم المحض ووجه ذلك الفساد والوهم انه تبين بما لا مزيد عليه صحة ما قاله الشارح وحسنه
وان قوله لان اعتبار العين فى العين ثابت بالترتيب وهو ثابت باعتبار الجنس فى الجنس لا ينافى
ما ذكره الشارح بل يوافقه ويحققه وذلك لانه اذا كان اعتبار العين فى العين ثابتا بالترتيب وكان
الترتيب ثابتا باعتبار الجنس فى الجنس كان ثبوت اعتبار العين فى العين بالترتيب بسبب اعتبار
الجنس فى الجنس لان حاصل ما ذكره ان اعتبار الجنس فى الجنس سبب السبب ولا شك ان
سبب السبب سبب فى حصول المسبب عن السبب كما تقدم مبسوطا وهذا عين ما ذكره الشارح كما
هو جلى بادنى تأمل فالاستدلال به على تصويب خلافه من الفساد الواضح بمكان أى مكان
(فان قلت) بل بين ما ذكره الشارح وما ذكره الشيخ فرق ظاهر لان الشارح علق المبالغة
بمجموع القيد والمقيد والشيخ علقها بالقيد وحده (قلت) هذا لا يقتضى تفاوتا فى حاصل المعنى
ولا يصحح تصويب اسقاط لفظ الاعتبار بل يعين اثباته ولا يصحح ما نسبه الى الشارح مما سيأتى
الكلام عليه كما لا يخفى كل ذلك بادنى تأمل (فان قلت) فما وجه اختيار الشارح ما ذكره (قلت)
قد تقدم ذلك قريبا مبسوطا وهذا كله بناء على ان الشيخ أراد ما قررناه فى معنى قول الشارح
ولو كان الاعتبار بالترتيب والا بان حمله على ان الباء فى بالترتيب معدية للاعتبار حتى يكون
المعنى ولو كان اعتبار الترتيب فهو غلط واضح لانه خلاف المراد قطعا والله أعلم * وأما قوله وكان
الداعى الخ وما زعمه فيه من ان الشارح فهم ان المراد بقوله بترتيب هو اعتبار المجتهد العين فى
العين الخ فهو تقول على الشارح بما هو منه برىء وبالاضرورة ولا حاجة له اليه فى كلامه لما تبين
فى تقرير كلامه من غير تكلف فيه بما لا مزيد عليه للعاقل من استقامته وحسنه ورجحانه على

(فالملائم) الاعتبة للحكم فاقسامه ثلاثة مثال الاول اى اعتبار العين فى العين بالترتيب وقد اعتبر العين فى الجنس تعليل ولاية النكاح بالصغر حيث ثبت معه وان اختلف فى انه اله او البكارة او لهما وقد اعتبر ١٠١ فى جنس الولاية حيث اعتبر فى ولاية

المال بالاجماع كما تقدم ومثال الثانى اى اعتبار العين فى العين وقد اعتبر الجنس فى العين تعليل جواز الجمع فى الحضر حالة المطر على القول به بالحرج وقد اعتبر جنسه فى الجواز فى السفر بالاجماع ومثال الثالث اى اعتبار العين فى العين وقد اعتبر الجنس فى الجنس تعليل القصاص فى القتل بمثقل بالقتل العمد العدوان حيث ثبت معه وقد اعتبر جنسه فى جنس القصاص حيث اعتبر فى القتل بمحدد بالاجماع (وان لم يعتبر) اى المناسب (فان دل الدليل على الغائه فلا يعلل به) كما فى مواقعة الملك فان حاله يناسب التكفير ابتداء بالصوم ليرتدع به دون الاعتاق اذ يسهل عليه بذل المال فى شهوة الفرج وقد أفتى يحيى بن يحيى المغربي ملكا جامع فى نهار رمضان بصوم شهرين متتابعين نظرا الى ذلك لكن الشارع ألغاه بايجابه الاعتاق ابتداء من غير تفرقة بين ملك وغيره ويسمى هذا القسم بالغريب لبعده عن الاعتبار (والا) أى وان لم يدل الدليل على الغائه كما لو لم يدل على اعتباره (فهو المرسل)

لارساله اى اطلاقه عما يدل على اعتباره او الغائه ويعبر عنه بالمصالح المرسلة وبالاستصلاح

تقدير حمل الاعتبار فى هذا المقام اثباتا ونفيا على اعتبار الشارع ولعمر الله ان ذلك كله مما لا يعترى فيه متأمل ولا يتوقف فيه متمهل ولكن مفاسد الشغف بالاعتراض مع بلية العصبية مما يضيق عنها نطاق الحصر والحاصل ان هذا التصويب خلاف الصواب وان الاستدلال عليه بما ذكره فى غاية الفساد وان نسبة الفهم الذى ذكره الى الشارح مع براءته منه واستغنائه عنه مما لا يليق بالعاقل ولا يرتضيه لنفسه فاضل على ان فيما اعترف به من فساد هذا الفهم الذى زعمه على الشارح مخالفة لما وقع فيه قبل ذلك من تفسيره قول المصنف بترتيب الحكم على وفقه بقوله اى ان اعتبار المجتهد عين الوصف فى عين الحكم حاصل من ترتيب الشارع الحكم الخ حيث حمل الاعتبار فيه على اعتبار المجتهد والحق حمله على اعتبار الشارع كما دل عليه ما تقدم عن العضد وبالله المستعان (قوله مثال الاول الخ) فان قلت لم ذكر فى المثال الاول والثالث قوله حيث ثبت معه وتركه فى الثانى قلت يمكن أن يوجه بالاهتمام به فيهما اذ لو سكت عنه فى الاول ربما ظن عدم صحة التمثيل اذ الصغر ليس هو العلة بل البكارة او المجموع كما قيل به فنبه على ان هذا الاختلاف لا يضر لان المقصود ذكر معه وقد وجد ولا يضر الاختلاف فى انه العلة أولا أو فى الثالث يوهم عدم صحة التمثيل لانتفاء هذا الحكم عند أبي حنيفة فاهتم ببيان الثبوت معه لدلالة الدليل عليه ولا اعتداد بالمخالفة فيه وأما الثانى فاكتفى بقوله فيه على قول فليتأمل (قوله وقد اعتبر فى جنس الولاية) قال شيخنا الشهاب كأنهم نظروا الى مجرد تعليل الولاية بالصغر وقطعوا النظر عن المال اذ لو كان خصوص المال ملحوظا فى المعلول لم ينهض هذا حجة على اعتبار الصغر فى ولاية النكاح اه (قوله حيث اعتبر فى القتل بمحدد) أقول اى فى القصاص فى القتل بمحدد او فى قصاص القتل بمحدد بقرينة قوله قبله وقد اعتبر جنسه فى جنس القصاص لانه وقع بيانا له واستدلالا عليه فقوله فى القتل بمحدد بيان لقوله فى جنس القصاص فمعناه فى باب القتل بمحدد او فى قصاص القتل بمحدد بقرينة انه بيانه فغاية الامر ان فى الكلام حذفا مع قرينة عليه ومثله شائع ذائع كثير الوقوع فى أفصح الفصيح لا محذور فيه بوجه فقول شيخنا العلامة الاحسن أن يقول حيث اعتبر فى القصاص بالقتل بمحدد لمطابقة قوله وقد اعتبر جنسه فى جنس القصاص ان أراد به ان الاحسن التصريح بذلك لم يصح التعليل بقوله لمطابقة قوله الخ اذ المطابقة غير متوقفة على التصريح كما لا يخفى وان أراد وجوب ذلك فى أداء المعنى وان ما قررنا به كلام الشارح ليس معناه ولا ظاهرا منه مطلقا فمنعه فى غاية الوضوح لا يقال ما قررت به كلامه فاسد لتضمنه جعل المبين قرينة على البيان والواجب العكس لانا نقول انما يجب فى البيان بمعنى التفسير لا بمعنى الاثبات كما هنا فلا محذور حينئذ فى جعل المبين قرينة على تفسير بيانه ومثل ذلك غير عزيز عند من له ممارسة الفنون الكلام المعتد به على أنا ما جعلنا المبين هو القرينة على البيان بل جعلنا سياق البيان هو القرينة على ذلك ولا شبهة للاشكال فى ذلك فتأمله (قوله وان لم يعتبر) اى المناسب اى لا بنص ولا اجماع ولا غيرهما مما مر قال شيخنا الشهاب والمراد عدم دليل يدل على اعتباره لا ان الدليل دل على عدم اعتباره بدليل ما سيأتى عند قول المتن والا فهو مرسل اه (قوله والا) اى وان لم يدل الدليل على الغائه الى قوله فهو المرسل قال شيخ الاسلام محله ليجرى فيه الخلاف الآتى

(وقد قبله) الامام (مالك مطلقا) رعاية للمصلحة حتى جوّز ضرب المتهم بالسرقة ليقرّ وعورض بانه قد يكون بريا وترك الضرب لمذنب أهون من ضرب بريء ١٠٢ (وكاد امام الحرمين يوافقه مع مناداته عليه بالنكير) اى قرب من موافقته ولم يوافقه (ورده الاكثر) من العلماء (مطلقا) لعدم مايدل على اعتباره (و) رده (قوم فى العبادات) لانه لانظر فيها للمصلحة بخلاف غيرها كالبيع والحد (وليس منه مصلحة ضرورية كلية قطعية لانها مما دل الدليل على اعتباره فهى حق قطعا واشترطها الغزالى للقطع بالقول به لا لاصل القول به) فجعلها منه مع القطع بقبولها قال (والظن القريب من القطع كالقطع) فيها مثالها رمى الكفار المتترسين باسرى المسلمين فى الحرب المؤدى الى قتل الترس معهم اذا قطع او ظن ظنا قريبا من القطع بانهم لو لم يرموا استأصلوا المسلمين بالقتل الترس وغيره وبانهم ان رمى واسلم غير الترس فيجوز رميهم لحفظ باقى الامة بخلاف رمى أهل قلعة تترسوا بمسلمين فان فتحها ليس ضروريا ورمى بعض المسلمين من السفينة فى البحر لنجاة الباقين فان نجاتهم ليس كليا اى متعلقا بكل الامة ورمى المتترسين فى الحرب اذا لم يقطع او يظن ظنا قريبا من القطع باستئصالهم المسلمين فلا يجوز الرمى فى هذه الصور الثلاث وان أقرع فى الثانية لان القرعة لا أصل لها فى الشرع فى ذلك

اذا علم اعتبار عينه فى جنس الحكم او عكسه او جنسه فى جنس الحكم والا فهو مردود اتفاقا كما ذكره العضد تبعا لابن الحاجب اه وأقول لا يخفى مناقضة هذا الكلام لتفسيره قول المصنف وان لم يعتبر الذى هذا قسم منه بقوله اى لا بنص ولا اجماع ولا ترتيب الحكم على وفقه اه فانه يلزم منه تقييد المرسل بانتفاء ترتيب الحكم على وفقه لا باعتبار جنسه فى جنسه ولا باعتبار عينه فى جنسه ولا باعتبار جنسه فى عينه كما تقدم تقرير الترتيب بذلك فاذا قيد هنا بذلك أيضا كما قاله لزم من ذلك انه مقيد بذلك وغير مقيد به وقد يجاب بحمل الجنس فيما قيد به هنا على الجنس البعيد وفى نفيه فيما سبق الذى هو مقتضى المتن على الجنس القريب أخذا مما نقله الكمال فى تقرير كلام ابن الحاجب فراجعه (فان قلت) لا اشكال على شيخ الاسلام وان لم ترتكب الحمل المذكور لان الذى نفاه أولا هو اعتبار العين فى العين بالترتيب اى ترتيب الجنس على العين او عكسه او الجنس على الجنس والذى أثبته هنا اعتبار العين فى الجنس او عكسه او الجنس فى الجنس ولم يتعرض لاعتبار العين فى العين فلا تناقض (قلت) اعتبار الترتيب باحد الاقسام الثلاثة يدل على اعتبار المعنى فى العين اخذا من كلام المصنف السابق وتقريره فليتأمل (قوله جوز ضرب المتهم) وهذا الجواز هو الحكم وتوقع الاقرار هو المصلحة المرسلة قال شيخنا الشهاب المراد به اى بالمتهم عندهم المعروف بذلك (قوله اى قرب من موافقته ولم يوافقه) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب يفهم منه ان كاد تدل على ان خبرها منفى اذا كانت مثبتة وهو قول مشتهر بين النحاة وان كان التحقيق عند جماعة انها لا تدل على نفيه ولا اثباته اه وأقول زعم انه يفهم منه ماذكر ممنوع لان قوله ولم يوافقه كما يحتمل أن يكون لبيان ان هذا النفى من جملة مدلولها يحتمل أن يكون زائدا على مدلولها قصد به بيان الواقع هنا ولا نسلم رجحان الاحتمال الاول على الثانى (قوله فجعلها منه الخ) قال شيخنا الشهاب كشيخنا العلامة يفيد ان قول المتن واشترطها الغزالى الخ بمنزلة أن يقول خلافا للغزالى فقوله فجعلها مقابل قوله وليس منه زاد شيخنا الشهاب لكن انظر ما مذهب الغزالى فى المرسل اذا لم تكن المصلحة بهذه الصفات هل يقول به كمالك أم لا اه وأقول قد يفهم قول المصنف لا لاصل القول به انه يقول به وهو ظاهر تقرير الكمال لكن اقتصار الشارح على قوله فجعلها منه مع القطع بقبولها قد يفهم عدم قوله به (قوله فيجوز رميهم لحفظ باقى الامة) قال شيخنا العلامة فيه بحث وذلك ان باقى الامة قبل حصول الرمى ليسوا كل الامة حتى يكون حفظهم كليا اى متعلقا بكل الامة واذا لم يكن حفظ الباقى كليا قبل الرمى لم يجز الرمى اذ المجوز انما هو المصلحة الكلية اه وأقول هذا بحث ضعيف وهو فى المعنى مناقشة لفظية لما اشتهر من جعل الاكثر فى حكم الكل فى مسائل لا تحصى وخصوصا اذا اقتضى المعنى ذلك كما هنا ولانهم أرادوا بالكلية ما يشمل مثل ماذكر وانما البحث فى ان قضية العبارة اعتبار استئصال جميع من عدا الترس من الموجودين فى ذلك الوقت من الامة وقضية ما فى كتب الفروع اعتبار استئصال بقية الجيش فقط وقد يوجه قضية العبارة بانه لما كان حفظ الامة بحفظ الجيش لانه الدافع عنها والقائم بحفظها كما جرت به العادة كان استئصاله بمنزلة استئصال الجميع او مظنته فجعل فى حكمه لكن هذا ظاهر اذا كان استئصال بقية الجيش بحيث يخشى معه على الامة

بخلاف

بخلاف ما اذا لم يكن كذلك كما لو لم يحضر الوقعة الا بعض جيش الاسلام وكان من لم يحضر بحيث يحصل به الحفظ التام للامة وقد تستشكل هذه المسئلة بمسئلة غرق السفينة اذا كان من بها جيش المسلمين الا أن يفرق بأن استئصال الجيش فى الحرب مما لا يمكن دفع مفسدته لما يلزمه الكفار حينئذ الى استئصال بقية المسلمين بنحو القتل والاسر قبل التمكن من تهيئة من يقوم مقام الجيش ولا كذلك مسئلة الغرق فليتأمل ثم رأيت شيخ الاسلام قال وقوله استأصلوا المسلمين اى الحاضرين ومن بذلك الاقليم وعليه يحمل كلامه بعد كقوله لحفظ باقى الامة ويجوز الاخذ بظاهر ذلك لان استئصال البعض قد يستدعى استئصال الجميع اه ولا يخفى ان ظاهر الفروع الاكتفاء باستئصال بقية الحاضرين دون من بذلك الاقليم ولهذا قال الكمال وظاهر ما فى كتب الفروع تصوير المسئلة بقتال جيش المسلمين جيش الكفار وان الخوف قتل جميع المسلمين الحاضرين للقتال مع حكاية خلاف فى جواز رمى الترس اه ولينظر فيما لو كان الترس أكثر من بقية الحاضرين او من أهل ذلك الاقليم اوقدرهم وفيما لو كان أقل لكنه الذى به الحماية للاسلام كأمراء الجيش وابطاله (قوله السادس) ينبغى أن يجعل خبره مقدرا تقديره ما يفهم مما يذكر اى من تعريف الشبه بمعنى الوصف اذ قد يفهم منه ان المسلك هو كون الوصف بين المناسب والطرد (قوله ما يسمى بالشبه كالوصف فيه) قال شيخنا الشهاب ما نصه اى كان الوصف الكائن فيما يسمى بالشبه يسمى أيضا بالشبه وهو المعرف ثم معنى هذه العبارة ان نفس المسلك هو المسمى بالشبه المشتمل على الوصف المذكور المعرف فما حقيقة ذلك اذا وكانه والله أعلم تعيين الوصف المعرف المذكور للعلية بابداء التفات الشارع اليه فى الجملة وفى عبارة السعد ما يدل على ان كون الوصف شبها هو المسلك حيث قال وتحقيق كونه اى الشبه من المسالك ان الوصف كما انه قد يكون مناسبا فيظن بذلك كونه علة كذلك قد يكون شبها فيفيد ظنا ما بالعلية وقد ينازع فى افادته الظن فيحتاج الى اثباته بشئ من مسالك العلة الا انه لا يثبت بمجرد المناسبة اه وقوله الا انه الخ اى لانه لو ثبت بمجرد المناسبة كان من المناسب بالذات لا من الشبه ثم رأيت فى عبارة بعضهم معنى الشبه كون الوصف شبها وهو المسلك فالشبه اسم لذلك وللوصف الكائن شبها اه وما أخذه كلام السعد المذكور اه (قلت) وقضية قوله فيحتاج الى اثباته بشئ من مسالك العلة ان اثباته بنحو النص لا يخرجه عن كونه شبها ولا يخرج قياسه عن كونه قياس شبه وأدل منه على ذلك تعبير العضد بقوله وعلية الشبه تثبت بجميع المسالك من الاجماع والنص الخ وقضية ذلك ان القياس باعتبار الوصف الغير المناسب بالذات قياس شبه وان نص الشارع على علية ذلك الوصف او أجمعوا عليها وان فى حجيته الخلاف الذى ذكره المصنف وقد يستشكل جريان القول برده مع ورود النص او الاجماع على العلية اللهم الا أن يقال النص على العلية لا يستلزم تعديها حتى يأتى القياس ويحتمل وهو الأقرب انه حيث ورد النص او الاجماع على العلية خرج القياس على كونه قياس الشبه الذى هو محل هذا الخلاف فليراجع * (تنبيه) * ينبغى أن يتأمل فى نحو مجرد الاسم اللقب والوصف اللغوى مما تقدم انه يجوز التعليل به هل يكون من المناسب بالذات حتى يكون قياسا من قياس المعنى او من المناسب بالتبع حتى يكون من قياس

---

*(مسئلة المناسبة تنخرم) اى تبطل (بمفسدة تلزم) الحكم (راجحة) على مصلحته (او مساوية) لها (خلافا للامام) الرازى فى قوله ببقائها مع موافقته على انتفاء الحكم فهو عنده لوجود المانع وعلى الاول لانتفاء المقتضى (السادس) من مسالك العلة ما يسمى بالشبه كالوصف فيه المعرف بقوله (الشبه منزلة بين المناسب والطرد) اى ذو منزلة بين منزلتيهما فانه يشبه الطرد من حيث انه غير مناسب بالذات ويشبه المناسب بالذات من حيث التفات الشرع اليه فى الجملة كالذكورة والانوثة فى القضاء والشهادة قال المصنف وقد تكاثر التشاجر فى تعريف هذه المنزلة ولم أجد لاحد تعريفا صحيحا فيها (وقال القاضى) أبو بكر الباقلانى (هو المناسب بالتبع) كالطهارة لاشتراط النية فانها انما تناسبه بواسطة انها عبادة بخلاف المناسب بالذات كالاسكار لحرمة الخمر (ولا يصار اليه) بان يصار الى قياسه

الشبه او لا يكون من واحد منهما فيكون قسما آخر غيرهما وغير الطرد فيه نظر والاولان فى غاية البعد وأولهما أشد بعدا فليحرر (قوله منزلة بين المناسب والطرد) أقول المراد المناسب بالذات كما يصرح به كلام الشارح ثم يحتمل تفسير تلك المنزلة بالمناسبة بالتبع فيوافق تفسير القاضى الآتى ويكون الخلاف فى مجرد العبارة لا فى المعنى ويحتمل وهو ظاهر كلام المصنف والشارح تفسيرها بأعم من المناسب بالتبع فيكون أعم من تفسير القاضى ويحتمل تفسيرها بما يوهم المناسبة من غير اطلاع عليها وهو ما رجحه فى الاحكام فانه قال ومنهم من فسره بما يوهم المناسبة من غير اطلاع عليها وذلك ان الوصف المعلل به اما أن تظهر فيه المناسبة أولا الى أن قال وان لم تظهر فيه المناسبة بعد البحث التام ممن هو أهله فاما أن يكون مع ذلك مما لم يؤلف من الشارع الالتفات اليه فى شئ من الاحكام او هو مما ألف من الشارع الالتفات اليه فى بعض الاحكام فان كان من الاول فهو الطردى وان كان من الثانى فهو الشبهى فهو مشابه للمناسب فى انه غير مجزوم بنفى المناسبة عنه ومشابه للطردى فى انه غير مجزوم بظهور المناسبة فيه فهو دون المناسب وفوق الطردى ثم ذكر انه أقرب الى قواعد الاصول وانه الذى ذهب اليه أكثر المحققين قال ويليه فى القرب مذهب القاضى أبى بكر اه باختصار فى جميع ذلك وعلى هذا يكون مباينا لمذهب القاضى ان أراد بالمناسبة فى قوله وان لم تظهر فيه المناسبة وبالمناسب فى قوله فهو دون المناسب الخ أعم مما بالذات وما بالتبع كما هو المناسب لما أفهمه صنيعه من مباينة هذا لمذهب القاضى بل المناسب لقوله ويليه فى القرب مذهب القاضى الدال على انه أقرب من مذهب القاضى أن يريد المناسبة بالذات فقط فيكون محتملا للمناسبة بالذات بخلافه على مذهب القاضى وما احتمل المناسبة بالذات أرفع مما لم يحتملها وان ناسب بالتبع وقد يستشكل أقربيته منه مع صدق قولكم المناسبة باحتمال انتفاء المناسبة مطلقا لكن كلام الشارح كالمصنف لا يوافق ذلك فان المتبادر من قول المصنف قوله بين المناسب والطرد الجزم بانتفاء المناسبة بالذات عنه وهو كالصريح من قول الشارح من حيث انه غير مناسب بالذات فليتأمل (قوله وقال القاضى هو المناسب بالتبع) فيه أمور * الاول قال شيخنا العلامة القياس بهذا المناسب هو القياس المسمى بقياس الدلالة وهو الجمع بما يلازم العلة اه (وأقول) فيه نظر لما سيأتى قريبا عن شيخ الاسلام مما حاصله ان القياس بهذا المناسب قد يدخل فى قياس العلة لشمول العلة فى قياس العلة المناسب بالذات والمناسب بالتبع * والثانى انه يحتمل أن يوجه تضعيف المصنف قول القاضى على ما دل عليه تأخيره عما اختاره ومقابلته به ان حاصله ان الشبه هو المستلزم للمناسب بالذات كما يصرح به ما سيأتى عن الاحكام وغيره وحينئذ فان أراد القاضى ان المقصود الجمع بالمستلزم باعتبار نفسه من غير التفات للازم المناسب بالذات لم يصح لانه مع وجود المناسب بالذات كيف يقطع النظر عنه ويعلل بغيره وان أراد المقصود الجمع بنفس اللازم المناسب بالذات فهذا ليس مما نحن فيه فى شئ اذ الجمع بالمناسب بالذات ليس من قياس الشبه فى شئ وان أراد ان المقصود الجمع بالمستلزم باعتبار لازمه المناسب بالذات اى لدلالته عليه فكذلك اذ الجمع فى الحقيقة انما هو بالمناسب بالذات غاية الامر انه اكتفى عن التصريح به بذكر ما يدل عليه فليتأمل * والثالث ان المراد بالمناسب بالتبع المناسب بالاستلزام

(مع امكان قياس العلة) المشتمل على المناسب بالذات (اجماعا فان تعذرت) أى العلة بتعذر المناسب بالذات بان لم يوجد غير قياس الشبه (فقال الشافعى) رضى الله عنه هو (حجة) نظرا لشبهه بالمناسب (وقال أبو بكر الصيرفى و) أبو اسحق (الشيرازى مردود) نظرا لشبهه بالطرد

كما صرحوا به قال فى الاحكام وذهب القاضى أبو بكر الى تفسيره بقياس الدلالة وهو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم ما يناسب الحكم وسيأتى تحقيقه فى موضعه انتهى وقال الاسنوى وان لم يناسب بالذات بل بالتبع أى بالاستلزام فهو الشبه انتهى وحينئذ فقد يشكل قول الشارح كالطهارة لاشتراط النية فانها انما تناسبه بواسطة انها عبادة لان حاصله ان الطهارة مستلزمة للمناسب لاشتراط النية وهو العبادة ولاشك ان الطهارة عن النجس عبادة فهى متضمنة للمعنى المناسب الذى هو العبادة فلم يثبت الحكم وهو اشتراط النية فيها وعبارة الاسنوى كتعليل وجوب النية فى التيمم بكونه طهارة يقاس عليه الوضوء فان الطهارة من حيث هى لا تناسب اشتراط النية والا اشترطت فى الطهارة عن النجس لكن تناسبه من حيث انه عبادة والعبادة مناسبة لاشتراط النية انتهى ويقال عليها اذا كان المناسب لاشتراط النية جهة العبادة فهلا اشترطت فى الطهارة عن النجس لتحقق تلك الجهة فيها الا انها عبادة لانها تكون واجبة ومندوبة وكل من المندوب والواجب عبادة الا أن يقال انها من حيث هى لم توضع للتعبد وقد لا تكون واجبة ولا مندوبة كازالتها عن أرضه فانه قد يزيلها دفعا للاستقذار بخلاف الوضوء مثلا فانه لا يقع الا عبادة فهو موضوع للعبادة ولا ينافى ذلك ان غسل الاعضاء قد يكون لمجرد التنظيف لان غسلها على الوجه والترتيب الخاصين لا يكون الا للتعبد ولا يراد به الا ذلك بخلاف ازالة النجاسة (قوله مع امكان قياس العلة) قال شيخنا الشهاب سيأتى آخر الباب انقسام القياس الى قياس علة وقياس دلالة وقياس راجع الى معنى فى الاصل فكان الاول هو المراد فى عبارة المتن هنا غير انك اذا حققت النظر تجد قياس الشبه هو قياس الدلالة وبه صرح السعد انتهى (وأقول) فيه نظر لان قياس الدلالة الذى فسر به السعد قياس الشبه هو ما كانت علته مناسبة بالتبع كما قال فى الاحكام مانصه وذهب القاضى أبو بكر الى تفسيره أى الشبه بقياس الدلالة وهو الجمع بين الاصل والفرع بما لا يناسب الحكم ولكن يستلزم ما يناسب الحكم انتهى وقد صرح شيخ الاسلام آخر الباب بخلافه فقال مانصه وقياس العلة هنا شامل لما اذا كانت المناسبة فى علته ذاتية وغير ذاتية فهو أعم من قياس العلة فى قولهم ولا يصار الى قياس الشبه مع امكان قياس العلة انتهى وقضية ذلك شمول قياس العلة فى هذا الآتى لقياس الشبه اذا فسر بقياس الدلالة بهذا المعنى لان حاصل هذا الآتى ان مهما فرض علة سواء كان مناسبا بالذات أولا ان وقع الجمع بنفسه فهو قياس العلة أو بلازمه أو حكمه أو أثره فهو قياس الدلالة وقضية ذلك ان ما فرض من الشبه علة يجرى فيه ذلك حتى اذا جمع بنفسه كان قياس علة أو بلازمه أو حكمه أو أثره فقياس دلالة فليتأمل (قوله فان تعذرت أى العلة بتعذر المناسب بالذات بان لم يوجد غير قياس الشبه) أقول فيه أمران الاول انه قد يقال هلا أسقط تاء التأنيث فى تعذرت ليعود الضمير الى قياس العلة فانه أخصر وأظهر وقد يجاب بانه خشى حينئذ من توهم عود الضمير للشبه وان اندفع بالتامل فى معنى الكلام والثانى ان اعتبار تعذر المناسب بالذات خصوصا مع قوله بان لم يوجد غير قياس الشبه صادق مع كون الجمع فى القياس به نفسه أو بلازمه أو اثره أو حكمه فيكون الحاصل ان قياس الشبه مؤخر عن قياس المناسب بالذات سواء كان من قبيل قياس العلة أو من قبيل قياس الدلالة لكن قد يستشكل تقديم

قياس الدلالة حينئذ ان أريد تقديمه على قياس الشبه بالمعنى الذى قاله القاضى بل وعلى ما تقدم عن الآمدى بل أولى لانه قدمه على ما قاله القاضى فليتامل اذ لا فرق فى المعنى بين الجمع بلازم المناسب كما فى قياس الدلالة وبين الجمع بما يستلزم المناسب كما فى قياس الشبه على قول القاضى اذ مآل كل منهما هو الجمع بالمناسب غير انه لم يصرح به لكن دل عليه بلازمه أو ملزومه فليتامل (قوله وأعلاه قياس غلبة الاشباه الخ) أقول فيه أمور * الاول ان الهاء فى أعلاه عائدة على الشبه بمعنى الوصف وهو المصرح به فى كلام المصنف أى وأعلى الشبه بمعنى الوصف لكنه على حذف مضاف والتقدير وأعلى قياساته أى القياسات المبنية عليه وهى التى جمع به فيها ويدل على ذلك قوله قبله ولا يصار اليه فان معناه لا يصار الى الشبه لكن على حذف المضاف أى الى قياس الشبه بدليل ما عقبه به من قوله مع امكان قياس العلة فانه ظاهر فى أن المعنى لا يصار الى قياسه ولهذا قال الشارح بان يصار الى قياسه فغاية ما فى الباب ان فى الكلام مسامحة بحذف المضاف مدلولا عليها بالقرينة ومثله شائع ذائع حتى فى الكتاب العزيز والسنة الشريفة بل هو مستحسن لما فيه من الاختصار بالحذف مع قرينة المحذوف فلا يسع عاقلا انكاره ولا التوقف فيه وحينئذ فحاصل كلام المصنف انه بين الشبه بمعنى الوصف وأشار ببيانه الى بيانه بمعنى المسلك فان تعريف الشبه بمعنى الوصف بانه ذو المنزلة المخصوصة فيه اشارة الى أن كون الوصف صاحب تلك المنزلة مما يثبت عليته فيكون ذلك الكون هو الشبه بمعنى المسلك ثم بين حكم القياس المبنى على الشبه فكأنه قال هذا هو الشبه وحكم القياس المبنى عليه كذا وهو معنى قوله ولا يصار اليه الى آخره على ما تبين ولا يخفى على عاقل انه ليس فى هذا الكلام ان المصنف جعل قياس غلبة الاشباه من الشبه لما تبين واتضح من أنه انما جعله أعلى القياسات المبنية على الشبه غاية الامر ان فى عبارته مسامحة بحذف المضاف مع قيام القرينة عليها ولا غبار على ذلك كما تبين * وثانيها ان الذى ينبغى ان الاعلى ما له أصل واحد لسلامته من المعارض كما قال شيخ الاسلام يرد عليه ان أعلى قياس الشبه مطلقا ما له اصل واحد لسلامة أصله من معارضة أصل آخر له وقد يجاب بان ذلك مفهوم بالاولى مما ذكر لما مر انتهى * وثالثها ان المفهوم من غلبة الاشباه ان الاشباه متعددة فى الجانبين فيعتبر أكثرها ويبقى ما لو لم تتعدد من الجانبين بان تعدد الشبه فى أحدهما واتحد فى الآخر أو اتحد فيهما فهل يصدق عليه غلبة الاشباه ويسمى بذلك اصطلاحا فيه نظر وعلى الجملة فظاهر ان المعتبر فى الاول هو ما تعدد وفى الثانى هو الاقوى * ورابعها انه لو كانت علو تعددت اشباه أحد الاصلين فى الحكم فقط وتعددت أشباه الآخر فى الصفة فقط فايهما يقدم فيه نظر ولا يبعد تقديم اشباه الحكم لكن لو كانت اشباه الصفة أكثر ففيه نظر * وخامسها دلالته على ان قياس غلبة الاشباه الذى هو الحاق الفرع المتردد بين أصلين باكثرهما شبها به من قياس الشبه الذى الكلام فيه وعليه نص المصنف فى غير هذا الكتاب حيث قال فى شرح المختصر كما حكاه عنه صاحب الجوهر الفريد ثم اختلف القائلون بقياس الشبه فمنهم من اعتبره مطلقا ومنهم من شرط فى اعتباره ارهاق الضرورة الى الحكم فى واقعة لا يوجد فيها الا الوصف الشبهى ومنهم من شرط فى اعتباره ان يجتذب الفرع أصلان فيلحق باحدهما بغلبة الاشباه ويسمونه والحالة هذه قياس غلبة الاشباه

وهذا

(وأعلاه) على القول بحجيته (قياس غلبة الاشباه فى الحكم والصفة) وهو الحاق فرع متردد بين اصلين باحدهما الغالب شبهه به فى الحكم والصفة على شبهه بالآخر فيهما مثاله الحاق العبد بالمال فى ايجاب القيمة بقتله بالغة ما بلغت لان شبهه بالمال

وهذا مايدل عليه نص الشافعي وقد حكيت نصه في شرح المنهاج ومنهم من يعتبر الاشباه
الحكمية ثم الراجعة الى الصفة ومنهم من يسوي بينهما ومنهم من قال انما يعتبر شبه الاحكام فقط
دون شبه الصورة كردوطء الشبهة الى النكاح في سقوط الحد ووجوب المهر لشبهة الوطء في
النكاح في الاحكام ونقله ابن السمعاني عن أصحابنا ونقله غيره عن الشافعي رضي الله عنه ومنهم
من اعتبر شبه الصورة أيضا كقياسنا الخيل على البغال والحمير في سقوط الزكاة وقياسهم
في حرمة اللحم وقال الامام فخر الدين قدس الله روحه في المحصول المعتبر حصول المشابهة فيما
يظن انه علة الحكم أو مستلزم ماهو علة الحكم سواء كانت المشابهة في الصورة أو المعنى ثم قال
القاضي أبو حامد المروروذي في أصوله قدس الله روحه انا لا نعني بقياس الشبه ان يشبه الشئ
الشئ من وجه أو أكثر لانه ليس في العالم شئ الا وهو يشبه شيأ آخر من وجه أو أكثر من وجه
ولكن نعني انه لا يوجد شئ أشبه به منه فلا يوجد شئ أشبه بالوضوء من التيمم فيلحق به انتهى
فانظر قوله ومنهم من شرط في اعتباره ان يجتذب الفرع أصلان الى آخره فانه نص في ان قياس
غلبة الاشباه من قياس الشبه الذي الكلام فيه وان ذلك متفق عليه بين القائلين به وانما
اختلفوا فيما يعتبر منه حتى حصره بعضهم في هذا النوع وقال في شرح المنهاج واعلم ان صاحب
الكتاب لم يصرح بذكر قياس غلبة الاشباه وهو ان يكون الفرع مترددا بين أصلين لمشابهته لهما
فيلحق بأحدهما المشابهته له في أكثر صفات مناط الحكم ولعله ظنه قسما من قياس الشبه أو هو هو
وهو ظن صحيح فالناس فيه على هذين الاصطلاحين ولم يقل أحد انه قسيم للشبه بل اما قسم منه
أو هو هو وحينئذ يكون قضية كلام المصنف بقوله ولم يعتبر القاضي مطلقا ان الخلاف جار فيه
وهذا الذي اقتضاه كلام المؤلف صحيح واقتضاه كلام غيره وقد صرح به القاضي في مختصر
التقريب والارشاد لامام الحرمين والذي تحصل لي من كلامه في هذا الكتاب ان في قياس الشبه
مذاهب أحدها الى ان قال والثالث انه لا يعمل بالشبه الا بشرطين أحدهما ماذكرناه من عدم
امكان المصير الى قياس العلة والثاني ان يجتذب الفرع أصلان فيلحق بأحدهما بغلبة الاشباه
الى ان ذكر انه يحصل في قياس الشبه سبعة مذاهب أحدها بطلانه الى ان قال والسابع اعتبار
قياس غلبة الاشباه دون غيره انتهى فانظر هذه النصوص الصريحة من هذا الامام المقطوع
بتقدمه في حفظ هذا الفن واحاطته بقليله وكثيره وجليله وحقيره كما لا يمترى في ذلك أحد يعتد به
على أن قياس غلبة الاشباه عندهم من افراد قياس الشبه الذي الكلام فيه وان منهم من قصر
اعتبار قياس الشبه عليه وانه لم يقل أحد انه قسيم لقياس الشبه بل الامر منحصر في مذهبين
أحدهما أنه قسم منه والآخر انه هو دون غيره وبقوله السابق عن شرح المنهاج وهذا الذي
اقتضاه كلام المؤلف صحيح واقتضاه كلام غيره وقد صرح به القاضي في مختصر التقريب الى آخره
يبطل قول الاسنوي في شرح المنهاج ومقتضى كلام المصنف ان القاضي خالف في الشبه وفي
قياس الاشباه وقد أخذ الشارحون بظاهره فصرحوا به وليس كذلك فقد صرح الغزالي في
المستصفى بان قياس الاشباه ليس فيه خلاف الى ان قال وكلام المحصول لا يرد عليه شئ فانه
نقل كلام القاضي في الشبه خاصة ولكن الذي أوقع المصنف في الوهم ان الامام بعد فراغه
من تفسير الشبه قال واعلم ان الشافعي رحمه الله يسمي هذا قياس غلبة الاشباه وهو ان يكون

الفرع واقعا بين أصلين الى آخر ما قال فتوهم المصنف انه أشار بقوله هذا الى ما تقدم من تفسير الشبه وليس كذلك بل هو اشارة الى وقوع الفرع بين أصلين انتهى أقول مع تصريح القاضى نفسه بذلك فى مختصر التقريب لا معنى لرد ما اقتضاه كلام المنهاج ونسبته الى الوهم بل يتعين الاخذ به ووهم من نسبه الى الوهم بل ما فهمه الاسنوى عن المحصول وهم فان المفهوم من كلامه هو ما فهمه صاحب المنهاج ولهذا قال القرافى فى شرح المحصول ما نصه تنبيه قال التبريزى بعد ذكره للحدين اللذين فى المحصول وقيل هو الاخذ باقوى الشبهين فجعل قول الشافعى تفسيرا ثالثا وهو الظاهر من قول الشافعى انتهى وعبارة الامام فى مختصر المحصول المسمى بالمنتخب النوع الخامس الشبه قال القاضى أبو بكر الوصف ان لم يكن مناسبا فاما ان يكون مستلزما لما يناسبه بذاته واما ان لا يستلزم فالاول هو الشبه والثانى طرد وقال الشافعى يسمى هذا القياس قياس غلبة الاشباه وهو ان يكون الفرع الى آخره ولا يفهم من هذه العبارة الا كون قول الشافعى المذكور تفسيرا للشبه المترجم عليه وهذا مما يبين مراده من عبارة المحصول وبما تقرر يعلم ان كون قياس غلبة الاشباه من قياس الشبه الذى الكلام فيه هو منقول الائمة عند المصنف وناهيك بجلالته وتقدمه فى حفظ هذا الفن على غيره وان فيه خلاف القاضى المشار اليه وحينئذ فلا غبار على المصنف فى ادخاله فى قياس الشبه ولا فى اجرائه الخلاف فيه اذ لا محذور على أحد فى الاقتداء بما فعل أئمة الفن واتباعهم فيه ولا يرد عليه ان العضد والسعد أخذا من الآمدى وغيره اخرجا قياس غلبة الاشباه عن قياس الشبه الذى الكلام فيه أما أولا فلان المصنف غير مقلد لهما بل ولا لمن تقدمهما من الاصوليين كما علم من كلامه فى غير موضع على انه انما خالف ما قالاه فى ذلك عن قصد وعلم به كما لا يشتبه ذلك على عاقل كيف وكلام الآمدى الذى هو مأخذهما بين عينيه فلا اعتبار بما قد يتوهم من أنه لم يطلع على ما قرراه على انه لو فرض ذلك لم يؤثر مع نقله المسئلة عن نفس القاضى فى مختصر التقريب كما تقدم وأما ثانيا فلان مخالفة العضد والسعد كالآمدى وغيره لا تمنع من اتباع الائمة فيما صاروا اليه وان فرض ان مخالفتهم أوجه معنى فكيف وما قالوه هو الاوجه كما قال شيخ الاسلام فى قول العضد ان حاصل هذا الفرع تعارض مناسبين رجح أحدهما أى فهو من مسلك المناسب لا من المسلك المسمى بالشبه ما نصه ولا يخفى ان شبه الوصف بمناسبين لا ينافى شبهه بالطردى أيضا فما فعله المصنف أى من جعله هذا الفرع نوعا من قياس الشبه اقعد انتهى وبذلك يظهر ان ما فعله المصنف هو الموافق للنقل والمعنى فهو الحقيق بالاعتبار عند ذوى الاستبصار واذا علمت جميع ذلك علمت سقوط ما أطال به شيخنا العلامة هنا عن العضد والسعد وقوله عقب ما حكاه عنهما ما نصه فانت تراهما كيف جعلا الحاق فرع متردد بين أصلين ليس من الشبه الذى كلامنا فيه وترى التفتازانى قد جعل تعريف القاضى للشبه بمعنى آخر غير ما نحن فيه وهو قياس الدلالة والمصنف قد جعل الاول مما نحن فيه حيث قال وأعلاه الى آخره والثانى تعريفا للشبه الذى البحث فيه وليس كذلك ثم كيف يصح جعل قياس غلبة الاشباه مسلكا للعلية أى لعلية العلة فى الحكم الثابت به انتهى ووجه سقوط قوله ثم كيف الى آخره ظاهر بما تقرر فى الامر الاول اذ قد بان به بما لا مزيد عليه للعاقل الطالب للحق ان المصنف لم يجعل قياس غلبة الاشباه

مسلكا للعلية بل نسبته الى انه جعله مسلكا لا منشأ لها الا الغفلة الفاحشة والاشتباه القبيح كما هو ظاهر مما قررناه به كلام المصنف بل لا يصدر مثل ذلك عمن تطرق كلام المصنف وسياقه أدنى نظر ولكن الشيخ مشغوف بمحبة الاعتراض على المصنف والشارح مع قلة اطلاعه على كلام القوم وقصور نظره على ما فى العضد وحاشيته كما هو معلوم حتى بواسطة مشاهدته ومخالطته وذلك مما يعمى عن الحق ويصم ووجه سقوط اعتراضه بان المصنف جعل الاول مما نحن فيه ظاهر مما تقرر فى الامر الثانى حيث تبين به ان المصنف تابع فى ذلك لائمة الفن فلا يلحقه فى ذلك اعتراض وان فرض اتجاه خلافه معنى فكيف وقد تبين أيضا انه المتجه معنى كما تقدم ولك ان تقول للشيخ ما سند جزمك بقولك وليس كذلك فان كان مجرد ما فى العضد وحاشيته فيلزم بطلان كل ما قاله أهل الاصول مما خالفهما وهو كثير كما لا يخفى ولا يقول ذلك عاقل وهل جاء بامتناع مخالفتهما خصوصا من مثل المصنف وحى أو قام على ذلك برهان وان كان اتفاق أهل الاصول على خلاف ما قاله المصنف أو على ترجيح خلافه فذلك شئ دونه خرط القتاد وشيب الغراب مع انك لم تدع ذلك ولم تبينه ومع ان المصنف ناقل الاتفاق على ما قاله كما علمت وان كان برهانا عقليا فاين ذلك البرهان وما أحق مثل هذه التعصبات الفاسدة باسم الهذيان وبالله المستعان * وأما اعتراضه بان المصنف جعل الشبه بتفسير القاضى مما نحن فيه مع انه ليس كذلك فهو باطل بطلانا ظاهرا وذلك لان كلام المصنف فى كتبه وغيره مصرح بان القاضى أراد بذلك التفسير بيان الشبه الذى الكلام فيه كما لا سترة بذلك لمن راجع كلام الناس فانظر قول المحصول الفصل الخامس فى الشبه والنظر فى ماهيته ثم فى اثباته أما الماهية فذكروا فى تعريفها وجهين * الاول ما قاله القاضى أبو بكر وساق عنه مثل ما حكاه المصنف عنه ثم قال النظر الثانى فى أنه حجة وقال القاضى أبو بكر ليس بحجة الى آخره فهل معنى هذا الكلام غير أن الشبه بالمعنى الذى قاله القاضى هو الشبه المختلف فيه الذى الكلام فيه ومثل ذلك فى المنهاج وغيره من فروعه وانظر قول الاحكام المسلك السادس اثبات العلة بالشبه ويشتمل على ثلاثة فصول الفصل الاول فى حقيقة الشبه واختلاف الناس فيه وما هو المختار فيه الى أن قال غير ان آراء الاصوليين مختلفة فيه فمنهم من فسره الى آخر ما نقله من تفسيراته التى منها تفسير القاضى المذكور ثم قال واعلم ان اطلاق اسم الشبه وان كان حاصله فى هذه الصور راجعا الى الاصطلاحات اللفظية غير ان أقربها الى قواعد الاصول الاخير وهو الذى ذهب اليه أكثر المحققين ويليه فى القرب مذهب القاضى أبى بكر ثم قال الفصل الثانى فى أن الشبه مع قران الحكم به دليل على كون الوصف علة وبيانه الى آخره فهل يفهم من هذا الكلام غير أن الشبه بالمعنى الذى قاله القاضى من الشبه الذى الكلام فيه وذكر الصفى الهندى فى النهاية نحو ما فى الاحكام وقال المسئلة الثانية فى اقامة الدلالة على انه حجة اذا اقترن به الحكم والخلاف فيه مع القاضى أبى بكر وغيره لنا انه يفيد ظن العلية الى ان قال فى اثناء هذا الاستدلال واما ثانيا فلان الشبه أما مستلزم للمناسبة على ما قاله القاضى أو موهم له على ما ذكرناه أخيرا وهو عبارة عما عرف تأثير جنسه القريب فى الجنس القريب للحكم على ما ذكرناه فى التعريف الذى قبل الاخير وشئ من ذلك غير حاصل فى الوصف الطردى فكان ظن كون الوصف الشبهى متضمنا

ذلك المصلحة أكثر الخ فانظر هذا التصريح الواقع فى اثناء هذا الاحتجاج بان الشبه بالمعنى الذى قاله القاضى من الشبه الذى الكلام والخلاف فيه فهل يحتاج بعد ذلك كله الى دليل

وكيف يصح فى الاذهان شئ * اذا احتاج النهار الى دليل

وأما استناده فى هذا الاعتراض الى أن التفتازانى قد جعل تعريف القاضى للشبه بمعنى آخر غير ما نحن فيه فلا يصح أما أولا فلانه لا يقوم حجة على المصنف خصوصا فى أمر نقلى فى هذا الفن الذى اشتهرت احاطة المصنف به ومزيته فيه ولا يقاوم ما سمعته من هذه النصوص الواضحة فضلا عن تقدمه عليها وأما ثانيا فلا نسلم صدور هذا الجعل من التفتازانى والعبارة التى حكاها عنه لا تفيد ذلك اذ لا نسلم ان الاشارة فى قول التفتازانى وعلى ان ما يعد من مسالك العلة غير ذلك راجعة لما نقله عن القاضى قبل ذلك أيضا بل يجوز ان تكون راجعة لبعض هذه المعانى فى قوله فنبه الشارح المحقق يعنى العضد على بعض هذه المعانى والمراد بذلك البعض الفرع المتردد بين أصلين لانه الذى تعرض له العضد بل يتعين رجوعه لذلك فقط اذ لو رجعت لجميع ما ذكره التفتازانى عن امام الحرمين لزم خروج ما ذكره الامام عن الشبه الذى الكلام فيه وهو باطل اذ كلامه ليس الا فى بيان الشبه الذى الكلام فيه كما لا يخفى فتأمل وبالله التوفيق (قوله فى الحكم والصفة) قال شيخنا الشهاب أى معا بدليل ما يأتى انتهى (وأقول) فيه نظر اذ لم تظهر دلالة ما يأتى على ذلك لانه ان أراد بما يأتى تقرير الشارح المثال المذكور فعبارته فيه محتملة كعبارة المتن وان أراد به قول المصنف ثم الصورى فهو مبنى على ان المراد بالصفة الصورة فهو ممنوع فقد فسر الكمال الصفة بتفاوت قيمته بحسب تفاوت أوصافه جودة وضدها وظاهر ان الصفة بهذا المعنى غير الصورة ولو سلم ان الصفة هى الصورة لم يلزم على تقدير حمل الواو فى قوله والصفة على معنى أو دخول الصورى فيما قبله لان ما قبله مصور بتعدد الاصل كما تقدم بخلاف الصورى كما يفهم من تمثيل الشارح (بقى هنا بحثان) أحدهما انه على تقدير ان الواو فى قول المصنف والصفة بمعناها الظاهر وان المراد بالصفة غير الصورة يبقى وراء ما ذكره أقسام أخر كغلبة الاشباه فى الحكم فقط وفى الصفة فقط وفى الحكم والصورة وفى الصفة والصورة فينبغى التامل فى حكمها وفى رتبتها ولم أر فى ذلك شيأ وقد يقتضى كلام المصنف تأخر الاولين عن الصورى وفيه نظر * والثانى انه لا تظهر فائدة الحكم بان قياس غلبة الاشباه أعلى والترتيب بينه وبين الصورى الا بالنسبة للتعارض فينبغى التامل فى تصويره ويحتمل تصويره بما اذا تردد فرع بين أصلين وكان أكثر شبها باحدهما فى الحكم والصفة وأشبه الآخر فى الصورة فليتامل (قوله أكثر من شبهه بالحر منهما) قال شيخنا العلامة الذى فى العضد ان شبهه بالحر فيهما أكثر يعنى لانه يشابهه فى الصفات البدنية والنفسانية وفى أكثر الاحكام التكليفية انتهى (وأقول) لا يخفى أن مجرد المعارضة بما فى العضد غير مفيد اذ متابعة الشارح له غير واجبة عليه قطعا وان ما وجه به كلامه لا يفيد أكثرية المشابهة للحر اذ لا يلزم من أنه يشابهه فيما ذكر أن تكون هذه المشابهة أكثر من مشابهته للمال وما قاله الشارح هو الموافق لما مشى عليه الفقهاء من الحاق العبد فى الضمان بالاموال (قوله وقال الامام الخ) ينبغى التامل فى وجه المقابلة بين هذا وما قبله ولفظ المحصول فاما الذى يقع به الاشتباه فالمحكى عن الشافعى انه كان يعتبر الشبه فى الحكم كمشابهة

في الحكم والصفة أكثر من شبهه بالحر فيهما (ثم) القياس (الصورى) كقياس الخيل على البغال والحمير فى عدم وجوب الزكاة للشبه الصورى بينهما (وقال الامام) الرازى (المعتبر) فى قياس الشبه ليكون صحيحا (حصول المشابهة) بين الشيئين (لعلة الحكم أو مستلزمها) وعبارته فيما يظن كونه علة الحكم أو مستلزما لها

العبد المقتول للعر واسائر المملوكات وعن ابن علية انه كان يعتبر الشبه فى الصورة والحق انه
متى حصلت المشابهة فيما يظن انه علة الحكم أو مستلزم لما هو علة له صح القياس سواء كان ذلك
فى الصورة أو فى الاحكام انتهى ولا يخفى ان المتبادر منه ان مخالفة الامام لغيره من جهة انه
لا يقصر المشابهة على الحكم كما هو ظاهر المحكى عن الشافعى ولا على الصورة كما هو ظاهر المحكى
عن ابن علية بل يعتبر كلا من المشابهة فى الحكم والمشابهة فى الصورة ومن جهة انه لا يعتبرها
مطلقا كما هو ظاهر اطلاق المحكى عنهما بل بشرط ظن علية الحكم أو الصورة وعبارة المصنف
لا تفى بذلك ولا تظهر فيها المقابلة وقد يتكلف حملها على ذلك (قوله سواء كان ذلك) أى حصول
المشابهة فى الصورة أم فى الحكم قال شيخنا العلامة فتكون الصورة أو الحكم هو العلة
والمشابهة واقعة فيها ومؤدى قول الشارح فيما مر لان شبهه بالمال أكثر من شبهه بالحر وقوله
للشبه الصورى بينهما ان العلة نفس المشابهة لا ما فيه المشابهة انتهى (وأقول) أما أولا فما ذكر
هنا فى كلام الامام مخالف لما تقدم ومقابل له كما تقرر فيجوز ان يخالفه هذا أيضا ولا تناقض
لان شرطه اتحاد القائل وأما ثانيا فيمكن حمل أحدهما على الآخر كان يحمل الاول على الثانى
فيقال فى قوله لان شبهه بالمال فى الحكم والصفة أى اللذين يظن انهما علة الحكم وفى قوله
للشبه الصورى بينهما أى للشبه فى الصورة التى يظن انها علة الحكم وحاصل ذلك اعتبار
المشابهة فى العلة وهو عين ما قاله الامام فتامل (قوله لا تفيد العلية أصلا) أى لا قطعا ولا ظنا
(قوله لجواز أن يكون الوصف ملازما للعلة الخ) أقول فيه أمران الاول قال العضد
بعد تقريره هذا الدليل وقد يقال ان أردت بالجواز تساوى الطرفين منع وان أردت به عدم
الامتناع لم يناف الظن انتهى وقال المصنف فى شرح المختصر من أنكر حصول الظن منه أى
من الدوران مع تجرده أى عن السبر وغيره قرب من العناد والاطفال يقطعون بما ذكرنا من غير
استدلال بالسبر ولا غيره انتهى والثانى ان لقائل ان يقول ان ملازمة الوصف للعلة يقتضى ان
أحدهما لا ينفك عن الآخر وانه حيث وجد ذلك الوصف وجدت العلة غاية الامر أنها لم تتعين
والحاصل ان مقتضى هذا الاحتمال وجود العلة ولا بد وان لم يعلم عينها وهذا ينبغى أن يكون
كافيا فى المقصود اذ حيث علم وجود ذلك الوصف فى الاصل والفرع علم وجود علة الاصل
فى الفرع فينبغى أن يصح القياس من غير احتياج لتعين العلة فجواز ما ذكر يقتضى خلاف
مطلوب هذا القول فكيف يستدل به عليه وبالجملة فان أراد الاستدلال على انتفاء العلة لم يصح
أو على عدم تعينها لم يفد وقد يجاب بان المراد بالملازم اللازم كما عبر به غير الشارح كالهندى وهو
قد يكون اعم فلا يعلم بمجرد وجوده وجود العلة وفيه نظر لان قول الشارح فانها دائرة معه
وجودا وعدما كقول العضد فانها تعدم فى العصير قبل الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله صريح
فى ارادة اللازم المساوى والاصح قول الشارح وعدما وقول العضد وتزول بزواله أو بان
العلة ما لم تتعين لا يصح القياس باعتبارها اذ لا بد من سلامتها من القادح وما لم تتعين لا تعلم
سلامتها منه ألا ترى انها ما لم تتعين لا يعلم وجود شرطه أو انتفاء مانعه مثلا اذ قد يكون الشئ
شرطا أو مانعا لعلية بعض الاوصاف دون بعض فيتوقف العلم بوجود الشرط أو انتفاء المانع على
تعين الوصف ولا يكفى فيه العلم بوجود ذلك الملازم لكونه ملازما لذات الوصف لا لعليته خاليا

سواء كان ذلك فى الصورة
أم فى الحكم (السابع) من
مسالك العلة (الدوران
وهو ان يوجد الحكم عند
وجود وصف وينعدم عند
انعدامه قيل لا يفيد) العلية
أصلا لجواز أن يكون
الوصف ملازما للعلة
لا نفسها كرائحة المسكر
المخصوصة فانها دائرة معه
وجودا وعدما

عن الموانع فليتأمل بقي انه هلا علل هذا القيل بانه لا يلزم من ملازمة الوصف للحكم وجودا وعدما كونه علة فان الاحكام التعبدية يمكن أن يقارنها بعض الاوصاف وجودا وعدما على سبيل الاتفاق من غير أن يكون علة لها فليتأمل (قوله بان يصير خلا) متعلق بقوله وعدما وانظر لم خص العدم بهذه الحالة مع تحققه أيضا حال كونه عصيرا الصدق عدم المسكر حينئذ اذ عدم الشيء صادق قبل وجوده وقد يجاب بان بمعنى كان وعبارة المصنف في شرح المنهاج كالتحريم مع المسكر في العصير لانه لما لم يكن مسكرا لم يكن حراما ثم لما حدث السكر فيه وجدت الحرمة ثم لما زال السكر بصيرورته خلا صار حلالا انتهى ومثله في العضد (قوله وكان قائل ذلك قاله عند مناسبة الوصف الخ) أقول فيه أمران الاول ان مناسبة الوصف لا تمنع الاحتمال ولا تستلزم العلية لجواز أن يكون وصف مناسب ولا يكون هو العلة بان لا يعتبره الشارع في تعلق الحكم ومع الاحتمال كيف يثبت القطع والثاني ان قضيته انه لا فرق بين كون الوصف مناسبا أولا وان الخلاف جار مطلقا وقضية كلام العضد كالمختصر خلافه قال العضد شرحا لكلام المختصر الطرد والعكس هو ان يكون الوصف بحيث يوجد الحكم بوجوده ويعدم بعدمه وهو المسمى بالدوران وقد اختلف في افادته للعلية أي دلالته عليها على مذاهب الى أن قال ثالثها وهو المختار لا يفيد قطعا ولا ظنا انما الوصف المتصف بالطرد والعكس انما يكون مجردا اذا خلا عن السبر وهو أخذ غيره معه وابطاله وعن ان الاصل عدم غيره من غير التفات الى غيره من نفي معه وغير ذلك من مناسبة أو شبه ولا شك انه اذا خلا عن هذه الاشياء فكما يجوز كونه علة يجوز كونه ملازما للعلة كالرائحة المخصوصة الملازمة للسكر فانها تعدم في العصير قبل الاسكار وتوجد معه وتزول بزواله ومع ذلك فليس بعلة قطعا ومع قيام هذا الاحتمال فلا يحصل القطع بالعلية ولا ظنها ويكون الحكم بعليته تحكما محضا اللهم الا بالالتفات الى نفي وصف غيره بالاصل أو السبر فيخرج عن البحث انتهى وقال السعد في حواشيه قوله وهو المسمى بالدوران قد اعتبروا في الدوران صلوح العلية ومعناه ظهور مناسبة ما وقد جعل مجرد الطرد هنا خاليا عن المناسبة فصار هذا منشأ الاختلاف في افادته العلية اذ لا خفاء في أن الوصف اذا كان صالحا للعلية وقد ترتب الحكم عليه وجودا وعدما حصل ظن العلية بخلاف ما اذا لم تظهر له مناسبة كالرائحة للتحريم انتهى ثم قال في قوله اذا خلا الى آخره يعني ان كون الوصف متصفا بمجرد الطرد والعكس انما يكون عند خلوه عن السبر وعن كون الاصل عدم الغير وعن غير ذلك من مسالك العلة مثل المناسبة والشبه والنص والاجماع انتهى ثم قال في قوله فيخرج عن البحث يشكل بالشبه حيث أثبت بمسالك العلة ولم يخرج عن البحث من افادته العلية انتهى وقد يوجه ما اقتضاه كلام الشارح بان وجود المناسبة في الوصف لا تمنع جريان الخلاف في الدوران في نفسه مع قطع النظر عن المناسبة ومن غير التفات اليها وقد يحمل على ذلك ما ذكر عن العضد وغيره (قوله لقيام الاحتمال السابق) أقول فيه بحث لان هذا انما يفيد نفي القطعية لا اثبات الظنية اذ قيام الاحتمال لاحد الطرفين لا يوجب ظن الطرف الآخر ويجاب بان المراد الاستدلال على مجرد نفي القطعية فهو متعلق بقول الشارح لا قطعي دون ما قبله والدليل على ثبوت الظنية مذكور في المنهاج وشروحه وغيرهما

بان يصير خلا وايست علة (وقيل) هو (قطعي) في افادة العلية وكان قائل ذلك قاله عند مناسبة الوصف كالاسكار لحرمة الخمر (والمختار وفاقا للاكثر) انه (ظني) لا قطعي لقيام الاحتمال السابق (ولا يلزم المستدل) به (بيان

(قوله

(قوله نفى أى انتفاء) أقول فهو من نفى الشىء مبنيا للفاعل بمعنى انتفاء كما قدمه الشارح وانما أوله بذلك لان الذى بصدد بيانه انما هو كونه منتفيا فى نفس الامر لا كونه منفيا أى نفاه أحد اذ قد ينفيه أحد ولا ينتفى فى نفس الامر بل يكون موجودا (قوله بخلاف ما تقدم فى الشبه) أى من أنه لا يصح الاستدلال به مع امكان قياس العلة كما افاده تعبير المصنف بالتعذر فى قوله فان تعذرت أى العلة فقال الشافعى هو حجة الخ (قوله ضر ابداؤه عند مانع العلتين) أقول المتجه انه ليس المراد بضرر الابداء الانقطاع بل الاحتياج الى الترجيح فان عجز انقطع وقوله الآتى بعد طلب الترجيح أى عند مانع العلتين كما قرره غيره وحينئذ يشكل كلام المصنف حيث جعل حكم الاول الضرر وبناه على منع العلتين وحكم الثانى طلب الترجيح وسكت عن بنائه على ما ذكر مع أن ما حكم به فى كل من الموضعين يجرى فى الآخر اللهم الا أن يكون أراد التفنن وحذف من كل من الموضعين ما اثبته فى الآخر فليتأمل (قوله الثامن من مسالك العلة) أى فى الجملة أى على قول فلا ينافى عده من المسالك رده عند الاكثر كما سيأتى (قوله وهو مقارنة الحكم للوصف من غير مناسبة) أقول ينبغى التأمل فى النسبة بين الطرد والدوران وما يترتب على ذلك وقد عبر الصفى الهندى فى الدوران بقوله الفصل الرابع فى الدوران و يسمى بالطرد والعكس ومعناه أن يوجد الحكم عند وجود الوصف و ينعدم عند عدمه وهو المسمى بالدوران الوجودى والعدمى فان كان بحيث يوجد عند وجود الوصف ولا ينعدم عند عدمه فهو المسمى بالدوران الوجودى والطرد أو بالعكس و يسمى بالدوران العدمى والعكس والكلام فى هذا الفصل انما هو فى الدوران الوجودى والعدمى وقد يسمى بالدوران المطلق اهـ ثم عبر فى الطرد بقوله الفصل السادس فى الطرد والمعنى منه الوصف الذى لا يكون مناسبا ولا مستلزما للمناسب ويكون الحكم حاصلا معه فى جميع صور حصوله غير صورة النزاع فان فى حصوله معه فيها النزاع هذا هو المراد من الجريان والاطراد على قول الاكثر ومنهم من قال لا يشترط ذلك بل يكفى فى علية الوصف الطردى أن يكون الحكم مقارنا له ولو فى صورة واحدة واختلف العلماء فى حجية الوصف الطردى فمن قال المطرد المنعكس ليس بحجة قال بعدم حجية المطرد بالطريق الاولى وأما من قال بحجيته فقد اختلفوا فى حجية المطرد اهـ وهو ظاهر فى الفرق بين الدوران والطرد باعتبار الاطراد والانعكاس فى الدوران دون الطرد بمعنى أن المعتبر فيه الاطراد دون الانعكاس فلا يعتبر أيضا بل يعتبر عدمه فيكون النسبة بينهما التباين لكن قد يشكل على ذلك تمثيل الشارح بعدم بناء القنطرة فانه مطرد منعكس فانه كلما انتفى بناء القنطرة انتفى ازالة النجاسة وكلما وجد وجدت الا أن يكون فى هذا التمثيل مسامحة و يحتمل أن الشارح يفرق بينهما باعتبار انتفاء المناسبة فى الطرد واعتبار صلوح الوصف لها فى الدوران أعم من أن تظهر فيه أولا كما يدل عليه قوله السابق فى الدوران وكان قائل ذلك قاله عند مناسبة الوصف فانه صريح فى أن الوصف فى الدوران قد يناسب وقد لا يناسب لكن مع احتماله المناسبة والا كان طردا (فان قلت) اذا ناسب فيكون الاثبات بالمناسبة لا بالدوران (قلت) سيعلم جواب ذلك قريبا وقد يستدل على أن المعتبر فى الطرد المقارنة وجودا فقط بقول المصنف فى شرح المختصر وزاد أى الغزالى استدلالا على فساد الدوران فقال لان الوجود عند الوجود طرد محض وزيادة

نفى) أى انتفاء (ما هو أولى منه) بافادة العلية بل يصح الاستدلال به مع امكان الاستدلال بما هو أولى منه بخلاف ما تقدم فى الشبه (فان أبدى المعترض وصفا آخر) أى غير المدار (ترجح جانب المستدل بالتعدية) لوصفه على جانب المعترض حيث يكون وصفه قاصرا (وان كان) وصف المعترض (متعديا الى الفرع) المتنازع فيه (ضر) ابداؤه (عند مانع العلتين) له دون مجوزهما (أو الى فرع آخر طلب الترجيح) من خارج لتعادل الوصفين حينئذ (الثامن) من مسالك العلة (الطرد وهو مقارنة الحكم للوصف)

العكس لاتؤثر لان العكس ليس بشرط ثم قال المصنف واعلم أن المصنف يعنى ابن الحاجب لما قرر أن الدوران لايفيد لم يحتج أن يذكر أن الاطراد بمجرده لايفيد لانه اذا لم يفد الدوران مع أنه طرد وزيادة فبطريق أولى أن لا يفيد الطرد بمجرده انتهى لكن قد يشكل حينئذ تمثيل الشارح المذكور على ماتقدم على أنه قد يقدح فى ذلك الاستدلال احتمال أنه لم يرد بالطرد ما هو المسلك فليتأمل (قوله فى الطرد) من غير مناسبة فيه أمران * الاول قال شيخ الاسلام أى لابالذات ولابالتبع لتخرج بقية المسالك اه (وأقول) قضية خروج بقية المسالك ان فى الدوران مناسبة وسيأتى أنه قد يكون فيه مناسبة لكنها لاتلزمه فلا يكون خارجا بجميع افراده ولايخفى أن قضية اخراج الدوران بهذا القيد ان المقارنة فى الطرد باعتبار الوجود والعدم اذلو كانت باعتبار الوجود دون العدم كان الدوران خارجا بدون هذا القيد وتقدم فى ذلك كلام وسيأتى فيه آخر * والثانى قال شيخنا الشهاب ينبغى أن يقول مثل هذا فى الدوران السابق اه (وأقول) ينافيه قول الشارح السابق فى الدوران وكان قائل ذلك قاله عند مناسبة الوصف كالاسكار لحرمة الخمر اه فانه صريح فى أن الوصف فى الدوران قد يكون مناسبا وقد يستشكل حينئذ بان المناسبة بنفسها تثبت العلية فأى فائدة حينئذ فى الدوران وبان اثباتها فيه ينافى قوله الآتى انه لايعين جهة المصلحة فان قضية وجودها فيه أنه يعينها كبقية المسالك المشتملة على المناسبة كما يشير اليه قول الشارح الآتى بخلاف المناسبة وقد يجاب عن الاول بان الكلام فى الدوران مع قطع النظر عن المناسبة ومع النظر اليها فغاية ما فى الباب حينئذ أن يجتمع جهتان كل منهما تفيد العلية ولامحذور فى ذلك وعن الثانى بان المراد فيما سيأتى بالنسبة للدوران اما أنه لايعين جهة المصلحة على الاطلاق فلا ينافى أنه قد يعينها واما أنه لا يعينها من حيث كونه دورانا فانه من حيث كونه دورانا لا ينظر فيه للمناسبة فليتأمل (قوله لاتبنى القنطرة على جنسه) أى لم يعهد ذلك (قوله لامناسبة فيه للحكم) أى زوال النجاسة وقوله وان كان أى البناء وعدمه بتأويل المذكور مطردا أى مع الحكم وقوله لانقض فيه وقع تفسيرا لقوله مطردا (قوله قياس المعنى) أى الذى ينظر فيه للمعنى وهو المشتمل على الوصف المناسب بالذات (قوله فلا يفيد) أى ثبوت الحكم فى الفرع لعدم الاعتداد به (قوله وقيل ان قارنه الخ) قال شيخنا الشهاب يفيد أن الاول يكتفى بالمقارنة فى صورة النزاع وبه تعلم انفصال هذا عن الدوران اه (قوله أفاد العلية) قال شيخنا الشهاب جعله جواب الشرط وهو مراد المصنف بلاريب لكن فى افادة تركيب المصنف لذلك نوع خفاء فليتأمل اه (وأقول) افادته ذلك بقرينة المعنى اذلامعنى لاعتبار المقارنة فيما عدا صورة النزاع فى كونه تحكما أوفى كونه غير مفيد وبقرينة قوله وقال الكرخى الخ فان فيه اشعارا ظاهرا بان مقابلته لما قبله باطلاق الافادة فيما قبله وتقييده فيه ولذلك عبر الشيخ بقوله نوع الخفاء ولم يطلق الخفاء فليتأمل (قوله تنقيح المناط) أى تهذيب علة الحكم (قوله نص ظاهر) أقول خرج النص الصريح وينبغى التأمل فى وجهه فانه ان كان عدم امكان حذف الخصوص مع دلالة النص الصريح بخلاف الظاهر لمكان الاحتمال فيه دون الصريح توجه عليه انهم عدوا من النص الصريح على العلية نحو قول الشارع لعلة كذا كما تقدم ومثل هذا غير قطعى فى اعتبار

من غير مناسبة كقول بعضهم فى الخل مائع لاتبنى القنطرة على جنسه فلا تزال به النجاسة كالدهن أى بخلاف الماء فتبنى القنطرة على جنسه فتزال به النجاسة فبناء القنطرة وعدمه لامناسبة فيه للحكم أصلا وان كان مطردا لانقض عليه (والاكثر) من العلماء (على رده) لانتفاء المناسبة عنه (قال علماؤنا قياس المعنى مناسب) لاشتماله على الوصف المناسب (و) قياس (الشبه تقريب و) قياس (الطرد تحكم) فلا يفيد (وقيل ان قارنه) أى قارن الحكم الوصف (فيما عدا صورة النزاع) أفاد العلية فيفيد الحكم فى صورة النزاع (وعليه الامام) الرازى (وكثير) من العلماء (وقيل تكفى المقارنة فى صورة) واحدة لافادة العلية (وقال الكرخى يفيد) الطرد (المناظر دون الناظر) لنفسه لان الاول فى مقام الدفع والثانى فى مقام الاثبات (التاسع) من مسالك العلة (تنقيح المناط وهو ان يدل نص) ظاهر (على التعليل بوصف فيحذف خصوصه عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط) الحكم (بالاعم

أو تكون أوصاف) في محل الحكم (فيحذف بعضها) عن الاعتبار بالاجتهاد (ويناط) الحكم (بالباقي) وحاصله أنه الاجتهاد في الحذف والتعيين ويمثل لذلك بحديث الصحيحين في المواقعة في نهار رمضان فإن أبا حنيفة ومالكا حذفا خصوصها عن الاعتبار وناطا الكفارة بمطلق الافطار كما حذف الشافعي غيرها من أوصاف المحل ككون الواطئ اعرابيا وكون الموطوأة زوجة وكون الوطء في القبل عن الاعتبار وناط الكفارة بها (أما تحقيق المناط فاثبات العلة في آحاد صورها كتحقيق ان النباش) وهو من ينبش القبور ويأخذ الاكفان (سارق) بانه وجد منه أخذ المال خفية وهي السرقة فيقطع خلافا للحنفية (وتخريجه) أي تخريج المناط (مر) في مبحث المناسبة وقرن بين الثلاثة لعادة الجدليين (العاشر) من مسالك العلة (الغاء الفارق) بان يبين عدم تأثيره فيثبت الحكم لما اشتركا فيه (كالحاق الامة بالعبد في السراية) الثابتة بحديث الصحيحين من أعتق شركا له في عبد وكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم عليه قيمة عدل فاعطى شركاءه حصصهم وعتق عليه العبد والا فقد عتق عليه ما عتق فالفارق بين الامة والعبد الانوثة ولا تأثير لها في منع السراية فتثبت السراية فيها لما شاركت فيه العبد (وهو) أي الغاء الفارق (والدوران والطرد) على القول به (ترجع) ثلاثتها (الى ضرب شبه اذ تحصل الظن في الجملة) لا مطلقا (ولا تعين جهة المصلحة) المقصودة من شرع الحكم لانها لا تدرك بواحد منها بخلاف المناسبة * (خاتمة) * في ذكر مسلكين ضعيفين (ليس تأتي

الخصوص في العلية بل هو محتمل لكون المعتبر العموم في المانع من جواز حذف الخصوص بالاجتهاد الا أن يمنع صراحة نحو قوله اعتقه كذا في اعتبار خصوص كذا في العلية بل صراحته انما هي في علية كذا في الجملة (قوله أو تكون أوصاف الخ) أقول هل يشمل ما لو كانت تلك الاوصاف ثابتة بنص ظاهر حتى يجوز حذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد وقد يوجه الجواز بان دلالة النص على بعض تلك الاوصاف دلالة ظاهرة بمنزلة دلالته على خصوص الوصف الواحد كذلك فكما جاز الحذف ثم فليجز هنا وقد يفرق بين التابع والمستقل ولعل عدم الفرق أظهر (قوله وحاصله) أي حاصل تعريف تنقيح المناط المذكور وان تنقيح المناط هو الاجتهاد لا الدلالة قاله شيخنا الشهاب (قوله لما اشتركا فيه) قال شيخنا الشهاب اللام للتعليل لا بمعنى في (قوله كالحاق الامة بالعبد) قال شيخ الاسلام مثال للظني لانه قد يتخيل فيه احتمال اعتبار الشارع في عتق العبد استقلاله في جهاد وجمعة وغيرهما مما لا دخل للانثى فيه ومثال القطعي قياس صب البول في الماء الراكد على البول فيه في الكراهة اهـ (فان قلت) ادخال القطع في الغاء الفارق ينافي قول المصنف الآتي اذا تحصل الظن في الجملة ولا تعين جهة المصلحة ان دل على أن الغاء الفارق ظني لا قطعي (قلت) يمكن أن يجاب بان الحكم بالظنية باعتبار الغالب أو في الجملة وأولى منه أن يجاب بأنه لا يلزم من القطع بالغاء الفارق القطع بعلية الباقي بعد الفارق الملغى لجواز أن تكون العلة أمرا آخر وراءهما والحاصل أن هنا أمرين كون الفارق غير معتبر في العلية وكون الباقي بعد ذلك الفارق هو العلة ولا يلزم من ثبوت الاول ثبوت الثاني فلا يلزم من القطع بالاول القطع بالثاني فليتأمل (قوله على القول به) قال شيخنا الشهاب لم يقل مثل ذلك في الدوران كان ذلك لذهاب الاكثر الى العمل به كما مر انتهى (قوله في الجملة) وقول الشارح لا مطلقا (أقول) لم يبينوا معناهما (فان قيل) قوله من غير تعيين جهة المصلحة يبين معناهما فقوله في الجملة معناه انها تحصل ظن العلية من غير تعيين جهة المصلحة وقوله لا مطلقا معناه انها لا تحصل ظن العلية مع تعين جهة المصلحة بل تحصل ظن العلية ولا تحصل تعيين جهة المصلحة (قلت) فيلزم الاستدراك في كلام المصنف لان قوله في الجملة وما بعده المراد منهما واحد على هذا التقدير ويلزم الغاء قول الشارح لا مطلقا لانه بمعنى ما قبله وما بعده على هذا التقدير أيضا بل لا يبعد أن يكون قوله في الجملة اشارة الى جزئية حصول الظن والمعنى انها قد تحصل الظن أي انها تحصل الظن في بعض الاحوال فقول الشارح لا مطلقا أي لا تحصل الظن في كل حال اشارة الى تفسيره وقول المصنف ولا تعين الخ زيادة معنى آخر فليتأمل (قوله الا بقياسه) أي بالقياس المستند اليه وقوله فكما في المعجزة هو تنظير للمدعى لا مثال وقوله فان العجز هذا الخ أي فلا يلزم من اعتبار ما عجز عنه الخلق اعتبار ما عجز عنه الخصم (قوله من حيث العلة أو غيرها) قال شيخ الاسلام الاوضح علة كان الدليل أو غيرها اهـ (وأقول) وجه ما قاله الشارح أن العلة ليست بمجردها دليلا فانها في نفسها بدون قياس لا تثبت الحكم ولذا لم تعد من الادلة وانما الدليل هو القياس المبني على العلة فالقدح في العلة قدح في الدليل من حيث العلة وأما ما يقع للفقهاء من الاقتصار على تعليل الحكم فليس المراد منه أن العلة بنفسها تثبت الحكم وانما المراد الاشارة الى القياس بذكر الجامع ولهذا يقع

القياس بعلية وصف ولا العجز عن افساده دليل عليته على الاصح فيهما) وقيل نعم فيهما اما الاول فلان القياس مأمور به بقوله تعالى فاعتبروا وعلى تقدير علية الوصف يخرج بقياسه عن عهدة الامر فيكون الوصف علة واجيب بانه انما تتعين عليته أن لو لم يخرج عن عهدة الامر الا بقياسه وليس كذلك وأما فى الثانى فكما فى المعجزة فانها انما دلت على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم للعجز عن معارضتها واجيب بالفرق فان العجز هنالك من الخلق وهنا من الخصم

* (القوادح) *

أى هذا مبحثها وهى ما يقدح فى الدليل من حيث العلة أو غيرها منها (تخلف الحكم عن العلة) بان وجدت فى صورة مثلا بدون الحكم (وفاقا للشافعى) رضى الله عنه فى أنه قادح فى العلة (وسماه النقض وقالت الحنفية لا يقدح) فيها (وسموه تخصيص العلة (وقيل لا) يقدح (فى) العلة (المستنبطة) لان دليلها اقتران الحكم بها ولا وجود له فى صورة التخلف فلا يدل على العلية فيها بخلاف المنصوصة فان دليلها النص الشامل لصورة التخلف وانتفاء الحكم فيها يبطله بان يوقفه عن العمل به والحنفية تقول يخصصه ويجاب عن دليل المستنبطة بان اقتران الحكم بالوصف يدل على عليته فى جميع صوره كدليل المنصوصة (وقيل عكسه) أى لا يقدح فى المنصوصة ويقدح فى المستنبطة لان الشارع له أن يطلق العام ويريد بعضه مؤخرا بيانه الى وقت الحاجة بخلاف غيره اذا عال بشئ ونقض عليه ليس له أن يقول اردت غير ذلك لسده باب ابطال العلة

بهم انهم يقولون لكذا أصله كذا اشارة الى القياس فليتأمل (قوله منها تخلف الحكم عن العلة) أى منصوصة كانت أو مستنبطة لوجود مانع أو انتفاء شرط أم لا بدليل مقابلته بالتفاصيل الآتية وفيه أمور الاول قال شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب وهو مشكل فى المنصوصة اذ القدح فيها بذلك رد للنص الا ان يقال التخلف فى صورة ناسخ للعلية وفيه اشكال من وجه آخر وهو ان القدح أعم من أن يرد على جميع الاقوال التى فى العلة وفى ذلك تخطئة الاجماع على أن ذلك أحدهما الا على القول بجواز احداث قول ثالث اذا أجمع على قولين مثلا اه (وأقول) أما الاشكال الاول فجوابه انا لا نسلم ان القدح فيها بذلك رد للنص لما قاله الاسنوى فى شرح المنهاج نقلا عن الغزالى مما نصه وتوجيه كون النقض قادحا فى العلة المنصوصة ما قاله الغزالى وهو انا نتبين بعد وروده أن ما ذكر لم يكن تمام العلة بل جزأ منها كقولنا خارج فينقض الطهر أخذا من قوله عليه الصلاة والسلام الوضوء مما خرج ثم انه لم يتوضأ من الحجامة فيعلم ان العلة هو الخروج من المخرج المعتاد لا مطلق الخروج اه (ولا يخفى) ان هذا التوجيه يمكن جريانه فى المنصوصة وان كان نصها قطعى المتن والدلالة فان النص المذكور وان أفاد القطع بان العلة كذا لكنه لا يستلزم القطع بان كذا بمجرده أو مطلقا هو العلة لاحتمال أن يعتبر معه شئ آخر كانتفاء مانع فان فرض أن النص أفاد القطع بان العلة مجرد كذا وأنه لا يعتبر معه شئ آخر كأن قال العلية كذا بمجرده ولا مانع له ولا شرط لم يتصور تخلف حينئذ حتى يتصور اختلاف فى القدح به كما هو ظاهر ثم رأيت فى شرح المنهاج للمصنف ما يفيد ذلك وأما الاشكال الثانى فجوابه انا لا نسلم أن فى ذلك تخطئة الاجماع لانه بالتخلف فى بعض الصور يتبين أنه اعتبر على كل قول مع ما ذكر فيه أمر آخر شرطا أو شطرا الا ان أهل الاجماع اذا كانوا قد اتفقوا على أن العلة أحدهما وسلموا تخلف الحكم فى المادة المخصوصة كما هو حاصل الامر فقد يلزمهم أن يعتبروا مع كون العلة أحدهما شيأ آخر لا تصدق العلة معه على المادة المخصوصة كما هو فى أعلى درجات الوضوح فتكون العلة على كل قول هى ذلك المجموع أو ذلك الوصف بشرط ذلك الامر الآخر ويكون المراد بما ذكر على كل قول انه يعتبر لا انه بمجرده هو المعتبر فيكون الموجود من الاجماع هو الاجماع على أن العلة لا تخرج عن تلك الامور المذكورة فى تلك الاقوال بالكلية بان لا يكون شئ منها معتبرا فى العلة ويكون معنى القدح بالتخلف هو أن الوصف المذكور فى كل قول ليس هو تمام العلة وحينئذ لا تلزم تخطئة الاجماع وهذا الجواب على طريق الجواب عن الاشكال الاول المأخوذ مما نقله الاسنوى عن الغزالى كما تقرر واندفاع هذين الاشكالين بهذا النحو من الجواب فى غاية الحسن والظهور عند المتأمل العارف بالقوانين وبما تقرر عن الاسنوى عن الغزالى يعلم ان الائمة ما أهملوا ملاحظة الاشكال بل لاحظوه وذكروا ما يندفع به وان الشيخين قصرا بعدم مراجعة كلام الائمة والتأمل فيه ليقفا من كلامهم على ما يدفع عنهما الاشكال ويعلمان به انهم ما غفلوا عن ذلك ولا أهملوه لا يقال الجواب عن الثانى بما ذكر يخالف قول الشارح الآتى عن الامام ونقل الاجماع على أن حرمة الزنا لا تعلل الا بأحد هذه الامور الاربعة فانه يدل على أن المراد العلة التامة على كل قول لانا نقول حيث ثبت تخلف الحكم عما أجمعوا على أنه العلة فى المادة المخصوصة

(وقيل يقدح) فيهما (الا ان يكون) التخلف (لمانع أو فقد شرط) للحكم فلا يقدح (وعليه أكثر فقهائنا وقيل يقدح الا أن يرد على جميع المذاهب كالعرايا)

المخصوصة لزم أحد أمرين اما منع ما نقله من الاجماع واما تأويله بان المراد الاجماع على اعتبار ما أجمعوا عليه لا أنه تمام المعتبر وذلك لا ينافي اعتبار شئ آخر معه بحيث لا تصدق العلة معه على المادة المخصوصة اذ لا يليق تسليم أهل الاجماع ان ما أجمعوا عليه تمام المعتبر في العلة مع تسليمهم تخلف الحكم عما أجمعوا عليه في تلك المادة كما لا يخفى فليتأمل * والثاني ان القول بالقدح عند انتفاء شرط أو وجود مانع ان أريد به القول ببطلان علية مجرد الوصف لان العلة بالحقيقة مجموع الوصف مع وجود الشروط وانتفاء الموانع فينبغي ان لا يتحقق خلاف بين هذا القول والقول الآتي عن أكثر فقهائنا لان الحاصل عليهما حينئذ ان العلة هي الوصف بشرط وجود الشروط وانتفاء الموانع أو هي مجموع ذلك فعند انتفاء بعض الشروط أو وجود بعض الموانع يصح الحكم ببطلان علية الوصف لاعتبار ما ذكر معه فيها شرطا أو شطرا فلا تأثير له بدون ما ذكر ويصح الحكم بعدم بطلان العلية بمعنى ان الوصف صالح للتأثير في الجملة فالقول ببطلان العلية بالمعنى المذكور لا ينافي القول بعدم بطلانها بهذا المعنى وان أريد به القول ببطلان علية المجموع فلا وجه له بل لا يخفى بطلانه لان الفرض انه لو وجد ذلك المجموع في تلك المادة وجد الحكم معه * والثالث ان المصنف في شرح المنهاج بعد ما نقل عن حجة الاسلام الغزالي كلاما طويلا من جملته ما تقدم في الجواب الاول نقله عن شرح المنهاج للاسنوي نقلا عن الغزالي ذكر أن مختار البيضاوي أن التخلف ان كان لمانع أو فقد شرط لا يقدح والا قدح سواء كانت العلة منصوصة أو مستنبطة ثم استشكل تصور نفس التخلف في المنصوصة لا لوجود مانع ولا لفوات شرط ثم أجاب عنه حيث قال فان قلت كيف يتصور تخلف الحكم لا لوجود مانع ولا لفوات شرط في محل فيه وصف نص الشارع قطعا أو ظاهرا على عليته أو استنبط ذلك استنباطا صحيحا قلت هذا لعمر الله بعيد الوجود والمجوز لذلك انما مستنده جواز تخصيص العلة منصوصة كانت أو مستنبطة والتخصيص لا يكون بغير مخصص وذلك المخصص ان كان حيث يوجد مانع أو يفوت شرط لم يكن صورة المسئلة وان كان بدونها أمكن وهو محتمل على بعد بان يحصل نص على عدم الحكم في محل الوصف فيه موجود وليس فيه معنى يدعى أنه مانع أو عدمه شرط وهيهات أن يوجد ذلك اه وهذا الاشكال وارد على ما ذهب اليه هنا من أن التخلف قادح مطلقا فانه شامل للقدح بالتخلف في المنصوصة لا لوجود مانع ولا لفوات شرط بدليل تضعيفه التفاصيل المذكورة بعد (وأقول) الظاهر أنه لا يتصور التخلف في المنصوصة ولا يكون لوجود مانع ولا لفوات شرط ولا يقتصر على مجرد الاستبعاد اللهم الا أن يقال في صحة الاطلاق الذي ذهب اليه فرض التخلف فيما ذكر وان كان محالا أو يكون هذا مستثنى من كلامه فليتأمل (قوله الا أن يرد على جميع المذاهب كالعرايا) قال شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب فيه اشكال لان العرايا رخصة بالاجماع والرخصة ما شرع لعذر مع قيام المانع لولا العذر والمانع ليس هو الا العلة فهو اجماع على أن قيام العلة بدون الحكم في محل العذر لا يمنع عليتها في غيره اه أي فكيف يصح القول بالقدح بالتخلف في ذلك كما اقتضته حكاية هذا الخلاف مع مخالفته الاجماع (وأقول) يمكن أن يجاب بان القائل بالقدح لا يسلم ان الاجماع على أن ما ذكر علة بمعنى أنه تمام العلة بل بمعنى انه معتبر

فى العلة فلا ينافى انه يعتبر معه شئ آخر شرطا أو شطرا لم يوجد فى هذه فاذا تخلف الحكم فيها والا لم يتصور تخلفه فيها بل كون الامر كذلك مما لا بد منه عند كل احد اذ لا يتصور شمول العلة حقيقة ما ليس محلا للحكم (فان قلت) ينافى هذا انه لا بد فى الرخصة من قيام السبب للحكم الاصلى واذا لم يكن ما يذكر تمام العلة لم يتحقق قيام السبب للحكم الاصلى (قلت) لا نسلم المنافاة لجواز أن يكون السبب المحكوم بقيامه هو السبب فى الجملة لا التام بل كون الامر كذلك مما لا بد منه عند التأمل الصائب والتفكر الثاقب فانا على قطع من أنه لو كان الطعم مثلا هو علة الربا فى بيع الرطب بتمر مطلقا أى على الوجه الشامل لصورة العرايا بأن أريد أن العلة فى الربا فى بيع الرطب بتمر كونه مطعوما وأن بيع الرطب على رؤس النخل بتمر فى الارض أو نقول وان وجد العذر المجوز للبيع لم يمكن اخراج العرايا عن الربا فعلمنا أن العلة هو الطعم على الوجه الذى لا يشمل صورة العرايا بان تكون العلة فى الربا فى بيع الرطب بتمر هو كونه مطعوما ما لم يكن الرطب على رؤس النخل ولا التمر فى الارض فيما دون خمسة أوسق أو نقول هو كونه مطعوما ما لم يصاحبه عذر فتأمله (قوله وهو بيع الرطب أو العنب) قال شيخنا العلامة ينبغى أن يزاد منه الموهوب للواهب كذا فى النسخة الواقعة لى التى وقفت عليها فليتامل المراد منه فانه ان أراد ان من جملة العرايا المرخص فيها الهبة بان يهب رطبا أو عنبا فيهب الموهوب له للواهب تمرا أو زبيبا فادخال ذلك فى العرايا لا يوافق مذهب الشارح اذ لا معاوضة هنا فان وقع ذلك على وجه المعاوضة شمله ما ذكره الشارح وكذا لو أراد ما لو وهب غير ربوى فوهب الموهوب له للواهب رطبا أو عنبا فلهذا لم يذكر الشارح ذلك (قوله على خلاف الاصل) لم يقل خلاف الاصل كانه والله أعلم لما يلزم حينئذ من أن الاباحة الاصل وليس كذلك اذ هى التخيير وهو غير البراءة الاصلية كذا قاله شيخنا الشهاب فليتامل فيه (قوله بخلاف القاطع) أى وبخلاف الظاهر الخاص بمحل النقض أو بغيره سواء عم القاطع المحال أو اختص بمحل النقض أو بغيره فيقدح النقض حينئذ هذا حاصل هذا القول وقد بين الكمال وشيخ الاسلام فساده وعبارة شيخ الاسلام وأنت خبير بان هذا وهم لان العلة اذا ثبتت بشئ من ذلك فلا نقض لاستحالة التخلف فى القاطع العام أى لانه مع قطعية دلالته على علية الوصف فى محل النقض لا يتصور تخلف الحكم عنه ومع عدم قطعية دلالته على ذلك غير قطعى بالنسبة اليه وفى الخاص ولو ظاهرا بمحل النقض أى لانه مع دلالة الخاص على علية الوصف فى محل النقض لا يتصور تخلف الحكم عنه وعدم التعارض فى الخاص بغيره أى لان الدليل انما دل على علية الوصف فى غير محل النقض فتخلف الحكم فى محل النقض الذى لم يدل الدليل على العلية فيه لا يعارضه وحينئذ فلا قدح فى المنصوصة مطلقا الخ اه وقد يقال لا نسلم استحالة التخلف فى القاطع العام والظاهر الخاص لانه اذا ثبت بعام قطعى أو ظاهر خاص علية الطعم فى الربا فى البر مثلا من أنواع المطعومات أمكن أن يتخلف الحكم فى بعض أنواع البر كالردىء فيعلم ان العلة الطعم مع الجودة الا أن يجاب بان هذا القطعى المذكور أو الخاص الظاهر بالنسبة لانواع البر ظاهر لا قطعى فى الاول وعام لا خاص فى الثانى فقد رجع الى العام الظاهر وانما الكلام فى العام القطعى بالنسبة الى كل فرد فرد تناوله بخصوصه بان يدل عليه بخصوصه دلالة قطعية وفى الظاهر الخاص بالنسبة للفرد الذى تناوله بخصوصه وقد

يقال

وهو بيع الرطب أو العنب قبل القطع بتمر او زبيب فان جوازه وارد على كل قول فى علة حرمة الربا من الطعم والقوت والكيل والمال فلا يقدح (وعليه الامام) الرازى ونقل الاجماع على أن حرمة الربا لا تعلل الا بأحد هذه الامور الاربعة (وقيل يقدح فى) العلة (الحاظرة) دون المبيحة لان الحظر على خلاف الاصل فيقدح فيه الاباحة بخلاف العكس (وقيل) يقدح (فى المنصوصة الا) اذا ثبتت (بظاهر عام) لقبوله للتخصيص بخلاف القاطع

(و) يقدح (في المستنبطة) أيضا (الا) أن يكون التخلف (لمانع أو فقد شرط) للحكم فلا يقدح فيها (وقال الآمدي ان كان التخلف لمانع أو فقد شرط أو في معرض الاستثناء) منصوصة كانت أو مستنبطة (أو كانت منصوصة بما لا يقبل التاويل لم يقدح) والاقدح الا في المنصوصة بما يقبل التاويل فيؤول للجمع بين الدليلين وقول المصنف عنه في المنصوصة بما لا يقبل التأويل لم يقدح هو لازم قوله فيها ان كان التخلف لدليل ظني فالظني لا يعارض القطعي أو قطعي فتعارض قطعيين محال

يقال التخلف مع ذلك ممكن أيضا لجواز أن تكون العلة التي دل عليها ذلك القطعي أو الخاص في ذلك الفرد المخصوص ناقصة يعتبر معها أمر آخر في ثبوت ذلك الحكم فيتصور تخلف الحكم فيه عند عدم وجود ذلك الامر الآخر الا أن يجاب بان المراد القطعية أو الخصوص بالنسبة لتمام العلة أيضا وفيه نظر اذ لا يكاد يوجد من نصوص الشرع ما هو كذلك فتأمل واياك أن تظن ان هذا الاعتراض على الشارح أو المصنف فانه غلط ظاهر فان هذا الذي قرراه هو حاصل هذا القول فلم يزد واحد منهما على حكايته كما أراده قائله من غير أن ينتصب لاختياره والاحتجاج له وانما هو على القائل نفسه نعم قد يقال هلا كمل الشارح حكاية هذا القول بقوله وبخلاف الظاهر الخاص وهلا بين فساده بما ذكر وقد يجاب عن الاول باحتمال انه لم ير التصريح بتلك التكملة في كلام ذلك القائل فسكت عنها احترازا عن التصرف عليه فيما قد لا يقول به وعن الثاني باحتمال أنه ترك ذلك اعتمادا على ظهوره بالتامل (قوله فلا يقدح) علله في المنهاج بقوله لان الاجماع أدل من النقض أي ان النقض وان دل على أن الوصف المنقوض ليس بعلة لكن الاجماع منعقد على كونه علة ودلالة الاجماع على العلية أقوى من دلالة الاجماع على عدم العلية لكون الاجماع قطعيا فلذلك لم يقدح اه ولمانع أن يمنع قطعية الاجماع بالعلية على وجه يصدق على محل الاستثناء فليتأمل (قوله هو لازم قوله فيها) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قد يقال فرق بين العبارتين اذ عبارة الآمدي لازمها أن تخلف الحكم عن المنصوصة بما ذكر لا يمكن اذ التخلف لو فرض فاما بظني ولا يمكن لعدم معارضته للقطعي واما بقطعي ولا يمكن وجوده لاستلزامه تعارض قطعيين وعبارة المصنف تقتضي ان التخلف المذكور يوجد ولا يقدح ثم اعلم أن في كلام الآمدي المنقول اشكالا الخ اه (وأقول) أما اعتراضهما على الشارح بان بين العبارتين فرقا فعجيب بل لا ينبغي أن يكون الا سهوا وذلك لان الشارح لم يدع اتحاد العبارتين حتى يعترض عليه بان بينهما فرقا وانما ادعى ان نفي القدح الذي هو معنى عبارة المصنف لازم لما قاله الآمدي ولا شبهة لعاقل في صحة ذلك لان امتناع التعارض الذي أثبته الآمدي يستلزم عدم القدح اذ هو فرع التعارض وقد ثبت امتناعه لا يقال بقي ان عبارة المصنف تقتضي اثبات التخلف وهو غير صحيح لعدم تصوره كما تقرر لانا نقول أما أولا فعبارة المصنف شرطية مقدمها كان التخلف الخ وتاليها لم يقدح أي التخلف فان أردت أن التالي يقتضي ذلك فهو فاسد لانه سلب بسيط وقد اشتهر أن السلب البسيط لا يقتضي وجود الموضوع فقول المصنف لم يقدح أي التخلف أي لعدم تصوره وقدحه فرع تصوره وان أردت ان المقدم يقتضي ذلك فهو أيضا فاسد لان الشرطية لا تقتضي وجود مقدمها وأما ثانيا فيجوز أن يكون قول المصنف لم يقدح بالنسبة للرابعة من قبيل الكناية فالمراد لازمه وهو بقاء العلية وعدم زوالها أو من قبيل المجاز والحامل له على ذلك جمع الرابعة مع ما قبلها في جواب واحد اختصارا فليتأمل والحاصل أنهما ان أرادا الاعتراض على دعوى اتحاد العبارتين فالشارح لم يدع ذلك حتى يرد عليه بما أبدياه من الفرق بينهما أو على دعوى لزوم انتفاء القدح لما قاله الآمدي فقد تبين فساده وان ثبوت هذا اللزوم كنار على علم أو بان ما قاله المصنف ليس ما قاله الآمدي بل لازمه فالشارح معترف بذلك ولا محذور فيه لا سيما وسياق الآمدي وكونه

في بيان القدح يشعر بان المقصود ذلك اللازم وأما ما أبدياه في كلام الآمدي من الاشكال فيمكن
دفعه بحمل كلام الآمدي على قطعي تمتنع معارضته وهذا في غاية الظهور ولان غاية الامر أن كلام
الآمدي من قبيل العام أو المطلق والعام يقبل التخصيص والمطلق يقبل التقييد وقرينة
ذلك هو السياق وظهور المعنى فليتأمل (قوله قال المصنف الا أن يكون أحدهما ناسخا)
حكى الكمال عبارة الاحكام وفيها الا أن يكون أحدهما ناسخا للآخر ثم قال فعزو الشارح هذا
الاستثناء للمصنف المقتضي لكونه استدراكا على الآمدي وهم اه (وأقول) الذي أقطع
به أحد امرين اما اختلاف نسخ الاحكام وثبوت هذا الاستثناء في بعضها دون بعض واما
كونه حاشية ألحقت ببعض النسخ ولهذا رأيته ساقطا من بعض النسخ وحينئذ فيحتمل أن
النسخة الواقعة من الاحكام للشارح خالية عن هذا الاستثناء الذي صرح به المصنف في شرح
المنهاج فعزاه الشارح اليه ويحتمل انه لما رأى اختلاف نسخ الاحكام واحتمل عنده عدم صحة
هذا الاستثناء عن الآمدي احتاط فعزاه الى المصنف الذي صح عنه هذا الاستثناء فالجزم بالوهم
عليه في ذلك العزو هو الوهم بلا شبهة (قوله والخلاف معنوي لا لفظي خلافا لابن الحاجب) قال
شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قال العضد في تقرير كلام ابن الحاجب قال أبو الحسين
النقض انما يصح مع وجود مانع أو عدم شرط فيكون نقيضه وهو عدم المانع ووجود الشرط
جزأ من العلة لان المستلزم هو العلة مع ذلك فلا يكون الاولى تمام العلة فتنقدح عليتها ثم قال
والجواب لا يلزم من كونه لا بد منه أن يكون جزأ من العلة اذ المراد بالعلة الباعث وليس
ذلك بباعث وعلى هذا فيرجع النزاع لفظيا مبنيا على تفسير العلة فان فسرت بالباعث على
الحكم جاز وان فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم لم يجز اه ولا يخفى على متأمل ان
قوله وعلى هذا أي الجواب فيرجع النزاع اي النزاع مع أبي الحسين في منع النقض وعدمه
المبنيين على لزوم كون الشرط وعدم المانع جزأ من العلة وهو خلاف ما فرض أولا واقتفائه
وان كون الخلاف المذكور لفظيا مترتب على الجواب المذكور لا مطلقا فتأمل اه
(وأقول) ما ذكراه بعد تسليمه لا يمنع أن ابن الحاجب جوز كون الخلاف لفظيا في الجملة لان
بناءه على الجواب المذكور كون الخلاف لفظيا اعتراف منه بتجويز كونه لفظيا على هذا
التقدير مع امتناع كونه لفظيا على هذا التقدير أيضا عند المصنف بل امتناع هذا التقدير
نفسه عنده فان قضية كلام الأئمة جريان الخلاف على كل قول في معنى العلة فحاصل كلامه
ان الخلاف جار على كل قول في معنى العلة وأنه معنوي مطلقا لوجود فوائد تترتب عليه على
الاطلاق لا تختص بحال دون حال ولا يجوز كونه لفظيا في حال ولا على تقدير من الاحوال
والتقادير مع حصول تلك الفوائد على الاطلاق وعلى كل حال وتقدير خلافا لابن الحاجب
فانه جوز كونه لفظيا حيث اعترف بذلك على بعض الاجوبة فتأمله فانه صحيح لطيف لا يمترى
في صحته ولطفه طالب الحق والله الموفق (قوله انما يأتي في تخلف العلة عن الحكم) فيه
كلامان * أحدهما للكوراني قال ما نصه أما كون التعليل بعلتين من فروع المسئلة فلان
التخلف نقض مطلقا عند المصنف سواء كان لمانع أو لا فاذا حصل الحكم بعلة يمتنع حصوله بعلة
أخرى فيكون نقضا لتخلف الحكم عن العلة هذا كلام المصنف في شرح مختصر ابن

قال المصنف الا أن يكون أحدهما ناسخا (والخلاف في القدح (معنوي لا لفظي خلافا لابن الحاجب) في قوله انه لفظي مبني على تفسير العلة ان فسرت بما يستلزم وجوده وجود الحكم وهو معنى المؤثر فالتخلف قادح أو بالباعث وكذا بالمعرف فلا (ومن فروعه) أي فروع أن الخلاف معنوي (التعليل بعلتين) فيمتنع ان قدح التخلف والا فلا وهذا التفريع نشأ عن سهو فانه انما يأتي في تخلف العلة عن الحكم والكلام في عكس ذلك

الحاجب وبعضهم لما لم يفهم كلام المصنف هنا ولا وقف على ما في شرح المختصر قال تفريع هذه
المسئلة سهو لان الكلام في تخلف الحكم عن علته وهذا من تخلف العلة عن الحكم ومع قطع
النظر عن كلام المصنف ما قاله هذا القائل غير معقول لان تخلف الشيء عن آخر يستلزم سبقه
ولا يتصور تقدم الحكم على العلة حتى تتخلف عنه انتهى والثاني لشيخنا العلامة ووافقه شيخنا
الشهاب قال ما نصه فيه بحث اذ يتأتى في عكسه اذ تعليل الحكم بعلتين مؤد الى تخلفه أي عدم
وجوده عند أحدهما عند اجتماعهما سواء قلنا العلل مؤثرة في الحكم لئلا يجتمع مؤثران
على مؤثر واحد أو معرفة له لان معرفته الحاصلة بواحدة ان حصلت نفسها بأخرى لزم اجتماع
المؤثرين على أثر واحد أو مثلها به لزم تحصيل الحاصل واذا ثبت التخلف عن أحدهما أي عدم
استناده اليها فان كان قادحا منع التعدد المؤدي اليه والا فلا انتهى (وأقول) أما كلام الكوراني
فيقال عليه أما قوله فاذا حصل الحكم بعلة يمتنع حصوله بعلة أخرى الخ فان أراد به توجيه صحة
التفريع بما وجه به الشيخان المذكوران بقولهما السابق اذ تعليل الحكم بعلتين مؤد الى
تخلفه الى آخره فسنبين اندفاعه وان أراد مجرد الاستناد الى تصريح شرح المختصر فهو لا يسمن
ولا يغني من جوع لظهور ان شرح المختصر لا يزيد على المتن بل المتن اتقن منه كما هو معلوم
واعتراض الشارح غير خاص بالمتن بل هو وارد على نفس هذا التفريع سواء كان مذكورا في
المتن أو في شرح المختصر أو في غيرهما كما لا يخفى حتى على الصبيان وانما آثر المتن بالذكر لانه
مشروحه ومحل كلامه على ان عبارة اعتراضه شاملة لغير المتن أيضا كما هو غني عن البيان فرد
الاعتراض على التفريع بانه في شرح المختصر من قبيل الهذيان * وأما قوله وبعضهم لما لم يفهم
كلام المصنف هنا فهو تشبع باطل وزور ليس تحته طائل فان ذلك البعض وهو سيد الشراح
المحقق المحلي اعرف والله من الكوراني بمعاني هذا الكتاب ومقاصده بل ما أحد من جميع من
نظر فيه من الشراح وغيرهم له اليه نسبة في معرفته وتحقيق معاهده وما أقبح هذا التشبيع برمي
هذا الشارح الامام والمحقق الهمام بما ذكر بلا برهان بل بمجرد التهور والبهتان * وأما قوله
ولا وقف على شرح المختصر فهو فرية بلا مرية فأي أحد أخبر من هذا الشارح بشيء من كتب
المصنف بل أي أحد له نسبة اليه في معرفة شيء منها وما هذه التلفيقات الا من قبيل التمويه وايهام
الجهلة مزاحمته لاهل البيت في معرفة ما فيه * وأما قوله ومع قطع النظر عن كلام المصنف فهو عار
ينادي عليه بأقبح العار وأقطع البوار عند أولي الابصار فاما قوله فيه لان تخلف الشيء عن آخر
الى آخره فهو أدل دليل على تهوره وفساد تصوره أما أولا فان أراد ان التخلف يستلزم السبق
بمعنى ان يوجد الحكم أولا ثم العلة ثانيا فاي محذور في ذلك بناء على الصحيح ان العلة بمعنى المعرف
اذ لا محذور في ان يتأخر وجود الدليل عن المدلول كما في العالم فانه دليل على الصانع تعالى مع
تأخره عنه وقد اعترف هو نفسه بذلك فيما سبق ورد به على غيره فما أسرع نسيانه لما ذكره وان
أراد انه يستلزم السبق بمعنى أن يوجد الحكم ولا توجد العلة فاي محذور في ذلك بناء على ما ذكر
وأي محذور في أن لا ينصب الشارع علامة على الحكم وغاية الامر ان تتوقف معرفته على نص
الشارع ومثل ذلك مما لا يمنع منه نقل ولا عقل وأما ثانيا فالحاصل اعتراضه هذا ان الشارح جوز
تخلف العلة عن الحكم وهو غير ممكن وهذا الاعتراض مع فساده كما تبين لك مما لا معنى لتخصيص

الشارح به فان جواز ذلك منصوص فى المتن كغيره بقوله الآتى فى العكس وتخلفه أى العكس بان يوجد الحكم بدون العلة قادح عند مانع علتين فأفاد جوازه والاختلاف فى كونه قادحا وكانه لم يستحضر ذلك لانه دخيل فى هذا الكتاب ضعيف المعرفة به لا يعرف منه ان عرف الا ما بين يديه منه فالحاصل ان حديث تخلف العلة عن الحكم منصوص عليه فى كلامهم لا اختصاص للشارح به وليس حاصل كلام الشارح هنا الا ان هذا التفريع انما يتأتى على ذلك التخلف الذى اعترفوا به وسيأتى فى المتن فاى اعتراض بعد هذا يلحق الشارح ولعمر الله انه لا منشأ لهذا الاعتراض الا عدم التأمل وفساد التصور ومع عدم معرفة كلامهم الآتى فى المتن بعد أقل من ورقة ولا حول ولا قوة الا بالله * وأما كلام الشيخين المذكورين فجوابه منع ان تعليل الحكم بعلتين مؤد الى تخلف قولهما بناء على قولنا ان العلل مؤثرة لئلا يجتمع مؤثران على مؤثر واحد قلنا لا نسلم لزوم ذلك لجواز ان يستند الحكم الى كل منهما على البدل أو الى مجموعهما فيكون كل منهما عند الاجتماع غير مستقل بالتعليل وحينئذ فلا يلزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد وهو ظاهر ولا تخلف الحكم بمعنى عدم وجوده عن أحدهما لانه وجد عن كل منهما على البدل أو عن مجموعهما وليس المراد بالتخلف فى هذا المقام الا انتفاء الاستناد مطلقا ولئن سلمنا استناده الى احداهما بعينها فلا نسلم تحقق التخلف المراد هنا عن الاخرى بل يكفى وجوده عند وجودها مع صلاحية استناده اليها وان لم يتحقق استناده بالفعل اليها لاستناده الى الاولى والحاصل ان المراد بالتخلف فى هذا المقام انتفاء وجوده عند وجودها مطلقا لا انتفاء استناده اليها وان تحقق وجوده عند وجودها لا يقال فالتخلف حينئذ لمانع وهو استناده الى الاولى والصحيح عند المصنف قدح التخلف وان كان لمانع لانا نقول التخلف لمانع معناه ان ينتفى ثبوت الحكم للمانع من ثبوته وما هنا ليس كذلك لتحقق ثبوت الحكم قطعا على ان المراد بالمانع فيما ذكر المانع من ثبوت الحكم كما أشار اليه الشارح المحقق ووجود العلة الاولى ليس بمانع منه قطعا بل من استناده للاخرى على هذا التقدير وفرق كبير بينهما فتامله وقولهما بناء على انها معرفة له لان معرفتها الحاصلة بواحدة الى آخره قلنا نختار الشق الثانى قولهما لزم تحصيل الحاصل قلنا ممنوع لجواز أن يتغاير المثلان كيفية بنحو الشدة والضعف فلا يلزم ما ذكر (قوله والانقطاع) أقول صورة المسئلة اذا لم يجب عن التخلف فان قلنا بالقدح انقطع لبطلان دليله والا فلا لبقاء دليله أما اذا أجاب فلا انقطاع والا فلا وجه لقوله وجوابه الى آخره حيث حصل الانقطاع فتامله (قوله وانخرام المناسبة بمفسدة فيحصل ان قدح التخلف والا فلا ولكن ينتفى الحكم لوجود المانع) أقول صورة المسئلة كما لا يخفى أن يوجد الوصف المناسب فى صورة من الصور ويكون بحيث لو ترتب عليه الحكم وجدت مفسدة فينتفى الحكم حينئذ ولا بد ويتحقق تخلف الحكم عن ذلك الوصف ثم ان قلنا بقدح التخلف بطلت المناسبة اذ بطلان علية الوصف بسبب التخلف حذرا من تلك المفسدة وهو معنى قدح التخلف يقتضى الغاء مناسبته وعدم اقتضاء الوصف بواسطتها ذلك الحكم كما لا يخفى مع صدق التامل وان قلنا بعدم قدحه لم تبطل لان غاية ما يقتضى تلك المفسدة تخلف الحكم وهو لا ينافى العلية فلا ينافى المناسبة ولكن ينتفى الحكم لوجود المانع منه وهو لزوم المفسدة لو ثبت أى كونه بحيث لو ترتب على الوصف حصلت تلك المفسدة فعلم ان الحكم لا يجامع المفسدة بان يترتب على الوصف وان

(والانقطاع) للمستدل فيحصل ان قدح التخلف والا فلا ويسمع قوله أردت العلية فى غير ما حصل فيه التخلف (وانخرام المناسبة بمفسدة) فيحصل ان قدح التخلف والا فلا ولكن ينتفى الحكم لوجود المانع (وغيرها) بالرفع أى غير المذكورات كتخصيص العلة فيمتنع ان قدح التخلف والا فلا (وجوابه) أى التخلف على القول بانه قادح (منع وجود العلة) فيما اعترض به (أو) منع (انتفاء الحكم) فى ذلك (ان لم يكن انتفاؤه مذهب المستدل) والا فلا يتأتى الجواب بمنعه

لزم من ترتبه عليه مفسدة وانه ليس له حالتا ترتب على الوصف وان لزمت المفسدة وانتفاء عنه حذرا من لزومها بل لابد من انتفائه أبدا لكن هل انتفاؤه لانتفاء مناسبة الوصف أو لوجود مانع وهو لزوم المفسدة مع بقاء المناسبة ان قلنا ان التخلف قادح فهو للاول وان قلنا انه غير قادح فهو للثاني هذا معنى كلام المصنف والشارح ولا شبهة لمتأمل في استقامته واذا علمت ذلك علمت اندفاع قول شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب في قول الشارح فيحصل أي الانخرام الى آخره الذي هو شرح لعبارة المصنف مانصه فيه نظر لان الانخرام انما هو بسبب المفسدة الحاصلة من ترتيب الحكم على المناسب اذ المصلحة مع وجود مفسدة مثلها أو أرجح كالعدم فحصول الانخرام مع وجود المفسدة لوجود الحكم الذي هو عدم التخلف اظهر منه عند عدم المفسدة لعدم الحكم الذي هو التخلف فليتامل انتهى ووجه اندفاعه انه ان كان حاصل النظر الاعتراض على مجرد تخصيص الانخرام بتقدير التخلف بناء على تحققه على تقدير عدم التخلف أيضا على وجه أظهر فهو في غاية السقوط أما أولا فلامتناع هذا التقدير كما سيتبين وأما ثانيا فلان واحدا من المصنف والشارح لم يخص الانخرام بحال التخلف اذ ليس في عبارتهما ما يفيد هذا التخصيص بل حاصل كلامهما تفريع التردد في انخرام المناسبة على التردد في قدح التخلف في العلية ان قدح انخرمت والا فلا وليس في هذا تعرض لحكم الانخرام على تقدير عدم التخلف كما لا يخفى وان كان حاصله ان تحقق الانخرام على تقدير عدم التخلف على وجه أظهر مانع من تفريع الانخرام على تقدير التخلف على الخلاف في قدح التخلف لانه اذا وجد الانخرام مع ثبوت الحكم وترتبه على الوصف فلا معنى لتفريع الانخرام على قدح التخلف بل يجب ثبوته وان لم يقدح التخلف لانه اذا ثبت مع تحقق الحكم فليثبت مع عدم تحققه اذا لم يؤثر ذلك في العلية لان تخلفه مع عدم تأثيره في العلية ان لم ينقص عن عدم تخلفه مازاد عليه فهو في غاية السقوط أيضا لانا لا نسلم امكان هذا التقدير للزوم انتفاء الحكم لتحقق المفسدة كما علم مما تقرر في مسئلة المناسبة تنخرم بمفسدة ولو سلمنا امكانه فلا نسلم الانخرام حينئذ لانه ينافي ترتب الحكم على الوصف كما هو الفرض اذ انخرام مناسبته ينافي صلوحيته لترتب الحكم عليه كما لا يخفى وعلمت أيضا اندفاع قولهما أيضا في قول الشارح لوجود المانع مانصه فيه نظر اذ المراد بالمانع المفسدة وهي انما توجد بوجود الحكم فليست مع عدمه موجودة ووجودها علة لانتفائه حتى يكون من انتفاء الحكم لوجود مانعه بل من انتفاء الحكم لانتفاء علته بسبب المفسدة المقاومة لها انتهى ووجه اندفاعه ان المانع ليس هو المفسدة كما توهماه بل هو كون الحكم بحيث لو ثبت في تلك الصورة وجدت المفسدة وهذا موجود قبل وجود الحكم فيها بلا شبهة ووجوده علة لانتفاء الحكم ولعمر الله ان هذا في غاية الظهور وعجب كيف خفي عليهما مع ظهوره فتأمل ولا تكن من الغافلين ثم رأيت شيخنا الشهاب بعد ذلك زاد شيأ آخر عقب ما تقدم فقال مانصه ثم تبين لي بعد هذا ان مراد المؤلف انخرام المناسبة وعدمها على قول الامام السابق أي قبيل مسلك الشبه فيكون معنى الكلام ان القول بالقدح تنخرم به المناسبة بالمفسدة عند الامام والقول بعدمه لا تنخرم به المناسبة المذكورة ويكون تخلف الحكم لوجود المانع هذا مراده ان شاء الله تعالى فلا اشكال انتهى فتامل فيه ففيه ما فيه بل يحتمل أن يقال ان ما سبق من الاختلاف في انخرام

المناسبة وعدمه مبنى على قدح التخلف وعدمه فالانخرام مبنى على القدح وعدم الانخرام الذى هو قول الامام مبنى على عدم القـدح فالمقصود بما تقدم بيان الانخرام أو عدمه وبما هنا بيان فائدة الخلاف فليتامل (قوله وعند من يرى الموانع) أى يرى الموانع مانعة من القدح بان يرى ان التخلف اذا كان لمانع لا يكون قادحا وانما يكون قادحا اذا لم يكن لمانع وهذا مراد الشارح بقوله أى يعتبرها بالنفى فى قدح التخلف أى يعتبر انتفاءها فى كون التخلف قادحا وكالموانع انتفاء الشرط فيحصل الجواب ببيان انتفائه وقوله بيانها قال الكمال وتبعه شيخ الاسلام خبر مبتدا محذوف لدلالة ماقبله عليه التقدير وجوابه عند من يرى الموانع بيانها أى الموانع والجملة عطف على الجملة قبلها انتهى قلت لا يتجه تعين ذلك ولا الاحتياج اليه لجواز كونه معطوفا بالواو الداخلة على عند من يرى على منع وجود العلة فيكون خبرا عن المبتدا المذكور باعتبار هذا القيد أعنى عند من يرى وانما قدم هذا القيد دفعا لتوهم رجوعه للجميع لو أخره بان قال وبيان الموانع عند من يراها أى المذكورات وقال شيخ الاسلام لئلا يتوهم عطفه على وجود العلة انتهى وفيه نظر الا ان يريد لئلا يقوى ذلك الايهام فليتأمل (قوله سلم من ايهام نفيها) كان وجه صحة تركها الاتكال على المعنى فان ملاحظته ترشد الى المقصود اذ لا معنى لتقييد المنع بانتفاء الدليل الاولى والجواز بوجوده بل لا معنى الا العكس (قوله وما حكاه ابن الحاجب من انه يمكن مالم يكن حكما شرعيا أى بان كان عقليا) اعلم انهم اختلفوا فى اسم يكن فى عبارة ابن الحاجب فجعله العضد ضمير الوصف المعلل به المدعى انتقاضه وجعله جمهور الشارحين ضمير الحكم المتنازع فيه وعبارة العضد وقيل ان كان أى الوصف أى الذى نقض حكما شرعيا فلا أى فليس للمعترض أن يستدل على وجوده فى صورة النقض لان الاشتغال باثبات حكم شرعى هو الانتقال بالحقيقة والا فنعم لظهور تتميمه أى المعترض لدليله انتهى قال السعد قوله والا أى وان لم يكن وجود الوصف فى صورة النقض حكما شرعيا فنعم أى للمعترض أن يقيم الدليل على وجوده لان كون هذا تتميم المطلوب به لا انتقالا الى مطلوب آخر أمر ظاهر بخلاف ما اذا كان هذا حكما شرعيا فان جانب الانتقال فيه أظهر فضمير تتميمه ودليله للمعترض واللام متعلق بتتميمه والمراد دليله على نفى العلية وبطلان قياس المستدل وجمهور الشارحين على ان المراد ان المذهب الثالث هو التفصيل بان الحكم المختلف فيه ان كان حكما عقليا فللمعترض ان يدل على وجود الوصف فى صورة النقض لانه يقدح فيه فيحصل فائدة وان كان حكما شرعيا فلا لعدم الفائدة اذ للمستدل أن يقول يجوز أن يكون تخلف الحكم لوجود مانع أو انتفاء شرط فيجب الحمل عليه جمعا للدليلين دليل الاستنباط ودليل التخلف فلا تبطل العلية بخلاف الحكم العقلى فان هذا لا يتمشى فيه ولا يخفى ضعف هذا الكلام انتهى قال شيخنا العلامة فالشارح اشار بقوله قال أى الدال على نسبة ذلك الى المصنف تبريا منه كما صرح به أولا الى ان المصنف ماش على تقرير جمهور الشارحين والى ان الصواب مامشى عليه العضد من أن المراد التفصيل فى العلة بين أن تكون هى حكما عقليا أو حكما شرعيا فتأمل هذا انتهى (وأقول) كونه أشار بقوله قال الى ماذكر أمر محتمل وليس بمتعين وعبارة المصنف ليس فيها افصاح عن المراد باسم يكن وقد حملها شيخ الاسلام على ما يوافق تقرير جمهور الشارحين وسلم بناء على ذلك ما قاله المصنف حيث قال قوله لم يوجد لغيره

(وعند من يرى الموانع) أى يعتبرها بالنفى فى قدح التخلف حتى اذا وجدت أو واحد منها لا يقدح عنده (بيانها) فيحصل الجواب على رأيه ببيانها أو بيان واحد منها (وليس للمعترض) بالتخلف (الاستدلال على وجود العلة) فيما اعترض به (عند الاكثر) من النظار ولو بعد منع المستدل وجودها (للانتقال) من الاعتراض الى الاستدلال المؤدى الى الانتشار وقيل له ذلك ليتم مطلوبه من ابطال العلة (وقال الآمدى) له ذلك (مالم يكن دليل أولى) من التخلف (بالقدح) فان كان فلا ولو صرح المصنف بلفظة له سلم من ايهام نفيها أى ايقاعه فى الوهم أى الذهن وما حكاه ابن الحاجب من انه يمكن مالم يكن حكما شرعيا أى بان كان عقليا قال المصنف لم يوجد لغيره

صحيح

قال ووجهه ان التخلف فى القطعى قادح بخلاف الشرعى لجواز أن يكون فيه لوجود مانع أو فوات شرط (ولو دل) المستدل (على
وجودها) فيما علله بها (بوجود فى محل النقض ثم منع وجودها) فى ذلك المحل ١٢٥ (فقال) له المعترض (ينتقض دليلك) على
العلة حيث وجد فى محل
النقض دونها على مقتضى
منعك وجودها فيه (فالصواب
انه لا يسمع قوله) أى المعترض
(لانتقاله من نقض العلة
الى نقض دليلها) والانتقال
ممتنع واشار بالصواب الى
دفع قول ابن الحاجب وفيه
أى فى عدم السماع نظر أى
لان القدح فى الدليل قدح فى
المدلول فلا يكون الانتقال
اليه ممتنعا (وليس له)
أى للمعترض (استدلال
على تخلف الحكم) فيما
اعترض به ولو بعد منع
المستدل تخلفه لما تقدم من
الانتقال من الاعتراض الى
الاستدلال المؤدى الى
الانتشار وقيل له ذلك ليتم
مطلوبه من ابطال العلة
(وثالثها) له ذلك (ان لم يكن
طريق أولى) من التخلف
بالقدح فان كان فلا
(ويجب الاحتراز منه)
أى من التخلف بان يذكر
فى الدليل ما يخرج محله
ليسلم عن الاعتراض (على
المناظر مطلقا وعلى الناظر)
لنفسه (الا فيما اشتهر من
المستثنيات) كالعرايا
(فصار كالمذكور) فلا
حاجة الى الاحتراز عنه
(وقيل يجب) عليه الاحتراز
عنه (مطلقا) وليس غير
المذكور كالمذكور (وقيل)
يجب عليه الاحتراز منه (الا فى المستثنيات مطلقا) أى مشهورة كانت أو غير مشهورة فلا يجب الاحتراز عنها للعلم بانها غير مرادة

صحيح لانه بناء على رجوع الضمير فى يكن الى الحكم المعلل لا الى ما يعلل به اذ لو بناه عليه لم يصح
ذلك لانه قد وجد لغيره كصاحب المقترح أبى منصور البروى بوحدة وزاء مفتوحتين حيث
قال ان كان أى ما يعلل به حكما شرعيا فليس للمعترض اثباته بالدليل كتعليل الحنفى وجوب
المضمضة فى غسل الجنابة بان الفم محل يجب غسله من الخبث فيجب عنها فاذا نقض بالعين
فللمستدل منع وجوب غسلها عن الخبث وحينئذ فليس للمعترض اثباته بالدليل أما اذا كان
ما يعلل به أمرا حقيقيا فله ذلك كتعليل الحنفى عدم ملك الاجرة فى الاجارة بانها عقد على منفعة
فلا يملك عوضها بالعقد كالمضاربة فان نقض بالنكاح منع وروده على المنفعة وحينئذ فله اثباته
بالدليل انتهى فنبه اعتماد الشيخ طريقة العضد ورد طريقة جمهور الشارحين (قوله قال
ووجهه ان التخلف فى القطعى قادح) أقول ان المراد بالقطعى العقلى وقد رأيت التعبير به
منقولا عن شرح المختصر للمصنف وهو الاوفق بالمقابلة بالشرعى وحينئذ فلعل ذلك ما اشتهر فى
كلامهم من أن العقليات لا يدخلها تخصيص لكن قيد بعضهم ذلك بالتخصيص بغير العقل والا
فالتخصيص بالعقل مما يدخلها (قوله بخلاف الشرعى لجواز أن يكون فيه لوجود مانع أو فوات
شرط) أقول لعل هذا بناء على القول بعدم القدح اذا كان التخلف لوجود مانع أو فوات شرط ثم
رأيت بقية عبارة المصنف فى شرح المختصر مصرحة بذلك وهى ما نصه وقصارى المعترض اثبات
الوصف ثم لا يجديه لان التخلف لذلك لا يقدح فى العلل الشرعية عند الجمهور انتهى (قوله
فى محل النقض) أى فى المحل الذى نقض عليه به وقوله ثم منع وجودها فى ذلك المحل أى بعد
الاعتراض عليه به مثال ذلك قول الحنفى يصح صوم رمضان بنية قبل الزوال للامساك والنية
فينقضه الشافعى بالنية بعد الزوال فانها لا تكفى فيمنع الحنفى وجود العلة فى هذه الصورة فيقول
الشافعى ما أقمته دليلا على وجود العلة فى محل التعليل دال على وجودها فى صورة النقض
(قوله فقال له المعترض ينتقض دليلك على العلة الخ) قال العضد هذا اذا ادعى انتقاض دليل
العلية معينا ولو ادعى أحد الامرين فقال يلزم اما انتقاض العلة أو انتقاض دليلها وكيف
كان فلا تثبت العلية كان مسموعا بالاتفاق فان عدم الانتقال فيه ظاهر انتهى وقوله وكيف
كان قال السعد أى سواء كان اللازم انتقاض العلة أو انتقاض دليلها لم تثبت العلية أما
على الاول فلما مر ان النقض يبطل العلية وأما على الثانى فلانه لا بد لثبوت العلية من مسلك
صحيح وأما ما يقال انتقاض دليل العلة يستلزم انتقاض العلة فظاهر البطلان انتهى (قوله
فالصواب انه لا يسمع) عبارة العضد فقد قال الجدليون لا يسمع هذا من المعترض لانه انتقل من
نقض العلة الى نقض دليلها انتهى (قوله أى لان القدح فى الدليل الخ) هذا به وجه العضد
نظر ابن الحاجب فقال ولعل ذلك أى النظر ان القدح فى دليل العلة قدح فى العلة وهو مطلوبه
فلا انتقال انتهى وقوله وهو مطلوبه قال السعد أى القدح فى العلة مطلوب المعترض وفى بعض
الشروح وجه النظر ان هذا انتقال من اعتراض الى اعتراض وغير المسموع هو الانتقال من
الاعتراض الى الاستدلال انتهى (قوله وقيل يجب مطلقا) قال الكمال أى من غير تفصيل بين
المناظر والناظر ولا بين المستثنيات وغيرها انتهى لا يقال يلزم على هذا التكرار بالنسبة للمناظر
لان الاطلاق فيه قد استفيد مما قبله لانا نقول هذا فاسد أما أولا فلان الاطلاق فيه المستفاد

عما قبله انما هو مع التفصيل فى قرينه وهو الناظر والاطلاق فيه على هذا التقدير مصاحب للاطلاق فى قرينه وأما ثانيا فلان هذا القائل غير ذلك القائل ومجموع ما قاله هذا مباين لمجموع ما قاله ذاك فكيف يتصور مع ذلك تكرار ولا يخفى عليك ان الاطلاق هنا وفيما قبله يشمل المستثنيات بقسميها أى المشهورة وغيرها (قوله ودعوى صورة الى آخره) قال شيخنا الشهاب لما وقع الكلام فى النقض استدعى ذكر هذه القاعدة وحاصلها ما تقرر فى علم الميزان من أن نقيض الموجبة الجزئية السالبة الكلية ونقيض السالبة الجزئية الموجبة الكلية كما أوضحه الشارح بالمثال الآتى انتهى (قوله لتقدمه عليه طبعا) قال شيخنا العلامة ظاهره لتقدم الاثبات على النفى طبعا وفيه نظر اذ الاثبات ايجاب النسبة والنفى انتزاعها فكل منهما وارد على النسبة وليس أحدهما متقدما بالطبع على الآخر نعم الانتفاء متقدم بالطبع على الثبوت فى الممكنات الى آخر كلامه (وأقول) جوابه ما قاله الكمال حيث وجه ما ذكره الشارح من تقدم الاثبات على النفى طبعا بقوله فان معنى نفى الشئ الحكم بانه ليس بثابت وذلك يتوقف على تعقل الثبوت ليحكم بانتفائه والثبوت غير موقوف على النفى انتهى فاشار الى أن المراد التقدم باعتبار تعقل المتقدم دون تحققه والى أن المتقدم بهذا المعنى هو الثبوت لا الاثبات فكلام الشارح اما مبنى على أن المراد بالاثبات الثبوت أو على ان المراد الاثبات من حيث ما تضمنه من الثبوت ويجوز ان يراد التقدم باعتبار تعقل كل من المتقدم والمتقدم عليه فان تقدم الاثبات على السلب بهذا الاعتبار فيما هو مشهور فى كلامهم ولهذا قال مولانا حنفى فى رسالة التناقض فى اثناء كلام ذكره ما نصه مع أن تعقل أحد النقيضين وهو السلب لا يمكن بدون تعقل الايجاب لتوقفه عليه ولذا اشتهر ان تصور السلب فرع تصور الايجاب انتهى وفى شرح الغرة لشيخنا الشريف فى بحث التصديق بعد كلام ذكره والغرض من ذلك الوصف ان النسبة الحكمية فى الموجبة والسالبة على نهج واحد فيلاحظ الربط والاضافة فيهما لا عدم الربط ثم يدعى فى الموجبة ان الربط ثابت وفى السالبة انه غير ثابت وهذا مذهب المتأخرين كما صرح به السيد الشريف المحقق فى حواشى التجريد وبه احترز عن قول من يقول ان النسبة الحكمية فى السالبة سلبية يعنى انا نلاحظ عدم الربط وندعيه فمن حمل كلام المتأخرين على ذلك فقد أخطا انتهى ولا اشكال على الاول فى تقدم تصور الثبوت على السلب وأما على الثانى فهل هو كذلك بناء على ان ملاحظة عدم الربط تستدعى تقدم ملاحظة الربط لان تصور المضاف من حيث انه مضاف مسبوق بتصور المضاف اليه أو لا فيه نظر فليتأمل فظهر انه لا اشكال على الشارح غاية الامر ان فى عبارته مسامحة لفظية والامر فيها هين كما اشتهر على ان عبارته مساوية لعبارتهم فى ذلك الا ترى قول مولانا حنفى المذكور آنفا ولذا اشتهر ان تصور السلب فرع تصور الايجاب اذ السلب بمعنى النفى والايجاب بمعنى الاثبات فعلى تقدير لزوم المسامحة فهى لازمة فى عبارتهم غير مختصة بعبارة الشارح ثم قال الكمال وفى كون تقدم الاثبات على النفى تقدما طبيعيا باصطلاح الحكمة نظر فان التقدم بالطبع انما يكون عندهم بين الشيئين اللذين يجتمعان فى الوجود وانتفاء الشئ وثبوته ليسا كذلك انتهى وجوابه انه لا محذور فى بناء التوجيه على غير اصطلاح الحكمة ولو سلم ان لا اصطلاح لغيرهم فى ذلك كان فى التوجيه

(ودعوى صورة معينة أو مبهمة) بالاثبات أى اثباتها (أو نفيها ينتقض بالاثبات أو النفى العامين) بدأ بالاثبات الراجع الى النفى لتقدمه عليه طبعا (وبالعكس) أى الاثبات العام أو النفى العام ينتقض بصورة معينة أو مبهمة فنحو زيد كاتب أو انسان ما كاتب يناقضه لا شئ من الانسان بكاتب ونحو زيد ليس بكاتب أو انسان ما ليس بكاتب يناقضه كل انسان كاتب (ومنها) أى من القوادح (الكسر) هو (قادح على الصحيح لانه نقض المعنى)

مساهلة لفظية والمراد انه يشبه التقدم الطبيعي على ان في بعض النسخ لتقدمه عليه عقلا ولا اشكال فيه بوجه بل يمكن حمل النسخة الاولى عليه اذ قد يراد بالطبع معنى العقل (قوله أى المعلل به) ان قلت لم فسر المعنى بالمعلل به مع ان الاقرب تفسيره بالحكمة (قلت) لانه صريح في كلام المصنف لان الضمير في قوله لانه نقض المعنى راجع للكسر فاذا فسره مع ذلك بقوله وهو اسقاط وصف من العلة تعين ان يراد بالمعنى العلة وان المراد بنقضه الغاء بعضه وبهذا يندفع قول شيخنا العلامة ان الاقرب الى لفظه أى لفظ المعنى انه الحكمة ثم استدل له بكلام العضد فراجعه وتامل فيه (قوله وهو اسقاط وصف من العلة) قال شيخ الاسلام أى ونقض باقيها كما يؤخذ في صورة البدل من قوله الآتي ثم ينقض وفي غيرها من قوله وليس الخ (وأقول) بتأمل تقرير مثال المصنف يعلم ان المراد بالنسبة اليه بباقيها الذي ينقض قوله يجب قضاؤها وان نقضه أعم من نقضه مع البدل كما في الصورة الاولى أو وحده كما في الثانية واعلم ان مما يؤيد ما ذكره شيخ الاسلام أيضا ان المصنف قال في شرح المختصر وقال الاكثرون من الاصوليين والجدليين الكسر عبارة عن اسقاط وصف من أوصاف العلة المركبة واخراجه عن الاعتبار الى ان قال وللكسر صورتان احداهما انه يبدل ذلك الوصف الخاص بوصف عام ثم ينقضه عليه والثانية ان لا يفعل ذلك بل يعرض عن ذلك الذي أسقطه بالكلية ويذكر صورة النقض الى آخره ولا يخفى ان المفهوم من قوله وللكسر صورتان انحصاره في الصورتين لان ذلك هو المفهوم من مثل هذا التعبير وقد اعتبر في كل صورة نقض الباقي بعد الالغاء فيكون النقض معتبرا في الكسر عند الاكثرين ويكون المقصود من ذكر الصورتين بعد التعريف بالاسقاط تتمم التعريف وبيان انه ليس المراد الاسقاط بمجرده وان لم يكن ذلك على طريق المعهود في الحدود ولان أهل هذه الفنون اعتادوا المسامحات في الحدود بمثل ذلك والظاهر انه في جمع الجوامع أراد موافقة الاكثرين فيحمل كلامه على ما قررناه ويكون قوله اما مع ابداله الى آخره قرينة على المراد من التعريف أو من تتمة التعريف غاية الامر أنه مثل للصورتين في اثناء التعريف ولا محذور في ذلك ولا منافاة فيه للتعريف بل فيه غاية المناسبة للمقصود به لما فيه من زيادة الايضاح وعلى هذا يظهر صحة قول الشارح وهو منطبق على ما تقدم بصورتيه ويندفع قول الكمال واعلم ان الكسر بهذا التعريف الذي اقتصر عليه المصنف غير قادح لا على طريق الآمدى وابن الحاجب المسمى عندهما بالنقض المكسور ولا على طريق الامام والبيضاوى كما سيظهر لك فيما بعد انتهى ثم قوله ثم ينقض الى آخره يظهر بتأمله ان تعريف المصنف الكسر في غاية من فساد العكس لعدم اضافة النقض الى اسقاط الوصف في صورتي الابدال وعدمه فتعريف الامام والبيضاوى هو الصحيح ثم قوله الا أن هذين أى الامام والبيضاوى ادخلا نقض الجزء الآخر في مسمى الكسر والآمدى وابن الحاجب جعلاه شرطا للقدح وعبارة المصنف غير وافية بشئ من الامرين انتهى وجه اندفاعه انه ظهر بذلك التقرير موافقة تعريف المصنف لتعريف غيره في اعتبار الامرين وانه أضاف النقض الى اسقاط الوصف في صورتي الابدال وعدمه وان عبارته وافية باعتبار الامرين في مسمى الكسر وأما قوله وفي قول الشارح ان تعريف البيضاوى منطبق على صورتي الابدال وعدمه اشارة الى ان تعريف المصنف غير منطبق عليهما

أى المعلل به بالغاء بعضه كما قال (وهو اسقاط وصف من العلة)

فهو ممنوع على ان ما حكاه عن عبارة الشارح ليس عبارة الشارح فان الشارح لم يعبر بان تعريف البيضاوى منطبق على صورتى الابدال وعدمه بل بقوله منطبق على ما تقدم بصورتيه وفرق بين التعبيرين فان قوله على ما تقدم يجوز ان يريد به التعريف بناء على ما قررناه من أن فيه حذفا مدلولا عليه بالقرينة أو ان قوله أما الى آخره من تمته فيفيد اعتبار النقض فيه فيكون اشارة الى موافقة ما ذكره المصنف لما ذكره البيضاوى ثم رأيت ما سيأتى عن شيخنا العلامة وهو صريح فى شمول قول الشارح ما تقدم لتعريف المصنف المذكور وان كان ما أورده على ذلك ممنوعا كما سيأتى ولو سلم ان الشارح أراد الاشارة الى ما ذكر منعناه بما علم مما قررناه بما لا مزيد عليه فليتأمل وأما قوله بعد وجعل كلامه أى المصنف كله تعريفا بما فيه من الامثلة منابذ لطريق القوم فى التعريفات كما لا يخفى فجوابه انه ان أراد بمنابذته منافاته لطريق القوم فى التعريف فهو ممنوع اذ لم يخل على ما قررناه بشئ مما يجب فى التعريف اذ غاية الامر على الوجه الاول ان فى التعريف حذفا القرينة ظاهرة وهو جائز فيه كما تقرر فى محله وممن صرح بجوازه شيخنا الشريف فى شرح الغرة وعلى الوجه الثانى انه مثل فى اثناء التعريف لقسمى المعرف ولا يتخيل عاقل امتناع ذلك ولا منافاته للتعريف كيف وهو مناسب لمقصوده كما تقرر وان أراد انه غير معهود فى التعريف مع المحافظة على ما يجب فيه فذلك بعد تسليمه غير قادح كما لا يخفى وبذلك كله يظهر صحة تعريف المصنف وسلامته من الخلل وتوفيته بما ذكره وغيره مع الاختصار والتمثيل ويندفع أيضا قول شيخنا العلامة فى قول الشارح وهو منطبق على ما تقدم بعد أن فسر ما تقدم بقول المصنف اسقاط وصف من العلة اما مع ابداله أولا ما نصه لكن يفرق بينهما بان ما تقدم اعتبر فيه الاسقاط وحده دون النقض وهذا اعتبر فيه الاسقاط والنقض معا انتهى ووجه اندفاعه ما تبين بما لا مزيد عليه من أن المصنف قد اعتبر النقض أيضا واعلم انه حيث كان معنى الكسر اسقاط وصف من العلة ونقض الباقى كان من قبيل القدح بالتخلف لكنه ينفرد عن مطلق القدح بالتخلف بان القدح به ثم يقع فى الابتداء وهنا انما يقع بعد الالغاء مع الابدال أو بدونه وحينئذ فذكر المصنف اياه مع استفادة القدح به مما سبق لانه تخلف مع زيادة لافادة تسميته وخصوصه وخصوص الخلاف فيه ودفع توهم عدم القدح به الناشئ من اشتباهه بما لا يقدح من المعنى الآخر الذى ذكره الآمدى وابن الحاجب كما ذكره الشارح لاشتراكهما فى الاسم بقى شئ آخر وهو انه هل من شرط الكسر ان يكون بحيث لا يتأتى القدح بالتخلف الا بعد الالغاء أولا بل يتأتى مع امكان الابتداء بالقدح بالتخلف كأن يقال فى اثبات الصوم فى الخوف صوم يجب قضاؤه لو لم يفعل فيجب اداؤه كالامن فيعترض بان خصوص الصوم ملغى وتبين بان الحج أو الصلاة واجب الاداء كالقضاء فليبدل خصوص الصوم بالعبادة ثم ينقض بصوم الحائض الخ ففى نحو هذا المثال يمكن الابتداء بالقدح بالتخلف بوجود العلة دون الحكم فى صوم الحائض بخلاف مثال المصنف فيه نظر وقضية الاطلاق انه لا فرق ولم يظهر الى الآن مانع منه فليتأمل (قوله أى بان يبين انه ملغى بوجود الحكم عند انتفائه) اعترضه الكورانى حيث قال ما نصه قال بعضهم فى شرح كلامه أى المصنف وهو قوله الكسر اسقاط وصف من العلة بان يبين انه ملغى بوجود الحكم عند انتفائه ثم مثل لذلك بامثلتنا ولم يدر أن المثال يناقض ما قاله لان فى المثال

أى بان يبين انه ملغى بوجود الحكم عند انتفائه ومقابل الصحيح يقول ان ذلك غير قادح

المذكور

وصرّح بلفظ قادح ليتعلق به الجار والمجرور وقوله (اما مع ابداله) اى الاتيان بدل الوصف بغيره أولا المعلوم من ذكر مقابله بيان
لصورتى الكسر (كما يقال فى) اثبات صلاة (الخوف) هى (صلاة يجب قضاؤها) لولم تفعل (فيجب اداؤها
كالامن) فان الصلاة فيه كما يجب قضاؤها لولم تفعل يجب أداؤها (فيعترض بان خصوص الصلاة ملغى) ويبين بان الحج واجب الاداء كالقضاء (فليبدل خصوص الصلاة (بالعبادة) ليندفع الاعتراض وكأنه قيل عبادة الخ (ثم ينقض) هذا القول (بصوم الحائض) فانه عبادة يجب قضاؤها ولا يجب أداؤها بل يحرم (أولا يبدل) خصوص الصلاة (فلا يبقى) علة للمستدل (الا) قوله (يجب قضاؤها) فيقال عليه (وليس كل ما يجب قضاؤه يؤدى دليله الحائض) فانها يجب عليها قضاء الصوم دون أدائه كما تقدم وقد عرّف البيضاوى كالامام الرازى الكسر بعدم تأثير أحد جزأى العلة ونقض الآخر وهو منطبق على ما تقدم بصورتيه وعبر عنه ابن الحاجب كالآمدى بالنقض المكسور وعرّفا الكسر بوجود حكمة العلة بدون العلة والحكم ويعبر عنه بنقض المعنى أى الحكمة والراجح أنه لا يقدح لانه لم يرد على العلة وقيل يقدح لاعتراضه المقصود مثاله أن يقول
 الحنفى فى العاصى بسفره مسافر فيترخص كغير العاصى لحكمة المشقة فيعترض عليه بذى الحرفة

المذكور الحكم منتف مع وجود الحكمة التى هى المشقة فى الحضر وقد تقدم منه ان الكسر بيان الغاء وصف عن الاعتبار مع وجود الحكم عند انتفائه انتهى ما قاله (وأقول) هو لعمر الله من الهذيان بمكان ومن الجزاف القبيح على أرفع شان وذلك لانه أراد بالبعض المذكور الشارح المحقق وبالمثال فى قوله ثم مثل لذلك بما مثلنا قول الشارح المحقق فيما يأتى مثاله أن يقول الحنفى فى العاصى بسفره الى آخره ولا يخفى على من له أدنى عقل ان الذى فسره الشارح المحقق ببيان الغاء الوصف عن الاعتبار مع وجود الحكم عند انتفائه هو الكسر فى كلام المصنف وان الذى مثل له هو بالمثال المذكور هو الكسر فى كلام ابن الحاجب وانه مخالف للكسر الذى فى كلام المصنف وكل ذلك فى غاية الوضوح من عبارة الشارح المحقق بحيث لا خفاء فيه الا على من انطفأت بصيرته وعميت سريرته فكيف مع ذلك يدعى من له أدنى عقل ان المثال يناقض ما قاله وكيف يتوهم ان التمثيل على أحد الاصطلاحين يناقض الاصطلاح الآخر وما أكثر مفاسد قلة التأمل والله الموفق وما نقلته من عبارته هو لفظه بحروفه وفيه ما يحتاج فى تصحيحه الى التكلف فليتأمل (قوله وصرح بقادح ليتعلق به الجار والمجرور) قال الكمال يوهم انه لو لم يذكره لم يكن للجار والمجرور متعلق وليس كذلك بل لو قال ومنها الكسر على الصحيح المعنى من القوادح الكسر وتعلق قوله على الصحيح بمتعلق منها المقدر أى الكسر معدود من القوادح على الصحيح نعم لو لم يذكره لتوهم ان قوله على الصحيح متعلق بالكسر بمعنى ان فى تفسير الكسر خلافا وأن عده من القوادح مبنى على الصحيح فى تفسيره انتهى (أقول) وأيضا فتعلق على الصحيح بمتعلق فيها المقدر يقتضى كون الخلاف فى معدوديته من القوادح مع ان الخلاف ليس فى ذلك بل انما وقع بطريق القصد فى كونه قادحا وان كان من لازم ذلك الاختلاف فى معدوديته منها وفرق كبير بين ما هو محل الخلاف بطريق القصد وبين ما هو محل الخلاف بطريق اللزوم ففى زيادة لفظ قادح افادة نصب الخلاف فيما هو محله بطريق القصد وتخلص من نصبه فيما هو محله بطريق اللزوم لا بطريق القصد فقوله ليتعلق به الجار والمجرور معناه ليتعلق به على وجه مطابق للمقصود بالذات لا خلل فيه ولا ايهام كما هو الاصل والظاهر فى بيان المتعلق وهذا وجه بالغ فى الحسن لا غبار عليه ولا عبرة بايهام يضمحل بادنى نظر فى المعنى فاياك أن تتوهم من كلام الكمال أو غيره ان عليه شيأ (قوله المعلوم من ذكر مقابله) قال شيخ الاسلام بالرفع صفة لقوله أولا مع ابداله انتهى (أقول) فليتأمل وجه الرفع فان المتبادر تعلق قوله اما مع ابداله الخ بقوله اسقاط وذلك لا يوافق الرفع (قوله وهو) أى العكس قال شيخ الاسلام فيه مع ما قبله شبه استخدام لا يخفى انتهى (وأقول) كان وجه تعبيره بشبه الاستخدام لا بالاستخدام ان الضمير للعكس وهو ليس المحكوم عليه بتخلف بل ذاك مضاف محذوف أى تخلف ويمكن ان يقال ان لفظ العكس ليس على حذف المضاف بل هو مستعمل فى تخلف العكس مجازا للتعلق بينهما فيكون ذلك استخداما حقيقة (قوله وهو انتفاء الحكم لانتفاء العلة) أقول يجوز أن يريد الانتفاء للانتفاء فى الجملة أى أعم من الانتفاء للانتفاء أبدا والانتفاء للانتفاء فى بعض الصور فقط فيكون قوله فان ثبت مقابله الى آخره تفصيلا وتقسيما له الى قسميه أعنى الانتفاء للانتفاء أبدا والانتفاء للانتفاء فى بعض الصور وبيان ذلك ان المراد بالمقابل

مايسمى بالطرد وهو مخصوص بالثبوت للثبوت أبدا فالمعنى فان ثبت الطرد الذى من لازم ثبوته ان يكون الانتفاء للانتفاء أبدا لانه اذا كان الثبوت للثبوت أبدا لزم ان يكون الانتفاء للانتفاء أبدا كان الانتفاء للانتفاء أبلغ فى العكسية من الانتفاء للانتفاء الذى لم يثبت مقابله وهو أعنى مقابله الذى لم يثبت الثبوت للثبوت أبدا اوعدم ثبوت هذا المقابل من صور تحققه الثبوت مع انتفاء العلة فى بعض الصور وذلك الانتفاء للانتفاء الذى لم يثبت مقابله المذكور المتحقق فى الصور المذكورة هو الانتفاء للانتفاء فى بعض الصور فحاصل الكلام ان العكس هو الانتفاء للانتفاء فى الجملة وهو قسمان أحدهما ما ثبت مقابله المسمى بالطرد وهو الثبوت للثبوت أبدا ومن لازم ثبوت المقابل المذكور ان يكون الانتفاء للانتفاء أبدا والثانى ما لم يثبت مقابله المسمى بالطرد ومن لازم عدم ثبوته ان يكون الانتفاء للانتفاء فى بعض الصور فقط وان القسم الاول أبلغ فى العكسية من القسم الثانى لان العكسية باعتبار كون الانتفاء للانتفاء فاذا كان الانتفاء للانتفاء أبدا كان أزيد فى معنى الانتفاء للانتفاء الذى هو مدار العكسية فكانت عكسيته أبلغ وقد خرج من ذلك ان الثبوت للثبوت أبدا المسمى بالطرد يقابل الانتفاء للانتفاء سواء كان ذلك أبدا أوفى بعض الصور لانه ينافى كلا منهما و يرفعه لكنه لا يتصور تحققه بان يتحقق التلازم فى جانب الثبوت الا والانتفاء للانتفاء أبدا اذ لو لم يكن كذلك بان ثبت الحكم فى بعض الصور مع انتفاء العلة لم يكن الثبوت للثبوت أبدا وهذا لا يضر فى جعله مقابلا لكل منهما فتأمله (فان قلت) لا نسلم انه لو لم يكن كذلك لم يكن الثبوت للثبوت لجواز ان يكون الثبوت للثبوت وعند انتفائه أيضا العلة أخرى (قلت) هو كذلك لكن الكلام اذا لم يكن الا علة أو باعتبار جنس العلة الشامل للمتعددة فليتأمل (قوله فابلغ فى العكسية مما لم يثبت الحكم لثبوت مقابله) فيه كلامان * الاول للكورانى فانه اعترض ما صرح به هذا الكلام من جعل الابلغية فى العكسية بعد جعله هو اياها فى صلاحية الوصف للعلية حيث قال فان ثبت وجود الحكم عند وجود الوصف فيكون الوصف مطردا أيضا كما كان منعكسا كان ذلك أبلغ فى صلاحية الوصف علة لتلازمه مع الحكم وجودا وعدما وقيل معنى قوله أبلغ أى فى العكسية وقد بالغ فى عكس المقصود لان الطرد ثبوت الحكم لثبوت الوصف كما ان العكس انتفاؤه لانتفاء الوصف فكل منهما مباين للآخر فكيف يكون مقويا له انتهى (وأقول) لا منشأ لهذا الاعتراض الا فساد التصور مع مزيد التهور اذ لا يخفى على من رزق أدنى فهم صحيح ان ما قاله الشارح المحقق هو المفهوم من عبارة المصنف واللائق بها لان كلامه فى بيان معنى نفس العكس واقسامه ليرتب على ذلك بيان ان تخلفه قادح لا فى بيان صلاحية الوصف للعلية واما احتجاجه على قرينه بقوله لان الطرد الخ فهو أدل دليل على ما قلنا من فساد تصوره ومزيد تهوره وذلك لان مباينة الطرد للعكس لا تنافى تقويته اياه لانهما متقابلان فكلما قويت المباينة بينهما قويت المقابلة ولذلك شبه بالمباينة فانها كلية وجزئية ولا يخفى ان الكلية أبلغ من الجزئية فكذا هنا اذا ثبت الطرد كان الانتفاء فى العكس أقوى لانه بالنسبة لجميع الصور واذا لم يثبت كان بالنسبة لبعض الصور والانتفاء بالنسبة لجميع الصور أبلغ فى معنى الانتفاء الذى هو العكس من الانتفاء بالنسبة لبعض الصور فايجاب تحقق الطرد ابلغية العكس مما لا شبهة فيه وتباينهما لا ينافى ذلك كما ترى بل

الشاقة فى الحضر لكن يحمل الاثقال ويضرب بالمعاول فانه لا يترخص (ومنها) أى من القوادح (العكس) أى تخلفه كما سيأتى (وهو) أى العكس (انتفاء الحكم لانتفاء العلة فان ثبت مقابله) وهو ثبوت الحكم لثبوت العلة أبدا المسمى بالطرد (فابلغ) فى العكسية مما لم يثبت الحكم لثبوت مقابله بان ثبت الحكم مع انتفاء العلة فى بعض الصور لانه فى الاول عكس لجميع الصور وفى الثانى لبعضها

يحققه لان العكسية مقابل الطردية فكلما تمت الطردية تمت العكسية فهذا المباين مهما تمت مباينته تمت مباينة الآخر فتتم عكسيته لانها باعتبار مباينته له فعليك بتأمل ذلك فانه صحيح ظاهر لكن لما غفل المكور انى عنه وقع فى العكس وتوهم ان هذه المباينة منافية لتلك التقوية ولم يدر أنها محققة لها فقال ما قال مما هو غلط فاحش وهم يحسبون انهم يحسنون صنعا * والثانى لشيخنا العلامة حيث قال فى قوله فأبلغ فى العكس الخ ما نصه أى فذلك الانتفاء للانتفاء الثابت مقابله الذى هو الثبوت للثبوت أبلغ أى من الانتفاء للانتفاء الذى لم يثبت مقابله المذكور أى الثبوت للثبوت وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علته بانتفاء الحكم عند ثبوتها فما صنعه الشارح من قوله بان ثبت الحكم مع انتفاء العلة عكس الصواب على ان ما قاله هو تخلف العكس كما يفسر به آنفا لا عكس غير أبلغ فليتأمل فان قلت وما زعمته الصواب هو النقض أى تخلف الحكم عن العلة وقد مر انه قادح قلت هو قادح فى العلية لا فى حقيقة العكس الذى كلامنا فيه انتهى (وأقول) يرحم الله شيخنا لقد بالغ فى هذا الكلام بما هو مبنى على غير أساس صحيح بل على السهو الفاحش والاشتباه القبيح كما ستعلم بحيث لا تمترى فيه فاما قوله وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علته بانتفاء الحكم عند ثبوتها فلا استقامة له قطعا اذ لا يخفى على عاقل فضلا عن فاضل ان ثبوت الحكم لثبوت علته مركب من ثبوت الحكم وثبوت علته وكون الثبوت الاول لاجل الثبوت الثانى وان انتفاء المركب يتحقق بانتفاء كل واحد من اجزائه كما يتحقق بانتفاء جميعها فثبوت الحكم لثبوت علته كما يتحقق انتفاؤه بانتفاء الحكم مع ثبوتها يتحقق أيضا قطعا بعكس ذلك وهو ثبوت الحكم مع انتفائها او بانتفاء الحكم والعلة جميعا بل و بثبوت الحكم وثبوت العلة اذا لم يكن الثبوت الاول لاجل الثبوت الثانى ان تصور ذلك وحينئذ فقول الشيخ وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علته بانتفاء الحكم عند ثبوتها ان اراد به ان الانتفاء الاول منحصر فى هذا الانتفاء فهو باطل يقينا لتحقق الانتفاء الاول بغير الانتفاء الثانى من الاقسام التى بيناها التى منها ما ذكره الشارح فتفريعه عليه ما فرعه من قوله فما صنعه الشارح عكس الصواب باطل يقينا ايضا فهو خلاف الصواب قطعا وان اراد به ان الانتفاء الاول يتحقق بالانتفاء الثانى لكن لا ينحصر فيه فان أراد مع ذلك انه أيضا يتحقق بما ذكره الشارح كان التفريع المذكور باطلا قطعا وتحكما فاسدا لانه اذا صدق بكل مما ذكره وما ذكره الشارح لم يعقل بمجرد ذلك ان يكون ما ذكره الشارح عكس الصواب دون ما ذكره هو وان أراد مع ذلك انه لا يتحقق بما ذكره الشارح فهذا باطل لا شبهة فيه وهذيان لا ريب يعتريه لما تبين بما لا مزيد عليه من ان ما ذكره الشارح من جملة تلك الاقسام التى يتحقق بها ذلك الانتفاء الاول فيكون تفريعه المذكور باطلا أيضا لان التفريع على الباطل باطل وان أراد ان ما ذكره الشارح صحيح لكن لا ينحصر الامر فيه فهذا مناف لبقية كلامه ولعلاوته وسؤاله وجوابه المذكورات وغير منتج أن ما صنعه الشارح عكس الصواب فقد بان بما لا مزيد عليه عند العقل بطلان ما ذكره الشيخ وان منشأه الغفلة والاشتباه وان ما ذكره الشارح صحيح قويم مليح (فان قلت) لكن قد تبين مما قررته ان الانتفاء الاول لا ينحصر فيما ذكره الشارح فكيف ساغ قصاره عليه وكيف يكون ما ذكره مع ذلك صحيحا قويما مليحا (قلت) يمكن ان يوجه

اقتصاره عليه بشئ حسن لطيف للمتأمل وهو انه لما كان الغرض بيان العكس للتوطئة للمقصود هنا من بيان كون تخلفه قادحا لان المقام لبيان القوادح وكان تخلفه انما يتحقق حيث لم يثبت مقابله وكان عدم ثبوت المقابل يتحقق بما ذكره الشارح من وجود الحكم مع انتفاء العلة وبما ذكره الشيخ وهو انتفاء الحكم مع وجود العلة وكان هذا الثانى قد بين المصنف فيما سبق كونه قادحا وجعله أول القوادح ناسب الاقتصار هنا على الاول الذى ذكره الشارح لان المقصود بيان قادح زائد على ما سبق دفعا للتكرار مطلقا وان كانت ارادة الاعم مما سبق لا توجب تكرارا قبيحا ولهذا اقتصر أيضا فى تفسير تخلف العكس على الاول وأيضا فالقسم الذى ذكره الشيخ وهو انتفاء الحكم عند ثبوتها لا يتأتى مع قول المصنف وتخلفه قادح عند مانع علتين لان تخلف الحكم عن العلة لا يترتب على المنع من العلتين عند الشارح كما بينه فى قول المصنف السابق ومن فروعه التعليل بعلتين حيث بين ان هذا التفريع سهو واما منازعة الشيخ فيه فقد سبق ردها واقتصاعلى أنه يمكن حمل قوله بان على التمثيل فهى بمعنى كأن كما هو عادته فى كتبه تبعا العادة شيخى مذهبه وامامى معتقده الرافعى والنووى فى كتبهما كما هو معلوم من استقراء كلامه وكلامهما لمن له المام به فلا يلزم الحصر فيما ذكره ولا يحتاج لبيان نكتته فقد اتضح كل الاتضاح بطلان ما زعمه الشيخ من ان ما صنعه الشارح عكس الصواب وانه لا منشأ لهذا الزعم الا الذهول والاشتباه واما قوله على ان ما قاله هو تخلف العكس كما يفسره به آنفا الا عكس غير أبلغ فليتأمل فغلط منشؤه عدم التأمل فليت الشيخ امتثل أمره بالتأمل وذلك لان الشارح لم يجعل ما قاله تفسيرا للعكس الغير الابلغ بل لمقابله الذى هو تخلف العكس بعينه كما هو واضح من عبارته لا يشتبه مع أدنى تأمل وكان منشأ هذا الغلط توهمه ان قول الشارح بان يثبت الحكم مع انتفاء العلة فى بعض الصور تفسير لما فى قوله عما لم يثبت مقابله الواقعة على العكس الغير الابلغ وليس كذلك بل هو تفسير لعدم ثبوت مقابله فهو تفسير للنفى فى قوله عما لم يثبت مقابله على ان فى كلام الشيخ تنافيا لا يخفى لان قوله وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علته بانتفاء الحكم عند ثبوتها انما صنعه الشارح من قوله بان يثبت الحكم مع انتفاء العلة عكس الصواب يقتضى انه حمل قوله بان يثبت الحكم مع انتفاء العلة فى بعض الصور على انه تفسير للنفى فى قوله لم يثبت مقابله لان قوله هو وانتفاء ثبوت الحكم لثبوت علته هو انتفاء ثبوت المقابل لان ثبوت الحكم لثبوت علته هو المقابل فتعرضه لبيان نفى المقابل على العكس مما ذكره الشارح وترتيبه على ذلك أن ما ذكره الشارح خلاف الصواب يقتضى حمل ما ذكره الشارح على انه تفسير لنفى المقابل لكن قوله على ان ما قاله أى الشارح أى من قوله بان ثبت الحكم مع انتفاء العلة هو تخلف العكس لا عكس غير أبلغ يقتضى انه حمل قول الشارح بان ثبت الحكم مع انتفاء العلة على انه تفسير للعكس غير الابلغ المعبر عنه بما فى قوله عما لم يثبت مقابله فتأمله واما ما أورده من السؤال فحق لا شبهة فيه وهو من أسباب اقتصار الشارح على ما ذكره وتركه لما ذكره الشيخ واما ما ذكره من الجواب فبطلانه فى غاية الوضوح لصراحة المقام والسياق صراحة قاطعة فى ان المقصود بيان القدح فى العلة لا فى حقيقة العكس بل انما يثبت حقيقة العكس توطئة لذلك واذا علمت جميع ذلك فاعجب مما

وقع فيه الشيخ من هذه التشنيعات الباطلة المبنية على تلك الاوهام الفاسدة واشد ديدنه
بهذا الشارح الامام ولا تم ولتلك مبالغات الشيخ فانها في غير محلها بل غالبها مجرد أوهام
ومالم يتبين لك فساده منها فعليك بالحاقه بما تبين فساده فهما في الحقيقة على نظام ثم رأيت شيخنا
الشهاب ذكر ماذكره ماعدا السؤال والجواب ثم قال مانصه والجواب عن هذا الاعتراض ان
نقول لاشك ان قول الشارح لم يثبت مقابله المراد به أبدا فقوله بان ثبت الحكم مع انتفاء العلة
تصوير لقوله لم يثبت مقابله أي ابدا لاانه لم يثبت الخ والمعترض بنى اعتراضه على انه تصوير لما لم
يثبت والله أعلم انتهى (قوله وشاهده قوله صلى الله عليه وسلم الخ) قال الكوراني وفيه نظر
لان انتفاء الوزر لانتفاء الحرمة لايستلزم ثبوت الاجر في الحلال اللهم الا ان يقال مراده ان
انتفاء الحكم وهو الوزر والاجر لانتفاء العلة وهي الحرمة والحل وشارحو كلامه لم يعترضوا
عليه انتهى (وأقول) اعلم أولا ان مراد المصنف من هذا الكلام الاستشهاد بالحديث على صحة
مافهم من العكس من الاستدلال بانتفاء العلة على انتفاء الحكم كما بين ذلك الشارح المحقق
بقوله أي العكس في صحة الاستدلال به أي بانتفاء العلة على انتفاء الحكم انتهى ووجه
الاستشهاد أنه صلى الله عليه وسلم استنتج من ثبوت الوزر في الوطء الحرام انتفاء الوزر في
الوطء الحلال لانتفاء علته التي هي الوطء الحرام ففيه الاستدلال بانتفاء العلة التي هي
الوطء الحرام على انتفاء الحكم الذي هو الوزر وانما عبر بالاجر لصدق انتفاء الوزر بحصوله
مع اقتضاء المقام بيانه وانه قد يترتب على انتفاء حرمة الوطء لسؤالهم عن حصول الاجر في
الوطء الحلال فكأنه قال اذا انتفى الوطء الحرام فلا وزر وحينئذ قد يثبت الاجر والى ذلك اشار
الشارح المحقق بقوله استنتج الخ فقوله انتفاؤه في الوطء الحلال بيان لوجه الاستشهاد وأن
استدلاله في الحديث بانتفاء الوطء الحرام على انتفاء الوزر وقوله الصادق بحصول الاجر
اشارة الى ان اللازم من انتفاء العلة التي هي الوطء الحرام ليس حصول الاجر بل انتفاء الوزر
وانما عبر بالاجر لصدق انتفاء الوزر به على ماتبين مع ثبوته هنا في الواقع أي بشرطه ففي كلامه
اشارة الى استشكال الاستشهاد بأنه لايلزم من انتفاء الحرمة ثبوت الاجر والجواب عنه بأنه
لم يستدل بانتفاء الحرمة على حصول الاجر بل على انتفاء الوزر وانما عبر بالاجر لصدق
حصول انتفاء الوزر به مع اقتضاء المقام بيانه اذا تقرر ذلك فنقول اما قول الكوراني وفيه نظر
لان انتفاء الوزر لانتفاء الحرمة لايستلزم ثبوت الاجر في الحلال فجوابه أنه انما يرد لو أراد
المصنف الاستدلال بانتفاء الحرمة على ثبوت الاجر وليس كذلك كما بيناه نعم لايخلو
وجه الاستدلال عن دقة ولذا أشكل عليه وأما قوله اللهم الا أن يقال الخ فلعل فيه سقما
فليحرر ليعرف مقصوده منه فان كان مقصوده به مابيناه في توجيه استشهاد المصنف فمرحبا
بالوفاق والرجوع الى الحق والا فلا حاجة اليه مع مابيناه وأما قوله وشارحو كلامه
لم يعترضوا عليه فجوابه اما أولا فلا محذور في ترك الاعتراض اذا ظهر لهم المحمل الصحيح لكلامه
وأما ثانيا فكونهم لم يعترضوا ممنوع فقد أشار بعضهم الى الاعتراض كالعراقي حيث قال
لم يظهر لي وجه استشهاد المصنف بهذا الحديث انتهى وبعضهم الى الاعتراض والجواب
كالشارح المحقق حيث قال استنتج الخ وقد بيناه فيما سبق فقوله وشارحو كلامه

(وشاهده) أي العكس في صحة الاستدلال به أي بانتفاء العلة على انتفاء الحكم (قوله صلى الله عليه وسلم) لبعض أصحابه (أرأيتم لو وضعها في حرام كان عليه وزر) فكأنهم قالوا نعم فقال

(فكذلك اذا وضعها فى الحلال كان له أجر فى جواب) قولهم (أيأتى أحدنا شهوته وله فيها أجر) أى الداعى اليه قوله فى تعديد وجوه البر وفى بضع أحدكم صدقة ١٣٤ الحديث رواه مسلم استنتج من ثبوت الحكم أى الوزر فى الوطء الحرام انتفاؤه فى الوطء الحلال الصادق بحصول الاجر حيث عدل بوضع الشهوة عن الحرام الى الحلال وهذا الاستنتاج يسمى قياس العكس الآتى فى الكتاب الخامس وبادر المصنف بافادته هنا مع العكس وان كان المبحث فى القدح بتخلفه كما قال (وتخلفه) أى العكس بان يوجد الحكم بدون العلة (قادح) فيها (عند مانع علتين) بخلاف مجوزهما لجواز أن يكون وجود الحكم للعلة الاخرى (ونعنى بانتفائه) أى انتفاء الحكم فى قولنا المتقدم انتفاء الحكم لانتفاء العلة (انتفاء العلم أو الظن به) لا انتفاؤه فى نفسه (اذ لا يلزم من عدم الدليل) الذى من جملته العلة (عدم المدلول) للقطع بان الله تعالى لو لم يخلق العالم الدال على وجوده لم ينتف وجوده وانما ينتفى العلم به (ومنها) أى من القوادح (عدم التأثير أى ان الوصف لا مناسبة فيه) للحكم (ومن ثم) أى من هنا وهو نفى المناسبة فيه أى من أجل ذلك (اختص بقياس المعنى) لاشتماله على المناسب بخلاف غيره كالشبه فلا يأتى فيه (وبالمستنبطة المختلف فيها) فلا يأتى فى المنصوصة والمستنبطة المجمع عليها (وهو أربعة) القسم الاول عدم التأثير (فى الوصف بكونه طرديا) كقول الحنفية فى الصبح صلاة لا تقصر فلا يقدم أذانها كالمغرب فعدم القصر فى عدم تقديم

لم يعترضوا عليه منشؤه قلة الاطلاع والتأمل فلا اطلع على كلام البعض ولا تنبه لما أشار اليه البعض الثانى لما فيه من الدقة المحتاجة الى لطف التصور وحسن التفكر (قوله فكذلك اذا وضعها فى الحلال) أى مثل ثبوت الوزر لثبوت الوضع فى الحرام ثبوت الحل أيضا الصادق بثبوت الاجر لثبوت الوضع فى الحلال فى ان كلا ترتب على ما يناسبه (قوله ومنها أى من القوادح عدم التأثير أى أن الوصف لا مناسبة فيه) وأقول قد يستشكل ذلك فى القسم الثانى فانه لم يظهر فيه القدح بعدم مناسبة الوصف بالاستغناء عنه ولهذا عبر العضد فيه بقوله القسم الثانى وهو ان يكون الوصف غير مؤثر فى ذلك الاصل للاستغناء عنه بوصف آخر ويسمى عدم التأثير فى الاصل مثاله أن يقول فى بيع الغائب مبيع غير مرئى فلا يصح بيعه كالطير فى الهواء فيقول المعترض كونه غير مرئى وان ناسب نفى الصحة فلا تأثير له فى مسئلة الطير لان العجز عن التسليم كاف فى منع الصحة ضرورة استواء المرئى وغير المرئى فيه انتهى ثم رأيت الكمال أورد ما أوردته وأطال فيه فليتأمل (قوله وبالمستنبطة) خرجت المنصوصة فى قياس المعنى لان قياس المعنى شامل للمنصوصة والمستنبطة (قوله بناء على جواز التعليل بعلتين) اعترضه الكورانى وغيره فأما الكورانى فقال وهذا ليس مبنيا على جواز التعليل بعلتين كما توهمه بعضهم اذ مع المعارضة لا علة أصلا واذا رجحت علة المستدل أو المعارض كانت هى العلة انتهى وأما الكمال وشيخ الاسلام فقالا ما نصه واللفظ للاول قوله بناء على جواز التعليل بعلتين متعلق بقوله معارضة وحاصله ان قبول هذه المعارضة وعدها من القوادح مبنى على جواز التعليل بعلتين وهو سهو انقلب على الشارح والصواب كما فى الاحكام والمنهاج ان عدم التأثير فى الاصل قادح ان منعنا التعليل بعلتين وغير قادح ان جوزناه انتهى وأما شيخنا العلامة وتبعه شيخنا الشهاب فقال بعد ما بين أن هذا اشارة الى أن المعارض هنا غير مناف وأنه وصف المستدل علتان معا ما نصه لكن لا يخفى على ذى لب أن ذلك مناف لعد المعارضة به من القوادح انتهى (وأقول) لك أن تقول ما زعموه من السهو أو الوهم أو المنافاة لعد ذلك من القوادح ممنوع ومجرد مخالفة ما فى الاحكام والمنهاج لا يقتضى ذلك بل الجزم به بمجرد الاستناد الى ما فيه سهو وذلك لتأتى القدح بابداء غير ما علل به وان جوزنا التعليل بعلتين لانه حينئذ كما يحتمل استقلال كل من وصف المستدل والوصف الذى أبداه المعترض بالعلية يحتمل أن يكون الوصف المبدى هو العلة دون الآخر وأن يكون جزأ من العلة حتى تكون العلة مجموع الوصفين ومع ذلك الاحتمال لا يتجه نهوض قياس المستدل بدون ترجيح وصفه لان الحكم بكونه علة مستقلة مع احتمال كون العلة هى الوصف المبدى دونه أو مجموعهما تحكم لا وجه للمصير اليه وهذا توجيه صحيح لا يسوغ معه لمتأمل منصف الجزم بالسهو أو الوهم ويحتمل أن الشارح قصد بما قاله الرد على ما فى الاحكام والمنهاج ومن وافقهما ومنع ما قالاه من بناء القدح على المنع وأنه يجوز بناؤه على الجواز أيضا (فان قلت) كان عليه أن يعمم وان يفرع القدح على المنع أيضا (قلت) يحتمل أن اقتصاره على البناء على الجواز لانه المختار عنده وفاقا للجمهور كما تقدم أو مبالغة فى الرد على المذكورين حتى كان القدح مخصوص بغير ما قالوه أو لان البناء على المنع مفهوم بالاولى (لا يقال) ما ذكرته من

الاذان طردى لامناسبة فيه ولا شبه وعدم التقديم موجود فيما يقصر وحاصل هذا القسم طلب الدليل على علية الوصف (و) الثانى عدم التأثير (فى الاصل) بابداء علة لحكمه (مثل) أن يقال فى بيع الغائب (مبيع غير مرئى فلا يصح كالطير فى الهواء فيقول) المعترض (لا أثر لكونه غير مرئى) فى الاصل (فان العجز عن التسليم) فيه (كاف) فى عدم الصحة وعدمها موجود مع الرؤية (وحاصله معارضة فى الاصل) بابداء غير ما عال به بناء على جواز التعليل بعلتين (و) الثالث عدم التأثير (فى الحكم وهو أضرب) ثلاثة (لانه اما أن لا يكون لذكره) أى الوصف الذى اشتملت عليه العلة (فائدة كقولهم) أى الخصوم الحنفية (فى المرتدين) المتلفين مالنا فى دار الحرب حيث استدلوا على نفى الضمان عنهم فى ذلك بقولهم (مشركون أتلفوا مالا فى دار الحرب فلا ضمان عليهم كالحربى) المتلف مالنا (ودار الحرب عندهم) أى الخصوم (طردى فلا فائدة لذكره اذ من أوجب الضمان) من العلماء فى اتلاف المرتد مال المسلم كالشافعية (اوجبه وان لم يكن) أى الاتلاف (فى دار الحرب وكذا من نفاه) منهم فى ذلك كالحنفية نفاه وان لم يكن الاتلاف فى دار الحرب أى سواء كان فى دار الحرب أم فى دار الاسلام فى الشقين والمناسب لقوله عندهم شق النفى كما اقتصر عليه غيره وزاده وشق الاثبات تقوية للاعتراض وبدأ به لتقدمه على النفى (فيرجع) الاعتراض فى ذلك (الى) القسم (الاول لانه) أى المعترض (يطالب) المستدل (بـ) تأثير (كونه) أى الاتلاف (فى دار الحرب أو يكون له) أى لذكر الوصف

حصول القدح بمجرد احتمال استقلال الوصف المبدى أو جزئيته ينافى قول المصنف السابق فى مبحث المعارضة ان للمستدل دفعها بمطالبة المعترض بالتأثير أو الشبه لما عارض به ان لم يكن دليل المستدل سبرا اذ لو كفى مجرد الاحتمال لم يكن لجواز المطالبة بما ذكر معنى وقول الشارح هنالك بخلاف السبر فمجرد الاحتمال قادح فيه لدلالته على أن مجرد الاحتمال غير قادح فى المناسب والشبه (لانا نقول) كلا منافى ابداء وصف صالح للعلية كأن يبين مناسبته مع احتمال عليته وعدمها فيتوجه القدح بمجرد ذلك الاحتمال وأما ما ذكر من المطالبة فهى اذا لم يبين ما يتوقف عليته عليه فللمستدل مطالبته ببيانه على التفصيل المذكور فأين أحدهما من الآخر ثم رأيت ما تقدم فى مبحث المعارض من قول الشارح فكل منهما يحتاج فى ثبوت مدعاه من أحد الوصفين الى ترجيحه على الآخر واطلاقه موافق لما هنا وما ذكرناه هنالك فى توجيه تفريع شيخنا العلامة على اشتراط انتفاء المعارض نقلا عن المصنف وغيره مما يخالف ما ذكره الشارح هنا الا أن يكون الشارح مخالفا للمصنف فليراجع ما ذكرناه هنالك على انه لو سلم ما فى الاحكام والمنهاج أمكن حمل كلامه عليه بناء على ان معنى قوله بناء على جواز التعليل بعلتين بناء لتلك المعارضة ردا وقبولا على ذلك الجواز انتفاء وثبوتا أى رد المعارضة بناء على انتفاء الجواز وقبولها بناء على ثبوته غاية الامر ان العبارة توهم خلاف ذلك فتعود المناقشة لفظية وأمرها هين جرت العادة بالمساهلة فيه فليتأمل (قوله اذ من أوجب الضمان أوجبه وان لم يكن فى دار الحرب) أقول قد تستشكل المبالغة فيه بقوله وان لم يكن فى دار الحرب لان ما قبل هذه المبالغة وهو كونه فى دار الحرب ليس اولى بالحكم وهو الضمان منها بل الامر بالعكس الا أن يجاب بأنه تسامح فى ذلك لتكون المبالغة فى محلها فيما أحاله عليه بقوله وكذا من نفاه الذى هو المقصود بالذات فليتأمل (قوله لتقدمه على النفى) قال شيخنا العلامة فيه نظر الى آخر كلامه (وأقول) قد سبق جوابه فى الكلام على قول الشارح لتقدمه طبعا فى شرح قول المصنف ودعوى صورة معينة أو مبهمة الخ ومنه قول مولانا حنفى ما نصه ولذا اشتهر ان تصور السلب فرع تصور الايجاب انتهى فقول الشارح لتقدمه على النفى أى فى التصور وهو حينئذ موافق لهذه العبارة التى ذكرها هذا الامام اشتهارها عنهم فان كان فى ذلك نزاع فهو معهم لا مع الشارح لانه لم يزد على التوجيه بما قرروه ورأوه على انه يحتمل انه أراد بالتقدم التقدم الرتبى بالشرف ولا غبار على ذلك اذ لا شبهة فى أشرفية الاثبات (قوله كقول معتبر العدد الخ) أقول لا ينافى اعتبار العدد فى الاصل انه يكفى سبع رميات ولو بحجر واحد فاللازم تعدد الرمى لا المرمى لانه فى الفرع كذلك اذ لو مسح بحجر واحد ثلاث مسحات كفى بشرطه فاللازم فيه تعدد المسح لا الممسوح به (قوله فان لم تغتفر الضرورية بأن صح الاعتراض بجعلها) أقول فيه أمران * الاول ان هذه العبارة تشعر بخلاف فى الاغتفار لكنه لم يتعرض لاصله ولا للراجح منه نعم يمكن أن يستفاد ترجيح عدم الاغتفار من اطلاق عده من القوادح عدم التأثير مع الاقتصار على ترجيح الاغتفار فى الرابع كما أفاده قوله فيه والاصح جوازه * والثانى ان الذى يظهر أن المراد بجعلها هو العلة المشتملة عليها كقولنا فى المثال السابق عبادة متعلقة بالاحجار لم يتقدمها معصية وان معنى الكلام ان عدم الاغتفار يتحقق بصحة الاعتراض

المشتمل عليه العلة (فائدة ضرورية كقول معتبر العدد فى الاستجمار بالاحجار عبادة متعلقة بالاحجار لم يتقدمها معصية فاعتبر فيها العدد كالجمار فقوله لم يتقدمها معصية عديم التأثير فى الاصل والفرع لكنه مضطر الى ذكره لئلا ينتقض) ما علل به لولم يذكر فيه (بالرجم للمحصن فانه عبادة متعلقة بالاحجار ولم يعتبر فيها العدد (أو غير ضرورية فان لم تغتفر الضرورية) بان صح الاعتراض بعلها (لم تغتفر هذه) بطريق الاولى (والا فتردد) أى وان اغتفرت الضرورية فقيل يغتفر غيرها أيضا وقيل لا (مثاله الجمعة صلاة مفروضة فلم تفتقر) فى اقامتها (الى اذن الامام) الاعظم (كالظهر فان مفروضة حشو اذلو حذف) مما علل به (لم ينتقض) أى الباقى منه (بشئ لكن ذكر لتقريب الفرع من الاصل بتقوية الشبه بينهما اذ الفرض بالفرض أشبه) به من غيره (الرابع) عدم التأثير (فى الفرع مثل) أن يقال فى تزويج المرأة نفسها (زوجت نفسها بغير كفء فلا يصح كما لو زوجت) بالبناء للمفعول أى زوجها الولى بغير كفء (وهو) أى الرابع (كالثانى اذ لا أثر) فى مثاله (للتقييد بغير الكفء) فان المدعى ان تزويجها نفسها لا يصح مطلقا كما لا أثر للتقييد فى مثال الثانى بكونه غير مرئى وان كان نفى الاثر هنا بالنسبة الى الفرع وهناك بالنسبة الى الاصل (ويرجع) هذا (الى المناقشة فى الفرض وهو) أى الفرض (تخصيص بعض صور النزاع بالحجاج) كما فعل فى المثال المذكور اذ المدعى فيه منع تزويج المرأة نفسها مطلقا والاستدلال على منعه بغير كفء ظهور (والاصح جوازه) أى الفرض مطلقا وقيل لا (وثالثها) يجوز (بشرط البناء

بالمحل وذلك لان المعترض اذا اعترض على المستدل بهذه العلة باعتبار انها غير مؤثرة مع ان عدم تأثيرها باعتبار هذا الوصف المشتملة عليه الضرورى الذكر كان ذلك متضمنا لعدم اغتفار ذلك الوصف الضرورى اذ لو اغتفر لم يصح الاعتراض لان الاعتراض انما نشأ من عدم تأثير هذا الوصف فلو اغتفر لم يبق موضع للاعتراض فالباء فى قوله بعلها اما للسببية أى الاعتراض بسبب المحل لكونه غير مؤثر او للتعدية أى اعترض بالمحل أى أورده اعتراضا بان أورد انه غير مؤثر فلا يصح التعليل به ثم رأيت شيخنا الشهاب قال قوله بعلها هو عبادة متعلقة بالاحجار اذ هو محل التقييد بذلك الوصف الضرورى انتهى فليتأمل (قوله لكن ذكر لتقريب الفرع الخ) أقول هو بيان لفائدة هذه الزيادة وتقوية المشابه لا تنافى نفى التأثير عنها فان قياس الشبه لا مناسبة فيه أى بالذات ولا مطلقا على قول مع حصول المشابهة (قوله به من غيره) قال شيخنا الشهاب هذا بناء منه على ان بالفرض ليس متعلقا باشبه وأن المعنى اذ الفرض بالقياس الى الفرض أو مع الغرض و يجوز أن يكون متعلقا بأشبه بل هو الظاهر والتقدير اذ الفرض أشبه بالفرض وحينئذ يقال منه بغيره بدل به من غيره انتهى (قوله وهو كالثانى) أقول لكن بينهما فرق من وجهين الاول ان انتفاء المناسبة هناك فى نفس الوصف وهنا لم تنتف المناسبة عنه فى الحقيقة بل هى ثابتة فيه لكن بين أن المناسبة فى أعم منه فخصوصه لا يختص بالمناسبة بل هو من أفراد ذى المناسبة وهو الاعم كتزويجها نفسها فى المثال والثانى ان المدعى عدم مناسبته هنا جزء الوصف وهناك كل الوصف فلذا رجح المصنف هنا عدم القدح بخلافه فى الثانى ولما كان بينهما هذان الفرقان جعلهما نوعين لا نوعا واحدا (قوله ويرجع هذا الى المناقشة فى الفرض الخ) لا يقال ما الفرق بين هذا وبين الثانى وهلا كان مرجع الثانى أيضا الى المناقشة فى الفرض وهو تخصيص بعض الصور بالحجاج فيكون الاصح الجواز فيه كما هو حاصل كلام المصنف فى هذا الرابع وعللوه بانه قد لا يساعد الدليل فى كل الصور أولا يقدر على دفع الاعتراض فى بعضها فيستفيد بالفرض غرضا صحيحا وهذا المعنى يمكن جريانه فى الثانى وغاية ما فى الباب ان التخصيص فى الرابع فى صور الفرع وفى الثانى فى صور الاصل وهذا لا يظهر به الفرق بينهما لانا نقول الفرق بينهما ظاهر فانه هنا وقع التقييد فى الفرع ألا ترى انه وقع التقييد فى المثال بغير الكفء فخصص ببعض وهناك لم يقع تقييد فى الاصل الا ترى فى المثال لم يقيد الطير فى الهواء بكونه غير مرئى نعم لو وقع التقييد هنا كأن قيد فى المثال بكونه غير مرئى فهل يجرى فيه ما قيل هنا وحينئذ فلم يذكروه فيه أيضا محل نظر (قوله والاصح جوازه وثالثها بشرط البناء الخ) أقول قضيته جواز بناء غير محل الفرض عليه كأن يقاس عليه بجامع وفيه اشكال لان ذلك الجامع ان لم يكن هو الجامع بين محل الفرض والاصل لم ينعقد القياس لعدم وجود علة حكم الاصل فى الفرع وان كان هو الجامع بينهما لم يحتج الى القياس على محل الفرض لامكان القياس على نفس الاصل بل لا يصح القياس لان شرط الاصل ثبوت حكمه بغير القياس كما تقدم (لا يقال) يجوز القياس على محل الفرض للشبه لان شرط قياس الشبه تعذر قياس المعنى كما تقدم اللهم الا أن يستثنى هذا من اشتراط ثبوت حكم الاصل بغير القياس أو يفرع على ما قدمه المصنف من جواز القياس على الفرع عند

ظهور الفائدة وان رده الشارح كما تقدم الا ان ذلك اختيار المصنف وهذا القول الذى صححه هنا منقول عن غيره فيبعد حينئذ هذا التفريع (قوله فى المسئلة المتنازع فيها) قال الكمال احتراز عن دعوى المعترض ان ما استدل به المستدل عليه لا له فى مسئلة أخرى لا فى المسئلة المتنازع فيها اه (وأقول) قضية قوله احترازا الخ ان قول المصنف فى المسئلة قيد فى قوله عليه المذكور بعده وينبغى أن يكون قيدا أيضا فى قوله استدل به احترازا عما استدل به فى مسئلة أخرى اذا ادعى المعترض انه عليه فى هذه المسئلة المتنازع فيها فان الظاهر ان هذا ايضا ليس من القلب والحاصل انه متعلق فى المعنى بكل منهما واما فى اللفظ فيجوز أن يتعلق بهما أيضا على وجه التنازع ويجوز أن يتعلق باستدل كما هو ظاهر المتن والشرح ويستغنى عن تقييد عليه بتبادر المراد فان المتبادر من قوله عليه انه عليه فى تلك المسئلة (قوله على ذلك الوجه) فيه أمران * الاول قال الكمال احتراز عن دعوى المعترض ان ما استدل به فى تلك المسئلة عليه لكن على غير ذلك الوجه الذى استدل به الخ وقضيته انه متعلق بقوله استدل به وهو المتبادر من المتن بمعنى انه حال من الهاء فى به العائدة على ما ويجوز أن يتعلق بعليه بمعنى انه حال من الضمير المستتر فيه العائد على ما والمحترز عنه واحد على التقديرين * والثانى قال شيخ الاسلام لم أره أعنى تقييده بقوله على ذلك الوجه لغيره ولا حاجة اليه فقول بعضهم انه احتراز عما اذا كان بغير ذلك الوجه كأن يكون استدلال المستدل على المسئلة بطريق الحقيقة واستدلال المعترض عليها بطريق المجاز فمثل ذلك لا يسمى قلبا مردود ويرد مثاله المذكور أيضا بما مثل هو به كغيره للقلب من الخبر الآتى اذ المستدل استدل به من جهة الحقيقة والمعترض استدل به من جهة المجاز اه (وأقول) أما قوله ولا حاجة اليه فيحتمل ان وجهه انه لا يصدق ما استدل به المستدل الا اذا كان على ذلك الوجه اذ لو غير عن ذلك الوجه لم يصدق انه ما استدل به المستدل بل هو دليل آخر فلا حاجة الى ذلك التقييد وعلى هذا فقد يجاب بأنه لدفع توهم شمول ما لو تصرف المعترض فى دليل المستدل بنحو ضم مقدمة أخرى اليه بحيث صار بواسطة هذا التصرف دالا على المستدل لا له فان هذا ليس من القلب كما هو ظاهر مع انه يصدق على الدليل مع ذلك التصرف انه دليل المستدل فى الجملة او يتوهم صدق ذلك عليه لكن رده قول البعض المذكور فمثل هذا لا يسمى قلبا يقتضى انه يرى انه يسمى قلبا وان وجه عدم الحاجة اليه عدم صحة الاحتراز وعلى هذا فكان قياس ذلك أن يبدل قوله ولا حاجة اليه بقوله ولا يصح فليتأمل وأما قوله فقول بعضهم فيريد الكمال فى حاشيته وعبارته فى بعض نسخها وقوله على ذلك الوجه احتراز عن دعوى المعترض ان ما استدل به فى تلك المسئلة لكن على غير ذلك الوجه الذى استدل به كأن يكون استدلال المستدل بطريق الحقيقة واستدلال المعترض بطريق المجاز اه وفى بعضها بدل قوله كأن يكون الخ بأن لم يغير فيه نظم الدليل ولكن حمل على معنى آخر غير ما أراده المستدل اه اى كأن حمله المستدل على الحقيقة والمعترض على المجاز كما فى حديث توريث الخال الآتى فالنسختان بمعنى واحد وكلتاهما مخالفة لتمثيله بعد ذلك للقلب بخبر الخال حيث قال ومثاله اى القلب من النصوص استدلال الحنفى فى توريث الخال بحديث الخال وارث من لا وارث له فيقول المعترض هذا يدل عليك لا لك اذ معناه نفى توريث الخال بطريق المبالغة اى

أى بناء غير محل الفرض عليه كأن يقاس عليه بجامع أو يقال ثبت الحكم فى بعض الصور فيثبت فى باقيها اذ لا قائل بالفرق وقد قال به الحنفية فى المثال المذكور حيث جوزوا تزويجها نفسها من كفء (ومنها) أى من القوادح (القلب وهو دعوى) المعترض (ان ما استدل به) المستدل (فى المسئلة) المتنازع فيها (على ذلك الوجه) فى كيفية الاستدلال (عليه) اى على المستدل

(لاله ان صح) ذلك المستدل

الحال لا يرث كما تقول الجوع زاد من لا زاد له والصبر حيلة من لا حيلة له اى ليس الجوع زادا ولا الصبر حيلة (فان قيل) هذا المثال لا مطابقة فيه لتعريف القلب لان المستدل استدل بالمعنى الحقيقى للحديث والقالب اعتبر معنى مجازيا فليس قلبه على الوجه الذى استدل به المستدل (قلنا) المراد بكونه على ذلك الوجه ان نظم الدليل لم يغير فيه انما حمله القالب على معنى آخر حقيقيا كان او مجازيا فالمثال مطابق للتعريف اه نعم نقل الصفى الهندى الاتفاق على ان مثل هذا لا يسمى قلبا فقال قيل هو أى القلب عبارة عن بيان ان ماذكر المستدل يدل عليه و ينبغى أن يزاد عليه فى تلك المسئلة بعينها وعلى ذلك الوجه حتى يستقيم والا لم يكن مانعا اذ يدخل تحته مايدل عليه فى غير المسئلة التى هو استدل به عليها أو فى تلك المسئلة بعينها لكن على غير ذلك الوجه مثل أن يستدل المستدل بنص بطريق الحقيقة والمستدل يستدل به عليه فى تلك المسئلة بطريق التجوز فان ذلك لا يسمى قلبا وفاقا اه وهذا يصحح ماقاله الكمال أولا ويدفع رد شيخ الاسلام عليه كما يدفع ماذكره الكمال ثانيا من التمثيل المذكور ويثبت الاحتياج لقول المصنف على ذلك الوجه والله أعلم (قوله ان صح) أقول فيه أمور * الاول قال الكمال هو من كلام المعترض اه (قلت) وفيه نظر لان الظاهر ان صدور ذلك من المعترض غير لازم و يوافق ذلك الامثلة المذكورة فى كلام المصنف حيث لاذكر لهذا اللفظ فيها وحملها على النقصان بعيد وما المانع أن يكون ذلك من كلام المصنف على لسان حال المعترض فلا يلزم صدوره من المعترض بالفعل بل قد يصدر منه وقد لا يصدر منه بالفعل فليتأمل * والثانى قال شيخ الاسلام انه من تتمة الحد اذ لولم يصح لم يكن مصححا لمذهب المعترض ولا مبطلا لمذهب المستدل وليس كذلك كما سيأتى اه (قلت) أما كونه من تتمة الحد فيدل عليه قول الشارح وعلى كلا القولين لا يذكر فى الحد قوله ان صح فانه يدل على انه مذكور فيه على الاول ومن لازم ذكره فيه انه من تتمته والا لم يكن مذكورا فيه وحاصل ذلك بناء على ماتقدم من أن هذا القيد من كلام المصنف على لسان حال المعترض انه يعتبر فى مفهوم القلب تقدير المعترض الصحة وتجويزها وفيه نظر لان الظاهر ان القطع بالصحة لا ينافى القلب فيشكل اعتبار التقدير المذكور فى مفهومه فان اجيب بأن التقدير لا ينافى القطع بالصحة اذ المقطوع به يمكن اعتبار تقديره ففيه نظر لان التقدير غير لازم اذ قد يكون القالب قاطعا بالصحة غير ملاحظ تقديرها واعتبار فرض التقدير مع انتفائه مما لا وجه له ولا حاجة اليه فكان الاوجه اعتبار الاعم من اعتقاد الصحة الشامل للقطع بها ومن تقديرها اللهم الا أن يكون هذا القيد باعتبار الغالب ويمكن أن يقال ان فرض الصحة باعتبار مقتضى حال المعترض وهذا أعم من أن يقطع بها أولا ومن أن يلاحظ هذا الفرض أولا فليتأمل وأما استدلاله بقوله اذ لولم يصح ففيه نظر اذ لا يلزم من كونه خارجا من الحد أن لا يصح حتى يلزم أن لا يكون مصححا لمذهب المعترض ولا مبطلا لمذهب المستدل وقد يجاب بأن هذا انما يرد عليه لو اراد الاستدلال على انه من تتمة الحد وان كان هذا هو المتبادر من عبارته وهو ممنوع وانما أراد الاستدلال على التقييد بالصحة المفهوم من قوله ان صح * والثالث قال شيخ الاسلام المراد صحته فى الواقع أو عند المعترض ولا ينافيه عدم تسليم المعترض له كما سيأتى لان معنى عدم التسليم طلب الدليل على صحته اه (قلت) وفيه نظر لما تقدم عنه من ان

اعتبار الصحة لاجل تصحيح مذهب المعترض وابطال مذهب المستدل وبمجرد صحته فى الواقع
لاعند المعترض الذى دل عليه العطف بالواو ولا يترتب عليه ذلك فلعل الوجه أن يراد صحته عند
المعترض سواء أطابق الواقع أم لا والرابع يجب كما هو ظاهر أن يكون المراد صحته فى نفسه
لاما قد يتوهم من صحته من حيث دلالته على مذهب المستدل لان ذلك ينافى دعواه انه يدل
عليه لاله والخامس انه قد يقال ماذكره المصنف من أقسام القلب يتوقف على تسليم صحة دليل
المستدل اذ مع عدم تسليم صحته كيف يتأتى للقالب تصحيح مذهبه أو ابطال مذهب المستدل
لكن فى قول المصنف ان صح وقوله أمكن معه تسليم صحته اشارة الى أن المعترض قد لا يسلم
الصحة ويوافق ذلك بل يصرح به قوله الآتى معارض عند التسليم قادح عند عدمه وحينئذ
لا يتأتى تلك الاقسام التى حصر كغيره القلب بالمعنى الذى ذكره فيها اذ كيف يتأتى له مع عدم
تسليمه صحة الدليل أن يصحح به مذهبه او يبطل به مذهب المستدل (فان قلت) عدم التسليم غايته
طلب الدليل وذلك لا ينافى الاقسام المذكورة (قلت) عدم التسليم يقتضى عدم الاعتراف
بصحة الدليل والا فلا معنى لمطالبته باثباته الذى هو معنى المنع ومع عدم الاعتراف بصحته لا يتأتى
الاحتجاج به على صحة مذهبه ولا على ابطال مذهب المستدل ويمكن أن يجاب بأن تلك
الاقسام مخصوصة بتقدير التسليم اما عند المنع فلا يأتى شئ منها وحينئذ فالاقسام مطلقا
لا تنحصر فيها او بأن المراد التصحيح او الابطال باعتبار زعم المستدل او تقدير الصحة وذلك
لا ينافى منع المعترض الا أن ذلك لا يظهر عند التصريح بالمنع فليتأمل (قوله ومن ثم أمكن
معه تسليم صحته) قال شيخنا العلامة ووافقه شيخنا الشهاب قد يقال امكان تسليم الصحة مع
عدم زيادة ان صح أظهر منه مع زيادتها بل المتبادر مع زيادتها عدم تسليم الصحة ومع عدمها
تسليمها ثم المتبادر من قوله دعوى أن القلب حقيقة أن يقول المعترض به للمستدل ما استدللت
به عليك لا لك ان صح وليس كذلك بل حقيقة القلب أن يستنتج القالب من دليل المستدل
خلاف حكمه وذلك فى المعنى هو الدعوى المذكورة اه‍ (وأقول) أما قوله قد يقال الخ فجوابه
اما أولا فهو ان هذا البحث بتقدير تسليمه مدفوع لانه مما لا يقدح فى المطلوب وذلك لان المطلوب
هو اشتمال التعريف فى الجملة على الاشارة الى امكان تسليم الصحة وهذه الاشارة حاصلة بهذه
الزيادة وحصولها بدونها أيضا ولو على وجه أظهر مما لا ينافى ذلك كما لا يخفى (فان قلت) لكن
يلزم استدراك هذه الزيادة لحصول تلك الاشارة بدونها (قلت) اما اولا فهذا سؤال آخر غير
ما أوردته واما ثانيا فدعوى الاستدراك ممنوعة بأن هذه الزيادة معتبرة فى مفهوم القلب عند
المصنف كما يدل عليه ذكرها فى الحد ومفهوم قول الشارح وعلى كلا القولين لا يذكر فى الحد قوله
ان صح وما تقدم عن شيخ الاسلام انها من تتمة الحد وان نظرنا فيها كما تقدم لان هذا سؤال آخر
وحينئذ فلا استدراك فيها للاحتياج اليها فى تتميم الحد عند المصنف مع حصول المطلوب بها من
الاشارة الى ما ذكر واما ثالثا فلانه لا يخفى ان معنى امكان التسليم المذكور احتماله مع احتمال
عدمه وهو منع الصحة وحاصله التسليم فى الجملة وفى بعض الاحوال والافراد دون بعض كما يدل
على ذلك قوله معارضة عند التسليم قادح عند عدمه ومقابلته بالقولين بعده وهما كونه تسليما
للصحة مطلقا وكونه افسادا مطلقا ولا شبهة فى أن تفريع ذلك مع زيادة ان صح أظهر منه مع

(ومن ثم) اى من هنا وهو قولنا ان صح اى من أجل ذلك (أمكن معه) اى مع القلب (تسليم صحته) اى صحة ما استدل به (وقيل هو) اى القلب (تسليم لصحته) اى صحة ما استدل به مطلقا سواء كان صحيحا أم لا (وقيل هو (افساد) له (مطلقا) لان القالب من حيث جعله على المستدل مسلم لصحته وان لم يكن صحيحا ومن حيث لم يجعله له مفسد له وان كان صحيحا وعلى كلا القولين لا يذكر فى الحد قوله ان صح

عدم زيادتها عكس مازعم الشيخ لان تفريع مايدل على الاحتمال والتردد فى العبارة المشعرة بالتردد فى الصحة أظهر من تفريعه على العبارة التى لا اشعار فيها بالتردد بل يتبادر منها الصحة من غير تردد فيها كما لا يخفى فلذا فرع المصنف الامكان على تلك الزيادة لظهور التفريع حينئذ وعدم الخفاء فيه لا على عدمها لعدم الظهور ووجود الخفاء حينئذ لتبادر عدم التردد فى الصحة على ذلك التقدير وهو لا يناسبه التردد فى تسليمها كما لا يخفى ومنشأ ما وقع فيه الشيخ ملاحظته فى جانب المفرع مجرد تسليم الصحة من غير ملاحظة كونه على وجه الامكان المقتضى للتردد فغفل عن ملاحظة المفرع بتمامه ولا شك أن تفريع مجرد تسليم الصحة على عدم الزيادة أظهر كما قال الا ان هذا ليس تمام المفرع وتفريع تمام المفرع على عدم الزيادة ليس أظهر من تفريعه عليها بل الامر بالعكس كما تقرر واذا علمت ذلك علمت سقوط هذا البحث (لا يقال) قوله المتبادر مع زيادتها عدم تسليم الصحة ينافى ما قررته اذ لا اشعار على هذا بالتسليم (لانا نقول) بعد تسليم كون المتبادر ما ذكر ان أراد به دلالة الزيادة على احتمال الصحة وعدمها الا ان المتبادر منها ما ذكر فهذا غير مناف لما قلناه لتضمن ذلك قطعا وجود الاشعار المذكور وان أراد به انه لا يفهم منها الا عدم الصحة فهو ممنوع منعا لا شبهة فيه لعاقل فضلا عن فاضل كيف وقد صرحوا بأن أصل وضع ان استعمالها فى الامور المحتملة وأما قوله ثم المتبادر الى قوله وليس كذلك بل حقيقة القلب الخ فجوابه اما أولا فان أراد بقوله بل حقيقة القلب أن يستنتج القالب الخ ان هذا حقيقته عند بعضهم فسقوط هذا الاعتراض حينئذ فى غاية الظهور اذ لا معنى للاعتراض باحد الاصطلاحين على الآخر لا سيما ومن المشهور انه لا مشاحة فى الاصطلاح وان لكل أحد أن يصطلح على ما شاء وان أراد ان هذا حقيقته عند الجميع كان ممنوعا بلا شبهة فانهم عرفوه بوجوه أخر تفيد ان حقيقته غير ما ذكر الشيخ قال فى المحصول وحقيقته اى القلب أن تعلق على العلة المذكورة فى قياس نقيض الحكم المذكور فيه اه فجعل حقيقته التعليق المذكور وتبعه على ذلك غير واحد ولا خفاء فى ان مفهوم التعليق المذكور غير مفهوم الاستنتاج وقال الاصفهانى فى شرحه له قال صاحب الاحكام فى تعريفه اى القلب هو بيان ان ما ذكره المستدل من الدليل هو دليل عليه اه وهذا يوافق ما ذكر المصنف وكفى به سندا للمصنف من ذلك الامام صاحب الاحكام وقال صاحب الدر الفريد قلب الدليل عبارة عن دعوى ان ما ذكره المستدل عليه لا له فى تلك المسئلة على ذلك الوجه اه وهذا أيضا يوافق ما ذكره المصنف وقال الاصفهانى شارح ابن الحاجب اى القلب تعليق نقيض الحكم المذكور أو لازم نقيضه على العلة المذكورة الحاق بالاصل المذكور اه وقال العضد القلب حاصله دعوى استلزام وجود الجامع فى الفرع مخالفة حكمه لحكم الاصل الذى هو مستدل المستدل اه وقال بعضهم ما نصه وهو اى القلب تعليق ما ينافى الحكم بعلته وبعبارة أخرى هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه وبعبارة أخرى جعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك اه وما ذكر فى العبارات الثلاث يخالف ما ذكره الشيخ فى حقيقة القلب كما لا يخفى فجزمه بقوله وليس كذلك بل حقيقته الخ من غير قاطع عقلى او نقلى على تعين ما قاله وبطلان ما قاله المصنف مع موافقة غيره من الائمة له ومع وجود تلك العبارات الاخر المخالفة

للعبارتين معا تساهل قبيح واما ثانيا فيجوز أن يكون احد التعريفين او التعريفات حدا والآخر رسما اذلا محذور فى ذلك بوجه ومثله شائع ذائع ومع ذلك لا موقع لهذا الاعتراض ولا منشأ له الا الذهول عما ذكرنا واما ثالثا فيجوز أن لا يكون مراد المصنف خصوص قول المعترض للمستدل ما استدللت به عليك لا لك ان صح كما يتوهم من عبارته قبل التأمل فى سياقه بل ذلك القول اوماهو موافق له فى المعنى بدليل أمثلته فانه ليس فيها هذه الدعوى على هذا الوجه فحاصل الكلام انه أراد ماهو أعم مما قد يتوهم من العبارة واعتمد فى هذه الارادة على قرينة الامثلة ولا اشكال فى ذلك بوجه فان أراد الشيخ ان ماهو ظاهر العبارة ليس من افراد القلب فلا يصح ارادة الاعم فهو ممنوع منعا لاشبهة فيه اه تأمل (قوله وعلى المختار فهو مقبول) أقول وكذا هو مقبول على القولين الآخرين أخذا من اطلاق عد القلب من القوادح ثم ذكر هذه الاقوال فيه ومن قوله معارضة عند التسليم قادح عند عدمه اذ مقتضاه انه على القول الثانى معارضة مطلقا لانه تسليم عليه مطلقا وانه على الثالث قادح مطلقا لانه افساد للدليل عليه مطلقا وانما اقتصر المصنف على تفريع القبول على الاول لكونه المختار عنده ولاختصاصه بالانقسام عليه الى المعارضة والقدح والمتبادر ان قوله وقيل هو شاهد زور مقابل القبول المفرع على المختار وفى الحقيقة هو مقابل للقولين الآخرين أيضا لثبوت القبول عليهما كما تقرر والحاصل انهم اختلفوا فى قبول القلب وعدم قبوله وعلى القبول فهل هو تسليم مطلقا او افساد مطلقا او تسليم فى بعض الاحوال دون بعض (قوله معارضة عند التسليم قادح عند عدمه) أقول فيه أمران * الاول أن صريح هذا الصنيع ان كلا القسمين من القلب ولا يخفى اشكاله فى الثانى اذ مع عدم تسليم صحة الدليل كيف يتأتى الاحتجاج به على المستدل حتى يتصور القلب اللهم الا أن يحمل هذا الصنيع على التسامح وان المراد انه عند التصريح بالمنع لا يكون من قبيل القلب وأوجه من هذا أن يقال ان الاحتجاج به على المستدل باعتبار زعم المستدل فانه يعتقد صحته والثانى انه قد يستشكل تخصيص القدح بالقسم الثانى أعنى عدم التسليم مع اطلاق عدهم القلب مطلقا من القوادح ويجاب بأن القدح فى العد أعم منه هنا فانه ثم يشمل المعارضة أيضا بخلافه هنا ثم رأيت شيخ الاسلام أورد ذلك وأجاب عنه فقال وقد يقال جعله القدح اذا كان معارضة لا يكون قادحا مناف لاطلاق أنه من القوادح ويجاب بأن المراد فى الاول بالقادح ما يعم المفسد للدليل والموقف عن العمل به وفى الثانى بنفى القدح فيه نفى كونه مفسدا الا موقفا اه فليتأمل (قوله وقيل شاهد زور يشهد لك وعليك) أقول فيه أمران * الاول انه قد استفيد عدم قبوله من وصفه بكونه شاهد زور * والثانى ان قوله يشهد لك وعليك كالدليل على كونه شاهد زور ووجه ذلك انه شهد بالاثبات والنفى لشئ واحد وهو دليل المستدل وذلك باطل لاستحالته ولا معنى لكونه شاهد زور الا كونه شاهدا بباطل (قوله وهو قسمان) ثم قوله ومنه خلافا للقاضى قلب المساواة (أقول) لا يخفى ظهور هذا الصنيع فى ان هذه أقسام للقلب على كلا تقديرى كونه معارضة وكونه قدحا وهو مشكل فى الثانى كما سبقت الاشارة اليه ومما يقوى الاشكال ما سبق عن شيخ الاسلام من تصريح كلامه بأنه عند عدم التسليم مفسد للدليل اللهم الا أن لا يراد هذا الظاهر بل انها أقسام باعتبار التقدير الاول وقد

(وعلى المختار) من امكان التسليم مع القلب (فهو مقبول معارضة عند التسليم قادح عند عدمه وقيل) هو (شاهد زور) يشهد (لك وعليك) أيها القالب حيث سلمت فيه الدليل واستدللت به على خلاف دعوى المستدل فلا يقبل (وهو قسمان الاول تصحيح مذهب المعترض) فى المسئلة

صرحوا برجوع تلك الاقسام الى المعارضة فليتأمل (قوله صريحا) قال شيخ الاسلام
كالكمال حال من مذهب المستدل لا من ابطاله اى حال كون مذهب المستدل مصرحا به
فى الاستدلال وهذا يؤخذ من كلام الشارح بعد زاد الكمال وهذا بخلاف قوله فيما سياتى
لابطال مذهب المستدل بالصراحة فان قوله بالصراحة متعلق بابطال لا بمذهب المستدل اه
(فان قلت) ماذكراه صحيح لكنه غير متعين بل يجوز كونه حالا من ابطال فيوافق ظاهر ما يأتى
فى قوله لابطال مذهب المستدل بالصراحة ويراد بالابطال الصريح ابطال ما هو مصرح به
فى كلام المستدل وبغيره ابطال ما لم يصرح به فيه ولا ينافى ذلك قول الشارح فيما بعد ابطال
لمذهب الخصم الذى لم يصرح به فى الدليل لجواز أن يكون المقصود به انه لما لم يصرح به كان
ابطاله غير مصرح به فتأمله ويؤيد ذلك انه يقع فى عبارات الجدليين ما نصه وقد يكون بابطاله
لمذهب المستدل ابتداء اما صريحا او بالالتزام بأن يدل على نفى لازم من لوازم مذهبه فيلزم نفى
مذهبه اه ثم مثلوا الالتزام فقالوا مثال الثالث أن يقول الحنفى بيع غير المرئى بيع معاوضة
فيصح مع الجهل كالنكاح فيقول الشافعى انه عقد معاوضة فلا يثبت فيه خيار الرؤية كالنكاح
فثبوت خيار الرؤية فى بيع الغائب لكونه لازما لصحته متى نفى نفيت وان لم يصرح الا بنفى
اللازم وهذان الحكمان أعنى الصحة وعدم الخيار لا يجتمعان فى الفرع للوفاق على ذلك وان لم
يتنافيا لذاتيهما لاجتماعهما فى الاصل أعنى النكاح وبالجملة من قال بصحته قال بخيار الرؤية
فكان خيار الرؤية لازما للصحة عنده فاذا انتفى اللازم وهو الخيار انتفى الملزوم وهو الصحة اه
فان ماذكروه فى تفسير الالتزام وتمثيله صريح فى رجوع الالتزام للابطال نفسه لا للمذهب كما
لا يخفى وهذا يقتضى ان الصريح المقابل بالالتزام راجع لنفس الابطال لا للمذهب (قلت)
لا مانع من ذلك وان لزم منه اختلاف معنى الابطال الصريح فى كلام المصنف لانه على هذا
التقدير يكون المراد به فى القسم الاول ابطال ما صرح به المستدل وفى الثانى ابطال نفس
مذهبه وان لم يصرح به لا ابطال ما يستلزم ابطال مذهبه اذ مجرد هذا الاختلاف لا يمنع ما ذكر
بل الاختلاف لازم على التقدير الاول أيضا ولم يمنعه فان الصراحة عليه جعلت فى القسم
الاول وصفا للمذهب وفى الثانى وصفا للابطال (قوله كما يقال فى بيع الفضولى الخ) أقول
من هذا المثال ونحوه يستفاد انه لا يجب فى القلب أن يريد المعترض بالاصل عين ما أراده
المستدل به من كل وجه بل قد يقع تفاوت بينهما فى نحو ذلك ولا يكون مانعا من القلب ولا من
كونه قلب ما استدل به المستدل على ذلك الوجه حتى لا يخالف تقييد المصنف كغيره بقوله على
ذلك الوجه وذلك لان المستدل أراد بالاصل فى هذا المثال شراء الفضولى لمن سماه والمعترض أراد
به فيه شراءه لنفسه ولم يقدح ذلك فى كونه من القلب ومن ذلك ما يأتى فى مثال قلب المساواة من
اختلاف وجه استدلال القالب ووجه استدلال المستدل وقول الشارح وهو احد وجهين
عندنا كانه يشير به الى وجود شرط القياس لينهض على الخصم وهو كون الاصل متفقا عليه
بين الخصمين فبين ان الاصل متفق عليه هنا على احد الوجهين وعلى هذا فقوله فى بيان قياس
المستدل فلا يصح لمن سماه متفقا عليه بين الخصمين ليصح القياس وعلى تقدير أن لا يحصل
اتفاقهما عليها يكون الغرض التمثيل على سبيل الفرض فليتأمل (قوله فلا يكون بنفسه قربة)

(اما مع ابطال مذهب المستدل) فيها (صريحا كما يقال) من جانب المستدل كالشافعى (فى بيع الفضولى عقد فى حق الغير بلا ولاية) عليه (فلا يصح كالشراء) اى كشراء الفضولى فلا يصح لمن سماه (فيقال) من جانب المعترض كالحنفى (عقد فيصح كالشراء) اى كشراء الفضولى فيصح له ويلغو تسميته لغيره وهو احد وجهين عندنا (أولا) مع الابطال صريحا (مثل أن يقول الحنفى المشترط للصوم فى الاعتكاف (لبث فلا يكون بنفسه قربة كوقوف عرفة) فانه قربة بضميمة الاحرام فكذلك الاعتكاف يكون قربة بضميمة عبادة اليه وهى الصوم

فى وقوفها فى هذا أبطال لمذهب الخصم الذى لم يصرح به فى الدليل وهو ١٤٣ اشتراط الصوم (الثانى) من قسمى القلب القلب (لابطال مذهب المستدل بالصراحة) كأن يقول الحنفى فى مسح الرأس (عضو وضوء فلا يكفى) فى مسحه (أقل ماينطلق عليه الاسم كالوجه) لايكفى فى غسله ذلك (فيقال) من جانب المعترض كالشافعى عضو وضوء (فلايتقدر) غسله (بالربع كالوجه) لايتقدر غسله بالربع (اوبالالتزام) كأن يقول الحنفى فى بيع الغائب (عقد معاوضة فيصح مع الجهل بالعوض كالنكاح) يصح مع الجهل بالزوجة اى عدم رؤيتها (فيقال) من جانب المعترض كالشافعى (فلايشترط) فيه (خيار الرؤية كالنكاح) ونفى الاشتراط يلزمه نفى الصحة اذ القائل بها يقول بالاشتراط (ومنه) اى من القلب فيقبل (خلافا للقاضى) أبى بكر الباقلانى فى رده (قلب المساواة مثل) قول الحنفى فى الوضوء والغسل (طهارة بالمائع فلاتجب فيها النية كالنجاسة) لاتجب فى الطهارة عنها النية بخلاف التيمم تجب فيه النية (فنقول) نحن معترضين (فيستوى جامدها ومائعها) اى الطهارة (كالنجاسة) يستوى جامدها ومائعها فى حكمها السابق وغيره وقد وجبت النية فى التيمم فتجب فى الوضوء والغسل ووجه التسمية بالمساواة واضح من المثال والقاضى يقول فى رده وجه استدلال القالب فيه غير وجه استدلال المستدل

ليس هو الفرع المطلوب اثبات حكمه بل هو مطوى اى فلابد من ضميمة وهى الصوم لانه المتنازع فيه كما سيأتى كذا قاله شيخنا الشهاب وهو ايضاح للمتن والشرح (قوله اذ هو المتنازع فيه) تعليل للحصر فى قوله وهى الصوم لان العبادة اعم منه (قوله بالصراحة) اى بالدلالة عليه بالمطابقة بقرينة مقابلته بقوله او بالالتزام (قوله فلايشترط فيه خيار الرؤية) قال شيخ الاسلام كالكمال لو قال كغيره فلا يثبت كان أولى لان اللازم للصحة عند القائل بها ثبوت ماذكر لا اشتراطه اه زاد الكمال وفى تأويله بما سنذكره من الاشتراط شرعا الذى هو معنى الثبوت نوع تكلف اه (قلت) وكذا تأويله بلا يصح اشتراط خيار الرؤية فانه اذا كان اللازم ثبوت خيار الرؤية لزم منه ثبوت صحة اشتراط خيار الرؤية ففيه نوع تكلف (قوله فيستوى جامدها ومائعها كالنجاسة) لايخفى ان المراد فى الفرع بجامد الطهارة التيمم وبمائعها الوضوء والغسل وفى الاصل بجامد الطهارة الاستنجاء وبمائعها ازالة النجاسة بالماء (قوله وجه استدلال القالب فيه غير وجه استدلال المستدل) قال شيخنا العلامة يعنى لان وجه استدلال القالب استواء جامد النجاسة ومائعها ووجه استدلال المستدل عدم وجوب النية فيها وهذا لايخفى انه نتيجة القياس استدلالا وقلبا والوجه الاستدلال اى كيفيته اه (وأقول) هو اعتراض فى غاية السقوط والفساد لامنشأ له الا فهم كلامهم على غير وجهه وتفسير مرادهم بما لايطابقه ومن أين له ان المراد بالوجهين المذكورين مازعمه وأى حاجة الى الحمل عليه بل يجوز أن يراد بوجه استدلال المستدل كون الجامع الطهارة بالمائع وبوجه استدلال المعترض كونه مطلق الطهارة ولا غبار على هذا وليس هو نتيجة القياس كما لايخفى والعجب وقوعه فيما وقع مع ظهور العبارة اوصراحتها فى خلاف ما قاله اذ قول المصنف طهارة بالمائع فلاتجب فيها النية صريح فى استنتاج عدم وجوب النية من كونها طهارة بالمائع فلايمكن حينئذ الا أن كونها طهارة بالمائع هو العلة وان عدم وجوب النية هو الحكم المترتب عليها فكيف مع ذلك يتوهم ان وجه استدلال المستدل عدم وجوب النية وكذا قول المصنف فيستوى جامدها ومائعها صريح فى ان هذا الاستواء هو الحكم المستنتج من العلة المطوية اى طهارة اى عن الحدث ثم رأيت شيخنا الشهاب فسر بهذا فقال وذلك لان الجامع فى قول الحنفى طهارة بالمائع والجامع عند المعترض مطلق الطهارة اه (قوله وشاهده ولله العزة ولرسوله) فيه أمور * الاول انه قد يقال كان الاولى تقديم التعريف على الاستشهاد عليه لان مقصود المصنف افادة الغير وهو لايتأتى له فهم الاستشهاد عليه قبل تصوره وفهم معناه والثانى انه ان قيل لم يذكر قوله وللمؤمنين مع ذكره فى الآية قلنا يمكن أن يكون اشارة الى أن كلا من ثبوت العزة لهم واخراجهم المنافقين واخراج المنافقين اياهم فى زعمهم تبع له صلى الله عليه وسلم فهو المقصود بالذات بالعزة منه تعالى وبالاخراج من المنافقين فى زعمهم وهو المخرج بالحقيقة للمنافقين ولا ينافى ذلك اعادة اللام فى وللمؤمنين الدالة على تأكيد اثبات العزة لهم لانه للمبالغة فى الرد على المنافقين وأما قول شيخنا الشهاب فى قول الشارح والله ورسوله الاعز مانصه لم يتعرض للمؤمنين وان ذكروا فى الآية موافقة للمتن اه فغير شاف لورود السؤال على المتن هذا وللقائل أن يقول ما فى الآية من قبيل القلب لصدق معنى القلب عليه فليتأمل

(منها) اى من القوادح (القول بالموجب وشاهده) قوله تعالى (ولله العزة ولرسوله فى جواب ليخرجن الاعز منها الاذل) المحكى عن المنافقين اى صحيح ذلك لكن هم الاذل والله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم الاعز وقد أخرجاهم (وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع) بان يظهر عدم استلزام الدليل لمحل النزاع (كما يقال) فى القصاص بقتل (المثقل) من جانب المستدل كالشافعى (قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى القصاص كالاحراق) بالنار لاينافى القصاص (فيقال) من جانب المعترض كالحنفى (سلمنا عدم المنافاة) بين القتل بالمثقل وبين القصاص (ولكن لم قلت) ان القتل بالمثقل (يقتضيه) اى القصاص وذلك محل النزاع ولم يستلزمه الدليل (وكما يقال) فى القصاص بالقتل بالمثقل أيضا (التفاوت فى الوسيلة) من آلات القتل وغيره (لايمنع القصاص كالمتوسل اليه) من قطع وقتل وغيرهما لايمنع تفاوته القصاص (فيقال) من جانب المعترض (مسلم) أى التفاوت فى الوسيلة لايمنع القصاص فليس بمانع منه (و) لكن (لايلزم من ابطال مانع انتفاء الموانع ووجود الشرائط والمقتضى) وثبوت القصاص متوقف على جميع ذلك

الجواب (قوله والله ورسوله الاعز) قال شيخنا الشهاب ان قوله الاعز على غير بابه وان الاولى أن يعبر على وفق الآية بما يفيد قصر العزة على الله ورسوله اه بمعناه (وأقول) اذا كان الاعز على غير بابه اى بأن لايراد معنى التفضيل كان قول الشارح والله ورسوله الاعز مفيدا للعصر المذكور لتعريف الطرفين ويمكن أن يوجه صنيع الشارح بانه قصد موافقة عبارة المستدل والاشارة الى كفاية ذلك فى الرد عليه وان فى الآية مبالغة فى الرد فليتأمل (قوله وقد أخرجاهم) قال الكمال عبارة شرح المختصر والله ورسوله يخرجانهم وهى أولى لمطابقتها المضارع فى قوله تعالى ليخرجن وأولى منها أن يزاد على المتن والمؤمنين ويقال فالله يخرجهم ورسوله والمؤمنون لانه أتم طباقا للآية اذ يطابق فى التعبير بالمضارع وافراد الاسم الكريم بالذكر وكذلك الرسول والمؤمنون دون جمع الرسول مع الاسم الكريم فى ضمير اه (وأقول) أما قوله وهى أولى لمطابقتها المضارع الخ فيجاب عنه بان الشارح لم يقصد تتميم تصوير معنى القول بالموجب بل قصد الاخبار بتحققه فى الواقع مبالغة فى بطلان دليلهم واما عدم زيادة المؤمنين فقد تقدم جوابه واما عدم افراد الاسم الكريم بالذكر فجوابه انه أشار بجمعه صلى الله عليه وسلم مع الاسم الكريم فى ضمير واحد الى أن الموجود اخراج واحد وان الذى باشره انما هو رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما ذكر الله معه للتبرك ولكونه المقدر له (قوله وهو تسليم الدليل مع بقاء النزاع) قد ينظر فيه بانه صادق بالقلب حيث كان معه تسليم للصحة اذ فيه حينئذ تسليم للدليل مع بقاء النزاع واشتماله على زيادة لاينافى ذلك اللهم الا أن يلتزم انه أعم من القلب فليتأمل (قوله فلا ينافى القصاص) قال شيخنا الشهاب اى فيثبت وهو الفرع المقيس لاعدم المنافاة كما هو ظاهر العبارة بل ذلك من تتمة الدليل كما يعلم مما يأتى وقد سبق للشارح رحمه الله مثل هذه العبارة ولو أسقط الفاء كان أجلى اى لانه اتفهم ان مدخولها هو الفرع اه (قوله سلمنا عدم المنافاة) قال شيخنا العلامة يوهم انه دليل المستدل وليس كذلك بل هو نتيجته فتأمل اه (وأقول) كان وجه الايهام اضافة التسليم الى الدليل فى التعريف حيث قال وهو تسليم الدليل الخ ولك أن تمنع هذا الايهام بان اضافة التسليم الى الدليل فى التعريف لاتقتضى ايهام المثال ماذكر لصراحة عبارته فى ان المسلم هو نتيجة الدليل اذ لايفهم من قولنا قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى القصاص كالاحراق الا ان قولنا قتل بما يقتل غالبا هو الفرع وقولنا كالاحراق هو الاصل وان مجموع القولين قياس نتيجته عدم المنافاة المذكور وهذا أدل دليل على ان متعلق التسليم فى قوله سلمنا عدم المنافاة هو نتيجة الدليل لانفسه بل هذا التمثيل قرينة فى غاية الظهور على أن اضافة التسليم فى التعريف الى الدليل على حذف المضاف اى تسليم مقتضى الدليل ليطابق التسمية بالقول بالموجب اى بالمقتضى بالفتح ولهذا قال شيخ الاسلام قوله وهو تسليم الدليل اى مقتضاه كما أشار اليه الشارح بقوله بان يظهر الخ اه فأى ايهام مع ذلك ولو سلم فهو ايهام كالعدم لامنشأ له الا عدم التأمل فى الامثلة فلا اعتداد به فالحاصل ان فى التعريف حذفا دلت عليه الامثلة دلالة واضحة فلا تحقق لهذا الايهام أولا اعتداد به ولعمر الله ان ظهور المراد من العبارة بحيث لايحوج الى الامر بالتأمل فتأمل لكن عادة الشيخ المبالغة بالمناقشات اللفظية التى لاتلتفت الائمة اليها الاقربين المتعلقين وقد أكثر منها الشيخ بل هى

أكثر ما في حواشيه فلعله قصد بها التمرين (قوله من منافاة القتل بالمثقل للقصاص) قال شيخ
الاسلام فسر به قول المصنف هذا فجعله راجعا الى المثال الاول ولو فسره بقوله من منع التفاوت
في الوسيلة ليرجع الى المثال الثاني لكان أقرب وموافقا لكلام غيره انتهى (وأقول) كان
وجه كونه أقرب ما بينه اعني شيخ الاسلام قبل ذلك من ان المثال الاول مثال للنوع الاول
من أنواع ورود القول بالموجب الذي ليس المقصود فيه استنتاج ابطال ما يتوهم انه مأخذ
مذهب الخصم لمناسب ان يقول المعترض ليس هذا مأخذي بل المقصود فيه استنتاج ما يتوهم
انه محل النزاع او لازمه وان صح أيضا كونه مثالا للنوع الثاني كما قاله وعليه ما ذكره الشارح
وقد يوجه كلام الشارح بانه أراد الاشارة الى صحة جعله مثالا للنوع الثاني دفعا لما يتوهم من
تمثيل القوم به للنوع الاول ويرد عليه ان الاشارة الى ذلك لا تتوقف على قصر كلام المصنف
على المثال الاول بل جعله على ما يشمل المثالين يتضمن تلك الاشارة مع زيادة الفائدة اللهم الا ان
يقال انما قصر الكلام عليه مبالغة في صحة جعله مثالا للنوع الثاني او يدعى ان ما ذكره الشارح
راجع للمثالين جميعا اما الى الاول فظاهر واما الى الثاني فلان ما نفاه المستدل من ان التفاوت
في الوسيلة يمنع القصاص مستلزم لنفيه ان القتل بمثقل يمنع القصاص وينافيه فقوله
من منافاة القتل بمثقل للقصاص شامل للمنافاة المنفية صريحا في المثال الاول بقوله فلا ينافي
القصاص وللمنافاة المنفية لزوما في المثال الثاني بقوله التفاوت في الوسيلة لا يمنع القصاص
لانه يستلزم ان القتل بمثقل لا يمنع القصاص لان المثقل مع المحدد من باب تفاوت الوسيلة
(فان قلت) رجوع كلام الشارح المثال الاول لا يوافق قوله فيه وذلك محل النزاع ولم يستلزمه
الدليل حيث دل هذا الكلام على ان المقصود فيه استنتاج ما يتوهم انه محل النزاع أو مستلزم له
لا ما يتوهم انه مأخذ الخصم حتى يناسبه قول المعترض ليس هذا مأخذي (قلت) دلالة كلامه
المذكور على ان المقصود بالمثال الاول استنتاج ما ذكر لا ينافي انه يجوز ان يقصد به أيضا
استنتاج بطلان ما يتوهم انه مأخذ الخصم فيجوز ان يقصد من المثال الاول استنتاج نفي منافاة
القتل بمثقل القصاص باعتبار توهم انها محل النزاع وان يقصد منه استنتاج نفي تلك المنافاة
باعتبار توهم انها مأخذ الخصم فارجاع الاشارة لما ذكر في المثال الاول بالنظر لهذا الاعتبار
الثاني فليتأمل والله أعلم (قوله لان عدالته تمنعه من الكذب) فيه أمران * الاول ان قضية
اشتراط عدالته في تصديقه وقضية تعليل العضد بقوله لانه أعرف بمذهبه ومذهب امامه ولانه
ربما لا يعرف فيدعي احتمال ان لمقلده مأخذا آخر خلافه وهو قضية اطلاق المتن وله اتجاه
والثاني انه لا منافاة بين تعليل المختار بأن عدالته تمنعه من الكذب وتعليل مقابله بانه قد يعاند مع
ان العناد يوقع في الكذب لان المراد ان ظاهر العدالة ومن شأنها انتفاء الكذب وهذا لا ينافي
أنه قد يقع لان الكذب لا ينافيها فليتأمل (قوله وفي صلاحية افضاء الحكم) قال شيخنا
العلامة صواب العبارة وفي صلاحية الحكم لافضائه يعرف ذلك بتأمل كلام الشارح في المثال
انتهى (أقول) أي حيث قال فيه تحريم المحرم بالمصاهرة مؤبدا صالح لان يفضي الى عدم الفجور
لجعل الموصوف بالصلاحية الحكم الذي هو التحريم وجعل الافضاء متعلق صلاحيته وهذا
أعني الاشارة الى ما في عبارة المصنف نكتة ابتاره صلاحية الافضاء بالتمثيل ثم أقول ان اراد

(والمختار تصديق المعترض
في قوله) للمستدل (ليس
هذا) أي الذي نفيته
باستدلالك تعريضا بي من
منافاة القتل بالمثقل
للقصاص (مأخذي) في نفي
القصاص به لان عدالته
تمنعه من الكذب في ذلك
وقيل لا يصدق الا ببيان مأخذ
آخر لانه قد يعاند بما قاله
(وربما سكت المستدل عن
مقدمة غير مشهورة مخافة
المنع) لها لو صرح بها (فيرد)
بسكوته عنها (القول
بالموجب) كما يقال في اشتراط
النية في الوضوء والغسل
ما هو قربة فيشترط فيه النية
كالصلاة ويسكت عن
الصغرى وهي الوضوء
والغسل قربة فيقول
المعترض مسلم ان ما هو
قربة يشترط فيه النية
ولا يلزم اشتراطها في الوضوء
والغسل فان صرح المستدل
بانهما قربة ورد عليه منع
ذلك وخرج عن القول
بالموجب واحترز بقوله غير
مشهورة عن المشهورة
فهي كالمذكورة فلا
يتأتى فيها القول بالموجب
(ومنها) أي من القوادح
(القدح في المناسبة) أي
مناسبة الوصف المعلل به
(وفي صلاحية افضاء
الحكم الى المقصود) من
شرعه

(وفى الانضباط) للوصف المعال به (والظهور) له بأن ينفى كلا من الاربعة (وجوابها) أى جواب القدح فيها (بالبيان) لها مثال الصلاحية المحتاجة الى البيان أن يقال تحريم المحرم بالمصاهرة مؤبدا صالح لان يفضى الى عدم الفجور بها المقصود من شرع التحريم فيعترض بانه ليس صالحا لذلك بل للافضاء الى الفجور فان النفس مائلة الى الممنوع فيجاب بان تحريمها المؤبد يسد باب الطمع فيها بحيث تصير غير مشتهاة كالام (ومنها) أى من القوادح (الفرق) بين الاصل والفرع (وهو راجع الى المعارضة فى الاصل أو الفرع وقيل اليهما) أى الى المعارضتين فى الاصل والفرع (معا) لانه على الاول ابداء خصوصية فى الاصل تجعل شرطا للحكم

ان تعبير المصنف صحيح لكن كان الاولى التعبير بما ذكر لانه أوضح فهو مسلم لكن قوله صواب العبارة غير صواب بل كان الصواب ان يقول أصوبية العبارة اللهم الا ان يريد بالصواب الاولى وان اراد أن تعبير المصنف خطأ كان خطأ قطعا لان الصلاحية وان كانت صفة للحكم الا انها سبب فى افضائه فيصح اضافتها اليه من اضافة السبب الى المسبب فانها واقعة شائعة لا يسع عاقلا توقف فيها والمعنى الصلاحية التى هى سبب لافضاء الحكم أى صلاحية الحكم التى هى سبب افضائه فتدبر ولا تغفل (قوله بان ينفى كلا من الاربعة) قال شيخنا العلامة دفع به أن يتوهم ان الواو بمعنى أو فيرد عليه ان القدح فى المناسبة يعم عدم التأثير المتقدم انتهى (وأقول) فيه نظر ظاهر لا يخفى على ماهر اما أولا فلان المراد بالقدح فى المناسبة هنا ابداء مفسدة راجحة أو مساوية كما بينه العضد وغيره والمراد بعدم التأثير السابق ابداء عدم اعتبار الوصف اما لكونه طرديا أو للاستغناء عنه بوصف آخر فى المحل أو غير ذلك كما علم مما سبق ومن العضد وغيره وحينئذ فعلى تقدير كون الواو بمعنى أو لا يرد أن القدح فى المناسبة يعم عدم التأثير لتباينهما كما تقرر وأما ثانيا فلأن قوله بأن ينفى كلا من الاربعة لا ينافى كون الواو بمعنى أو لجواز أن يريد بان ينفى كلا من الاربعة فى صورته وهذا وان خالف ظاهر العبارة الا أنه مؤيد بموافقته لجعل العضد وغيره هذه الامور الاربعة أربعة اعتراضات مستقلة كما انها فى الواقع كذلك نعم يمكن أن يوجه ظاهر عبارة الشارح بأنه المناسب لعد المصنف القدح فى الاربعة اعتراضا واحدا حيث ترجمه بقوله ومنها وان صح ان تعد أربعة اعتراضات مستقلة (قوله لانه على الاول ابداء خصوصية فى الاصل الى آخره) أقول عبارة العضد مانصه الفرق ابداء خصوصية فى الاصل هو شرط وله ان لا يتعرض لعدمها فى الفرع فيكون معارضة فى الاصل أو ابداء خصوصية فى الفرع هو مانع وله ان لا يتعرض لعدمها فى الاصل فيكون معارضة فى الفرع وعلى قول لابد من التعرض لعدم الشرط فى الفرع وعدم المانع فى الاصل فيكون مجموع المعارضتين انتهى قال المولى سعد الدين قوله فيكون معارضة فى الاصل لان المستدل ادعى علية الوصف المشترك والمعترض عليته مع خصوصية لا توجد فى الفرع وهذا ظاهر وانما الخفاء فى كون ابداء المانع فى الفرع معارضة فيه وتحقيقه ان المانع عن الشئ فى قوة المقتضى لنقيضه فيكون المانع فى الفرع وصفا يقتضى نقيض الحكم الذى أثبته و يستند الى أصل لا محالة وهذا معنى المعارضة فى الفرع وانما يحتاج الى هذا التكلف محافظة على ما يشير اليه كلام الشارح يعنى العضد من ان المعارضة فى الفرع تكون بما يقتضى نقيض حكم المستدل اما بنص او اجماع ظاهر او بوجود مانع الحكم أو بفوات شرط الحكم ولابد من بيان تحققه وطريق كونه مانعا أو شرطا على نحو طريق اثبات المستدل علية الوصف المعال به من التأثير أو الاستنباط وعلى هذا يظهر وجه كون الفرق مجموع المعارضتين اذا تعرض لانتفاء الشرط فى الفرع أو عدم المانع فى الاصل أما الاول فلان ابداء الخصوصية التى هى الشرط فى الاصل معارضة فى الاصل وبيان انتفائها فى الفرع معارضة فيه وأما الثانى فلان بيان وجود مانع فى الفرع معارضة فيه وبيان انتفائه فى الاصل اشعار بأن العلة هى ذلك الوصف مع عدم هذا المانع لا الوصف نفسه وهذا معارضة فى الاصل حيث ابدى علة أخرى لا توجد فى الفرع وقد

بان تجعل من علته أو ابداء خصوصية فى الفرع تجعل مانعا من الحكم وعلى الثانى ابداء الخصوصيتين معا مثاله على الاول بشقيه ان يقول الشافعى النية فى الوضوء واجبة كالتيمم بجامع الطهارة عن حدث فيعترض الحنفى بان العلة فى الاصل الطهارة بالتراب وان يقول الحنفى يقاد المسلم بالذمى كغير المسلم بجامع القتل العمد العدوان فيعترض الشافعى بان الاسلام فى الفرع مانع من القود وقد ذكر الآمدى الذاكر رجوع الفرق الى ما تقدم أن من مسمى المعارضة فى الاصل ابداء قيد فى العلة ومن مسمى المعارضة فى الفرع ابداء مانع من الحكم ولم يذكر ذلك المصنف فأحال معنى الفرق على مالم يذكره بخلاف الآمدى (والصحيح أنه أى الفرق (قادح وان قيل انه سؤالان)

يتوهم من ظاهر عبارة الشرح ان تحقق مجموع المعارضتين انما هو على تقدير ابداء خصوصية فى الاصل هو شرط مع التعرض لعدمها فى الفرع وابداء خصوصية فى الفرع هى مانعة مع التعرض لعدمها فى الاصل وهو غلط أما أولا فلانه لم يقل أحد بكون الفرق عبارة عن ابداء مجموع الخصوصيتين وأما ثانيا فلانه لا حاجة حينئذ الى التعرض المذكور لتحقق المعارضتين بدونه انتهى وفيه فوائد * منها ان معنى المعارضة فى الاصل ابداء وصف لحكمه غير الذى ابداه المستدل كما أفاد ذلك قوله لان المستدل ادعى الى آخره أو بيان انتفاء المانع فى الفرع عن الاصل كما أفاد ذلك قوله وبيان انتفائه فى الاصل اشعار الى آخره وان معنى المعارضة فى الفرع ابداء مانع فيه يقتضى نقيض الحكم الذى أثبته فيه المستدل الحاقا بذلك الاصل فالمستدل ألحق الفرع بهذا الاصل بجامع ما ادعى انه علة الاصل والمعترض الحقه باصل آخر فى حكمه الذى هو نقيض حكم هذا الاصل بجامع علة حكم ذلك الاصل الآخر التى هى ذلك المانع الذى ابداه فى الفرع كما أفاد ذلك قوله وتحقيقه الخ أو بيان انتفاء الخصوصية التى هى الشرط فى الاصل عن الفرع كما أفاد ذلك قوله وبيان انتفائها فى الفرع معارضة فيه وتسميته بالنسبة للقسم الاول من قسمى معنى المعارضة فى الفرع على انه تكلف أحوج اليه ما أشار اليه الشارح يعنى العضد من ان المعارضة فى الفرع تكون بما يقتضى نقيض حكم المستدل وكان وجه كونه أشار الى ذلك وصفه الخصوصية التى ابداها المعترض فى الفرع بقوله هو مانع فان فى هذا الوصف اشارة الى ان الخصوصية المبداة مانع من الحكم فيكون مقتضيه نقيض حكم المستدل ولا يخفى ان هذه الاشارة فى كلام الشارح المحلى فيحوج كلامه الى هذا التكلف أيضا * ومنها ان المعارضتين فى الاصل والفرع يتحققان اما بابداء خصوصية فى الاصل مع التعرض لانتفائه فى الفرع واما بابداء مانع فى الفرع مع التعرض لانتفائه فى الاصل كما أفاد ذلك قوله وعلى هذا يظهر وجه كون الفرق مجموع المعارضتين الخ واما بابداء خصوصية فى الاصل وابداء مانع فى الفرع وان لم يتعرض لانتفاء الخصوصية عن الفرع ولا لانتفاء المانع عن الاصل وأما اعتبار التعرض المذكور مع ذلك فلم يقل به أحد كما أفاد ذلك قوله وقد يتوهم من ظاهر عبارة الشرح الى قوله وهو غلط الخ فعلم انه يكفى فى تحقق المعارضتين كل من ابداء الخصوصية فى الاصل مع التعرض لانتفائها فى الفرع ومن ابداء المانع فى الفرع مع التعرض لانتفائه فى الاصل وأن تحققهما لا يتوقف على ابداء الخصوصية فى الاصل وابداء المانع فى الفرع وان لم يتعرض لانتفاء كل عن الآخر وعلى هذا يشكل قول الشارح المحلى وعلى الثانى ابداء الخصوصيتين معا لان ظاهره توقف تحقق المعارضتين على ابداء الخصوصيتين وأنه لا يكفى ابداء احداهما فى واحد منهما مع التعرض لانتفائها عن الآخر وقد أفاد كلام السعد الاكتفاء بذلك كما تقرر فيحتمل ان الشارح ثبت عنده عن القائل الثانى ما هو ظاهر عبارته ويحتمل انه ذلك على سبيل التمثيل فليتأمل (قوله بأن تجعل من علته) ظاهره حصر المعارضة فى الاصل فى كون المبدى جزأ من علته وقضية كلام الاحكام عدم حصرها فى ذلك حيث قال الاعتراض الخامس عشر المعارضة فى الاصل بمعنى وراء ما علل به المستدل وسواء كان مستقلا بالتعليل كمعارضة من علل ربا الفضل فى البر بالطعم بالكيل أو بالقوت أو غير مستقل بالتعليل على

وجه يكون داخلا فى التعليل وجزأ منه وذلك كمعارضة من علل وجوب القصاص فى القتل بالمثقل بالقتل العمد العدوان بالجارح فى الاصل ونحوه انتهى ثم قال الاعتراض التاسع عشر المعارضة فى الفرع بما يقتضى نقيض حكم المستدل الخ ثم قال الاعتراض العشرون الفرق واعلم ان سؤال الفرق عند أبناء زماننا لا يخرج عن المعارضة فى الاصل أو الفرع الخ ولم يقسم المعارضة فيهما هنا فليتأمل (قوله بناء على القول الثانى فيه) قال شيخ الاسلام ولو قال بدل ما قاله بناء على رجوع الفرق اليهما كان أولى لئلا يوهم انه مبنى على الضعيف وهو حصر رجوع الفرق اليهما وليس مرادا كما مرت الاشارة اليه انتهى أى وكلام المصنف لا ينافى شمول هذه المبالغة لرجوع الفرق اليهما على القول الاول أيضا لان الحكاية بقيل فى كلامه لا يتعين ان تكون للتضعيف وكان وجه ما سلكه الشارح انه المتبادر من الحكاية بقيل واراد شيخ الاسلام بقوله كما مرت الاشارة اليه قوله فى قول المتن السابق وقيل اليهما مانصه تضعيفه بالنظر الى حصر الفرق فيه والا فالفرق حاصل برجوعه اليهما لحصوله برجوعه الى أحدهما بالاولى فاوفى كلامه مانعة خلو انتهى (قوله والصحيح انه يمتنع تعدد الاصول لفرع واحد) فيه امور أحدها قال شيخ الاسلام انه موافق لامتناع تعدد العلل والذى صححه ابن الحاجب وغيره جواز تعددها لقوة الظن به وهو المعتمد انتهى وقد يقال لا يلزم من جواز تعدد العلل جواز تعدد الاصول أخذا من قوله للانتشار اذ لا انتشار فى تعدد العلل مطلقا أو كالانتشار فى تعدد الاصول كما هو ظاهر * ثانيها لم يبين ان العلة فى تلك الاصول متحدة أو مختلفة ولا يبعد انه يجوز ان تكون متحدة وان تكون مختلفة بناء على جواز تعدد العلل بأن يكون لذلك الحكم علل متعددة ورد النص به فى ثلاثة اصول معللا فى كل واحد بعلة وتوجد العلل كلها فى بعض الفروع * ثالثها ان المصنف نقل عن الاكثر جواز القياس مع ورود النص وحينئذ فيجوز الاستدلال على شئ واحد بالنص والقياس والاجماع وهذا قد يشكل على منعه هنا تعدد الاصول للانتشار اذ الانتشار يحصل أيضا فيما ذكر وهذا قد يؤيد القول بجواز تعدد الاصول والا فالفرق الا أن يجاب بمنع لزوم الانتشار فى الاستدلال بالنص والاجماع والقياس مطلقا أو كالانتشار فى تعدد الاصول * رابعها هل المراد بتعدد الاصول أصلان فأكثر أو لابد من أقل مسمى الجمع فيه نظر ولعل الاقرب الاول * خامسها ظاهره انه لا فرق فى الامتناع بين ان يطلق أو يصرح بأنه قصد قصد الالحاق بكل واحد بانفراده من غير نظر معه للآخر وهو قضية تعليله بالانتشار أيضا وفيه نظر ظاهر ويتجه الجواز اذا صرح بما ذكر * سادسها لعل صورة المسئلة اذا وقع الالحاق بالاصول فى مجلس واحد بخلاف ما اذا وقع كل الحاق باصل فى مجلس فانه لا وجه للامتناع (قوله وان جوز علتان) قد يستشكل الفرق فان تجويز العلتين والقياس باعتبار كل منهما ولا سيما والمراد بهما ما فوق الواحدة فيشمل الاكثر من العلتين ولا حصر له لا يخلو عن الانتشار الا أن يجاب بأنه أقل وظاهر أن التقدير وان جوز علتان مع اتحاد الاصل أو فى الجملة والا فتجويز العلتين صادق مع تعدد الاصول (قوله وقد لا يحصل انتشار) قوة الكلام تفيد أن الغرض من هذا الكلام دفع استدلال الصحيح بالانتشار وفيه نظر لان الظاهر انه ليس مراد الصحيح ان الانتشار لازم لظهور انه قد لا يوجد فلا يسع أحدا دعوى لزومه بل مراده انه قد يحصل الانتشار وحينئذ لا يظهر

يكون

بناء على القول الثانى فيه لانه يؤثر فى جمع المستدل وقيل لا يؤثر فيه وقيل لا يؤثر على القول بانه سؤالان لان جمع الاسئلة المختلفة غير مقبول وسكت المصنف عن جواب الفرق ومما يجاب به منع كون المبدى فى الاصل جزأ من العلة وفى الفرع مانعا من الحكم ومهد المصنف لمسئلة تتعلق بالفرق قوله (و) الصحيح (أنه يمتنع تعدد الاصول) لفرع واحد بان يقاس على كل منها (للانتشار) أى انتشار البحث فى ذلك (وان جوز علتان) لمعلول واحد وقيل يجوز التعدد مطلقا وقد لا يحصل انتشار (قال المجيزون) للتعدد (ثم) على تقدير وجوده (لو فرق بين الفرع وأصل منها كفى)

كون ماذكر دافعا لذلك الاستدلال فليتأمل (قوله لانه يبطل جمعها) أى جمع تلك الاصول أعم
من أن يكون الالحاق بكل منها أو بمجموعها بقرينة المقابل المفصل وحينئذ فوجه بطلان
هذا الجمع بالفرق المذكور ظاهر فيما اذا كان الالحاق بمجموعها وأما اذا كان بكل منها ففيه
خفاء ووجهه انه بعد الفرق المذكور لم يبق جمع بين الفرع وبين كل منها بل بين الفرع وبين بعضها
لكن بطلان الجمع بينه وبين كل منها لا يظهر فيه القدح بمعنى بطلان التمسك فى حكم الفرع لان
التمسك ببعضها كاف فى اثبات حكمه فكيف حكم بالقدح على وجه الاطلاق اللهم الا أن
يكون المراد ابطال التمسك بالجميع من حيث الجميع فللمستدل أن يعود ويتمسك بالبعض الا أن
ذلك خلاف ظاهر كلامه بل ظاهره انه بمجرد ذلك يبطل التمسك وينقطع المستدل مالم يجب
ويوجه بان مستنده تلك الاصول لا بعضها وقد سقط ذلك المستند بالفرق المتعلق ببعضها ثم
رأيت شيخنا الشهاب قال قضيته انه بعد ذلك لا يصح ان يتمسك بشئ منها فى ذلك الحكم وكانه
بالنظر لمناظره انتهى فليتأمل (قوله لاستقلال كل منها) أى فى نفسه وان قصد الالحاق
بالمجموع والثالث يقول فى هذا لم يعتبر استقلال كل واحد فليتأمل (قوله ان قصد الالحاق
بمجموعها) قال شيخنا العلامة الالحاق بمجموعها ليس من تعدد الاصول الذى هو موضوع
المسئلة الاترى كيف فسره الشارح بان يقاس على كل منها اهـ (وأقول) جوابه ان المراد
بتعدد الاصول تعدد أمور يصلح كل منها بانفراده للقياس عليه أعم من ان يقع القياس على
كل منها بانفراده أو يقع على مجموعها فظهر ان الالحاق بمجموعها من تعدد الاصول لانه
الحاق بمجموع أصول يصلح كل منها بانفراده للقياس عليه فقد وجد فيه تعدد الاصول بذلك
المعنى ولا ينافى ذلك قول الشارح بان يقاس على كل منها امالانه على وجه التمثيل فانه يستعمل
بان فى موضع كأن كما علم من عادته كما تقدم بيان ذلك واما لان المراد بكل منها أعم من الكل
الجميعى والكل المجموعى وعلى هذا فمن فى كل منها للابتداء أو مستعملة فى معنى التبعيض
والبيان معا واما لان المراد بكل منها أعم من أن يكون على انفراده أو فى جملتها لا يقال
الالحاق بالمجموع صادق بالالحاق بالبعض فقط على انفراده فهذا التوجيه غير شامل لانا نقول
تعدد الاصول يستلزم عرفا ملاحظة الجميع فى القياس والا لزم تعدد الاصول فى كل قياس كان
للمقيس فيه أصول فى الواقع لم يلاحظ منها الا واحد فقط وهو باطل قطعا فالالحاق بالمجموع
لا يكون من تعدد الاصول الا اذا لوحظ الجميع وذلك منحصر فى الالحاق بجملتها بحيث يكون
كل واحد جزأ من الجملة الملحق بها منظورا اليه فيها فى الجملة نعم قال شيخ الاسلام الانسب
بالقول المفصل الذى ذكره ان يقول بان يقاس عليها الصادق بكل منها وبمجموعها اهـ أى صدقا
واضحا سالما عن التكلف والا فتقدمات صدق ماعبر به بذلك أيضا وان لم يخل عن التكلف
(قوله قيل يكفى لحصول المقصود) هذا يوافق قوله فى جانب الفرق وقيل لا يكفى لاستقلال كل
منها الا انه على ذلك القول لا يكفى فى القدح الا الفرق بين الفرع وجميع الاصول وحينئذ لا يكفى
فى جواب الاعتراض بالفرق بين الجميع الجواب عن واحد لانه حينئذ لم يحصل الفرق بين الجميع
الذى هو شرط القدح على ذلك القول فلعل قائلهما واحد (قوله وعكسه) يحتمل ان المراد
عكس الاخير فقط ويحتمل ان المراد عكس الجميع (لا يقال) يؤيد الاول افراد الضمير وتذكيره فى

فى القدح فيها لانه يبطل
جمعها المقصود وقيل لا يكفى
لاستقلال كل منها
(وثالثها) يكفى ان قصد
الالحاق بمجموعها لانه
يبطله بخلاف ما اذا قصد
بكل منها (ثم فى اقتصار
المستدل على جواب
أصل واحد) منها حيث
فرق المعترض بين جميعها
(قولان) قيل يكفى لحصول
المقصود بالدفع عن واحد
منها وقيل لا يكفى لانه التزم
الجميع فيلزمه الدفع عنه
(ومنها) أى من القوادح
(فساد الوضع بان لا يكون
الدليل على الهيئة الصالحة
لاعتباره فى ترتيب الحكم)
عليه كان يكون صالحا
لضد ذلك الحكم أو نقيضه
(كتلقى التخفيف من التغليظ
والتوسيع من التضييق
والاثبات من النفى) وعكسه
(الاول) مثل قول الحنفية
(القتل عمدا جناية عظيمة
فلا يكفر) أى لا يجب له
كفارة كالردة

عكسه اذلو اراد عكس الجميع لقال وعكسها الا انا نقول على تقدير ارادة عكس الجميع يرجع الضمير للتالى وهو مفرد مذكر فافراد الضمير وتذكيره لا أنه يدل فيه للاول نعم يؤيده قوله الآتى والرابع كان يقال فى المعاطاة الخ حيث جعل الرابع عكس الاخير اذلو اراد عكس الجميع لكان الظاهر أن يكون الرابع عكس الاول لان المناسب والظاهر عد العكوس على ترتيب الاصول فيكون أول العكوس هو عكس أول الاصول وعكس أول الاصول لا يصح تمثيله بما مثل به الرابع وان كان يذكر بقية أمثلة العكوس ولا يقتصر على الرابع وحينئذ فيتوجه عليه انه كان ينبغى أن يذكر عكس الجميع ويستوفى أمثلة ذلك فانه أفيد اللهم الا أن يعتذر بعدم وجود بقية العكوس فى الواقع أو فى كلامهم (قوله فعظم الجناية يناسب تغليظ الحكم) قال شيخنا الشهاب قد يقال هذا منه لان المراد لا تكفره الكفارة اه وحاصله ان لقائل ان يقول هذا من تغليظ الحكم لان المراد ان عظم هذه الجناية اقتضى أن لا تكفره الكفارة ولا تجبره لضعفها عن ذلك فلا تجب ويمكن أن يجاب عن هذا بان كون الكفارة لا تجبر هذه الجناية لا يقتضى عدم الوجوب لان التغليظ لم ينحصر فى الجبر بل قد يقصد به الزجر فينبغى التغليظ بوجوب الكفارة زجرا على ان عظم الجناية لو سلم انه ينافى الجبر انما ينافى الجبر رأسا بحيث يرفع اثر الجناية مطلقا أما الجبر بمعنى التخفيف للجناية فلا مانع منه بل يمكن أن يقال ايجاب الكفارة مع انتفاء الجبر أبلغ فى التغليظ ويفارق الردة بانه مع تحتم قتلها وعدم قبولها العفو الى شئ آخر فليتأمل (قوله على وجه الارتفاق) قال شيخنا الشهاب المراد به الرفق بالمالك والمساهلة فى شأنه وعدم التشديد عليه اه (أقول) ومن آثار كونها على وجه الارتفاق تجويز اخراجها من غير المال وامتناع أخذ نحو الحامل والكريمة ومما يمنع من ارادة رفق المستحق قول الشارح الآتى كان يكون له جهتان الخ حيث دل على ان المستدل نظر فى التخفيف الى الارتفاق أى اخذ التخفيف من الارتفاق وانما يناسب أخذه منه اذا أريد به أرتفاق المزكى لان قصد المساهلة والتخفيف عليه يناسبه التراخى بخلاف ارتفاق المستحق انما يناسبه الفورية كما هو ظاهر (قوله كالدية على العاقلة) قضيته تحقق الجامع المذكور من الارتفاق ودفع الحاجة هنا وبيان ذلك ان فى وجوبها على العاقلة دفع حاجة الجانى الى خلاصه من عهدة جنايته التى تكثر منه ويعذر فيها وأن فى الاقتصار فى كل حول على نصف دينار على الغنى وربع دينار على المتوسط وعدم أخذ ذلك فى غير آخر الحول وعدم أخذ زيادة على ما ذكر وان لم يفوا بالدية رفقا بهم وتسهيلا عليهم (قوله فى نقيض الحكم) فيه أمران أحدهما قال شيخنا الشهاب فيه الفصل بين المصدر ومعموله بمعمول غيره اه (وأقول) قوله بين المصدر أى قوله اعتباره وقوله ومعموله أى قوله فى نقيض الحكم وقوله بمعمول غيره أى قوله بنص أو اجماع المتعلق بالفعل أعنى ثبت أى وذلك ممتنع قال فى التسهيل ومعموله أى المصدر كصلته فى منع تقديمه وفصله ويضمر عامل فيما أوهم خلاف ذلك انتهى ويمكن أن يجاب بجعل قوله بنص الى آخره متعلقا بالمصدر أيضا أى ان اعتباره بالنص أو الاجماع فى نقيض الحكم قد ثبت فليتأمل والثانى انه كان ينبغى أن يزيد أو ضده وقد يجاب بانه أراد بنقيض الحكم ما يشمل ضده (قوله فيقال السبعية اعتبرها الشارع علة للطهارة الخ) أقول هلا اعترض أيضا بالقدح فى الجامع بعدم تحققه لان الواقعة دلت على انتفاء

فعظم الجناية يناسب تغليظ الحكم لا تخفيفه بعدم وجوب الكفارة والثانى مثل قولهم الزكاة وجبت على وجه الارتفاق لدفع الحاجة فكانت على التراخى كالدية على العاقلة فالتراخى الموسع لا يناسب دفع الحاجة المضيق والرابع كان يقال فى المعاطاة فى المحقر لم يوجد فيها سوى الرضا فلا ينعقد بها بيع كما فى غير المحقر فالرضا الذى هو مناط البيع يناسب الانعقاد لا عدمه (ومنه) أى من فساد الوضع (كون الجامع) فى قياس المستدل (ثبت اعتباره بنص أو اجماع فى نقيض الحكم) فى ذلك القياس مثال الجامع ذى النص قول الحنفية الهر سبع ذو ناب فيكون سؤره نجسا كالكلب فيقال السبعية اعتبرها الشارع علة للطهارة

حيث دعى الى دار فيها كلب فامتنع والى أخرى فيها سنور فاجاب فقيل له فقال السنور سبع رواه الامام أحمد وغيره ومثال ذى الاجماع قول الشافعية فى مسح الرأس فى الوضوء يستحب تكراره كالاستنجاء بالحجر حيث يستحب 151 الايتار فيه فيقال المسح فى الخف لا يستحب تكراره اجماعا فيما قيل وان حكى ابن كج انه يستحب تثليثه كمسح الرأس (وجوابهما) أى قسمى فساد الوضع (بتقرير كونه كذلك) فيقرر كون الدليل صالحا لاعتباره فى ترتيب الحكم عليه كان يكون له جهتان ينظر المستدل فيه من احداهما والمعترض من الاخرى كالارتفاق ودفع الحاجة فى مسئلة الزكاة ويجاب عن الكفارة فى القتل بانه غلظ فيه بالقصاص فلا يغلظ فيه بالكفارة وعن المعاطاة بان الانعقاد بها مرتب على عدم الصيغة لا على الرضا ويقرر كون الجامع معتبرا فى ذلك الحكم ويكون تخلفه عنه بان وجد مع نقيضه لمانع كما فى مسح الخف فان تكراره يفسده كغسله (ومنها) أى من القوادح (فساد الاعتبار بان يخالف) الدليل (نصا) من كتاب أو سنة (أو اجماعا) كان يقال فى التبييت فى الاداء صوم مفروض فلا يصح بنية من النهار كالقضاء فيعترض بانه مخالف لقوله تعالى والصائمين والصائمات الخ فانه رتب فيه الاجر العظيم على الصوم كغيره من غير تعرض للتبييت فيه وذلك مستلزم لصحته دونه

السبعية عن الكلب لان فرق الشارع بقوله السنور سبع يقتضى ان الكلب ليس بسبع والا لم يحصل الفرق بينه وبين السنور وبذلك القول الآن يجاب بان ترك الاعتراض به للاستغناء عنه مع فهمه مما اعترض به ثم ينبغى التامل فى معنى السبع ما هو حتى كان السنور منه دون الكلب كما اقتضاه هذا الفرق وقد فسر فى القاموس السبع بالمفترس من الحيوان فليتامل (قوله حيث دعى الى دار فيها كلب فامتنع) قال شيخنا الشهاب قد يقال علة امتناعه كون الملائكة لا تدخل بيتا فيه كلب لا نجاسة سؤره (أقول) قد يجاب بان هذا خلاف ظاهر تعليله عليه أفضل الصلاة والسلام عدم دخوله بعدم سبعية الكلب كما أشار اليه بقوله السنور سبع فان عدم السبعية أعم من عدم دخول الملائكة لتحققها فى غير الكلب من الحيوانات كالطيور مع دخول الملائكة فلا يناسب تعليل عدم الدخول به ويرد عليه انه يعارض بالمثل فان عدم السبعية أعم من النجاسة لتحققها فى نحو الطيور مع طهارتها فلا يناسب تعليل النجاسة نعم قد يجاب بالتزام اعتراض الشيخ ولا يقدح فى المثال لانه مما يكفيه الاحتمال فليتامل (قوله وجوابهما أى قسمى فساد الوضع) قال الكمال وتبعه شيخ الاسلام لو قال المصنف وجوابها اى اقسام فساد الوضع لكان أوضح لانه أقسام يصدق تعريفه بكل منها عد منها فى المتن أربعة تلقى التخفيف من التغليظ والتوسيع من التضييق والاثبات من النفى وكون الجامع ثبت اعتباره بنص أو اجماع فى نقيض الحكم وزاد الشارح خامسا وهو تلقى النفى من الاثبات وردها الى قسمين هما تلقى الشئ من ضده أو نقيضه وكون الجامع ثبت اعتباره بنص أو اجماع فى نقيض الحكم تأويل لا ضرورة اليه انتهى (وأقول) يمكن ان يقال انه أشار بذلك الرد الى طريق اختصار الاقسام وضبطها وذلك داع أى داع (فان قلت) يرد على ردها الى هذين القسمين صدق التعريف بغيرهما وهو ان لا يتلقى الشئ من ضده أو نقيضه ولا يكون الجامع مما ثبت اعتباره بنص أو اجماع فى نقيض الحكم بأن يبين عدم صلاحية الدليل لترتب الحكم عليه ولا يكون أيضا صالحا لترتب ضد الحكم أو نقيضه ولا ذا جامع ثبت اعتباره بنص او اجماع فى نقيض الحكم فان هذا القسم يصدق به تعريف المصنف الذى أشار اليه بقوله بان لا يكون الدليل على الهيئة الصالحة الخ (قلت) وجود هذا القسم وكونه من افراد المحدود غير معلوم فلا اعتبار به ولعل هذا مما قصده المصنف بالرد المذكور وبذلك تزيد فائدته (قوله ويكون تخلفه عنه بان وجد مع نقيضه لمانع) قال شيخنا العلامة وتبعه شيخنا الشهاب فيه دفع فساد الوضع لكنه يلزمه النقض وقد قدم انه قادح ولو لمانع انتهى (وأقول) قد قدم أيضا من جملة الاقوال انه قادح الا ان كان التخلف لمانع أو فقد شرط ونقله عن أكثر فقهائنا فالجواب بما ذكر مبنى على هذا القول على ان الجواب بذلك فى كلام القوم ليس من مخترعات الشارح فلعل قائله هو القائل بذلك التفصيل فلا غبار عليه وأما الشارح فنقله كما هو اقتداء بهم وأما حكم النقض وكونه قادحا عنده مطلقا فهو معلوم مما قدمه بلا مزيد عليه (قوله من غير تعرض للتبييت) أقول يرد عليه انه لو صح استلزام عدم التعرض للشئ الصحة بدونه استلزم عدم التعرض للنية أيضا الصحة بدونها فان قالوا عدم التعرض يستلزم بشرط عدم ثبوت ما يخالف وقد ثبت المخالف فى النية قلنا لو سلم ذلك فقد ثبت المخالف أيضا فى التبييت وهو خبر

من لم يبيت الصيام قبل الفجر فلا صيام له (قوله مخالف للاجماع السكوتى) قال شيخنا العلامة هذا الاجماع ينفى حرمة النظر اليها وذلك هو نفى وجود العلة فى الفرع انتهى (وأقول) كان مقصوده القدح فى هذا المثال وكان محصول هذا القدح ان الكلام فيما اذا تحقق القياس بان وجد ما يعتبر فيه لكنه خالف نصا أو اجماعا وهذا المثال ليس كذلك لان العلة هى حرمة النظر وهذا الاجماع دل على انتفائها فلم توجد فى الفرع فلم يتحقق القياس ويمكن ان يجاب أما أولا فبأنا لا نسلم ان هذا الاجماع ينفى حرمة النظر اليها اذ لا يستفاد منه سوى مجرد جواز التغسيل وهو لا يستلزم جواز النظر حتى يستلزم جوازه جوازه لامكانه مع الساتر أو غض البصر وأما ثانيا فبأنا لا نسلم ان الكلام فيما اذا تحقق القياس لكنه خالف ما ذكر اذ لم يعتبروا فى فساد الاعتبار سوى المخالفة المذكورة أعم من ان يصح القياس أولا ومما يصرح بذلك ما قرروه فى توجيه كون فساد الاعتبار أعم من فساد الوضع مما يصرح بأن القياس فى فساد الاعتبار قد لا يكون صحيحا كما سيظهر من الكلام الآتى آنفا مع الكورانى وحينئذ فليس الكلام الا فى القدح بمجرد مخالفة النص أو الاجماع أعم من ان يتحقق مع ذلك قادح آخر كانتفاء وجود العلة فى الفرع أولا فعلى الاول يتحقق القدح من جهتين الا أن المقصود هنا القدح من احدى الجهتين وأما ثالثا فبأن المثال مبنى على مجرد الفرض الكافى فيه كما تقدم ويناسب هذا سكوت الشارح على حرمة النظر الى الزوجة الميتة مع ان مذهبه جوازه بدون شهوة فليتأمل ثم ههنا بحث آخر وهو ان الاجماع السكوتى تجوز مخالفته كما تقرر فى محله فكيف يرد هذا القياس بهذا الاجماع فان قيل انما تجوز مخالفته لدليل يعارضه وهو منتف ههنا قلنا لا نسلم انتفاءه لان القياس المذكور من جملة الادلة وهو معارض له اللهم الا أن يستثنى القياس فيمتنع مع وجوده (قوله وهو أعم من فساد الوضع) قال الكورانى وهذا سهو بل هذا مباين لفساد الوضع لان القياس هناك ليس بصحيح فى نفسه اما لكونه ليس على الهيئة الصالحة أو لكونه مستلزما نقيض الحكم وهنا القياس صحيح غايته معارض بأقوى منه حتى لو عورض ذلك النص بقى القياس سالما عندهما انتهى (وأقول) أما دعواه السهو المذكور فهو من الجزاف الصريح والخطأ الواضح القبيح والجراءة على أئمة الدين بمجرد التخيلات الفاسدة والتوهمات الكاسدة وذلك لان من المعلوم الجلى ان وضع هذه الاسماء بازاء تلك المفاهيم من الاصطلاحيات وحينئذ فان كان مستنده فى هذا الحكم بالسهو اجماع الاصوليين على تباينهما فهذا باطل بلا شبهة وكيف لا ومنهم من صرح بما قاله المصنف جازما به مقتصرا عليه كسيف العلوم وواحد الزمان أبى الحسن الآمدى قال فى احكامه ما نصه وعلى هذا فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار وليس كل فاسد الاعتبار يكون فاسد الوضع لان القياس قد يكون صحيح الوضع وان كان اعتباره فاسدا بالنظر الى أمر خارج كما سبق تقريره ولهذا وجب تقديم سؤال فساد الاعتبار على سؤال فساد الوضع لان النظر فى الاعم يجب ان يتقدم على النظر فى الاخص لكون الاخص مشتملا على ما اشتمل عليه الاعم وزيادة انتهى فانظر هذا النص القاطع للشبهة من هذا الامام الا ترى الى قوله فكل فاسد الوضع فاسد الاعتبار الخ وقوله لان النظر فى الاعم الخ فهل يسوغ معه لعاقل أن يدعى اجماع الاصوليين أو ان يدعى سهو المصنف مع موافقته لمثل هذا

وكان يقال لا يصح القرض فى الحيوان لعدم انضباطه كالمختلطات فيعترض بانه مخالف لحديث مسلم عن ابى رافع انه صلى الله عليه وسلم استسلف بكرا ورد رباعيا وقال ان خيار الناس أحسنهم قضاء البكر بفتح الموحدة الصغير من الابل والرباعى بفتح الراء ما دخل فى السنة السابعة وكان يقال لا يجوز للرجل ان يغسل زوجته الميتة لحرمة النظر اليها كالاجنبية فيعترض بانه مخالف للاجماع السكوتى فى تغسيل على فاطمة رضى الله عنهما (وهو أعم من فساد الوضع) لصدقه حيث يكون الدليل على الهيئة الصالحة لترتيب الحكم عليه

(وله) أى للمعترض بفساد الاعتبار (تقديمه على المنوعات) فى المقدمات (وتأخيره) عنها الجامعة لها من غير مانع فى التقديم والتاخير (وجوابه الطعن فى سنده) أى سند النص بارسال أو غيره (او المعارضة) له بنص آخر فيتساقطان ويسلم الاول (او منع الظهور) له فى مقصد المعترض (او التاويل) له بدليل (ومنها) أى من القوادح (منع علية الوصف) أى منع كونه العلة (ويسمى المطالبة بتصحيح العلة والاصح قبوله) والالادى الحال الى تمسك المستدل بما شاء من الاوصاف لامنه المنع وقيل لايقبل لادائه الى الانتشار بمنع كل مايدعى عليته (وجوابه باثباته) أى باثبات كونه العلة بمسلك من مسالكها المتقدمة (ومنه) أى من المنع مطلقا (منع وصف العلة) أى منع انه معتبر فيها وهو مقبول جزما (كقولنا فى افساد الصوم بغير الجماع) كالاكل من غير كفارة (الكفارة) شرعت (للزجر عن الجماع المحذور فى الصوم فوجب اختصاصها) به (كالحد) فانه شرع للزجر عن الجماع زنا وهو مختص بذلك (فيقال) لانسلم ان الكفارة شرعت للزجر عن الجماع بخصوصه (بل عن الافطار المحذور فيه) أى فى الصوم بجماع أو غيره (وجوابه بتبيين اعتبار الخصوصية) أى خصوصية الوصف فى العلة كان يبين اعتبار الجماع فى الكفارة بان الشارع رتبها عليه

النص الجازم من مثل هذا الامام على انه لوفرض المحال الذى دونه خرط القتاد وشيب الغراب وهو اجماع الاصوليين على مازعمه لجاز للمصنف مخالفتهم واصطلاحه على خلاف اصطلاحهم من غير ان يسوغ لاحد ان يحكم عليه بالسهو فى ذلك لما اشتهر من انه لاحجر فى الاصطلاحات وان لكل أحد ان يصطلح على ماشاء مع صلاحية تعريفه فساد الاعتبار لاعميته من فساد الوضع كما هو ظاهر ثم توجيه الآمدى وجوب التقديم كالصريح فى ارادة العموم المطلق وهو مخالف لما سيأتى عن شيخ الاسلام وان كان مستنده قول بعض الاصوليين بتباينهما فهذا لايقتضى سهو المصنف فى قوله بخلافه تبعا لغيره ولايسوغ لعاقل أن يوجه الحكم عليه بذلك السهو على ان القول بتباينهما سهو كما قاله شيخ الاسلام وواحد الاعلام حيث قال مانصه قوله وهو أعم من فساد الوضع ظاهره انه أعم منه مطلقا وقضية تعريفهما بما ذكره المصنف انه أعم منه من وجه لصدقه فقط بما ذكره الشارح وصدق فساد الوضع فقط بان لايكون الدليل على الهيئة الصالحة لاعتباره فى ترتيب الحكم ولايعارضه نص ولا اجماع وصدقهما معا بان لايكون الدليل على الهيئة المذكورة مع معارضة نص أو اجماع له فما قيل من ان فساد الوضع أعم ومن انهما متباينان ومن انهما متحدان سهو انتهى وانظر أيضا مافى قول الكورانى أيضا أو لكونه مستلزما نقيض الحكم من الجرفة فانه لايقابل ماقبله فان استلزامه نقيض الحكم من أقسام كونه ليس على الهيئة الصالحة لامقابل له وبالجملة فما قاله فى هذا المقام لم يصدر عن تأمل ولا تثبت (قوله وله تقديمه على المنوعات وتأخيره) قال الكورانى وعندى أنه يجب تقديمه لانه أقوى لدلالته على بطلان القياس بخلاف غيره فانه امامطالبة بتصحيح الدليل أو معارضة له انتهى (وأقول) اما أولا فينبغى تأمل قوله لانه أقوى لدلالته على بطلان القياس مع قوله السابق آنفا وهذا القياس صحيح غايته معارضته باقوى منه حتى لوعورض ذلك النص بقى القياس سالما انتهى وأما ثانيا فكونه اقوى بتقدير تمامه لايقتضى وجوب تقديمه اما اولا فلانه على تقدير تأخيره يكون من باب الترقى من الادنى للاعلى وهو من المستحسنات كما قرر فى محله ولامعنى لوجوب التقديم مع ذلك واما ثانيا فقد يعكس ماذكره ويقال بل ينبغى وجوب تاخيره لانه مع التأخير محتاج اليه للاحتياج للاقوى بعد الاضعف لعدم كفاية الاضعف أو لعدم تمام كفايته ومع التقديم لايحتاج لغيره لعدم الحاجة الى الاضعف بعد الاقوى وبالجملة فما قاله هنا من طرز ماقاله قبله لم يصدر عن تأمل ولا تثبت فتأمل ولا تغفل (قوله أى منع كونه العلة) أقول انما عبر بذلك ليتعين للتامة ولو عبر بقوله أى منع كونه علة صدق بالناقصة مع انها ستأتى فى قوله ومنه منع وصف العلة مع قبول منعها (قوله أى من المنع مطلقا) فيه أمران * الاول قال الكمال تنبيه على ان الضمير فى منه غير عائد الى منع العلية كما زعمه الشيخ ابو زرعة بل الى المنع مطلقا بدليل انه جعل منه منع حكم الاصل وبدليل ان منع وصف العلة مقبول جزما وقبول منع العلية موضع خلاف انتهى (أقول) وحاصله ان الضمير راجع للمقيد السابق بدون قيده ومثله يقع كثيرا وقد صرح الكمال فى بحث الاعادة بجوازه واشار اليه السيد فى بحث الدلالة من حواشى العضد وحينئذ فلا غبار على المصنف فى ارتكابه ولاسيما مع قيام القرينة من كلامه على المراد وهى ماذكره الكمال * والثانى قال شيخ الاسلام ولو قال بدل قوله مطلقا المطلق

حيث أجاب بما من سأله عن جامعه كما تقدم (وكان المعترض) لهذا الاعتراض (ينقح المناط) بحذفه خصوص الوصف عن الاعتبار (والمستدل يحققه) بتبيينه اعتبار خصوصية الوصف (و) من المنع (منع حكم الاصل) وهو مسموع كان يقول الحنفى الاجارة عقد على منفعة فتبطل بالموت كالنكاح فيقال له ان النكاح لا يبطل بالموت بل ينتهى به (وفى كونه قطعا للمستدل مذاهب) ارجحها أخذا من التفريع الآتى لا لتوقف القياس على ثبوت حكم الاصل والثانى نعم للانتقال عن اثبات حكم الفرع الذى هو بصدده الى غيره (ثالثها قال الاستاذ) أبو اسحق الاسفرايني يكون قطعا له (ان كان ظاهرا) يعرفه أكثر الفقهاء بخلاف مالا يعرفه الا خواصهم (وقال الغزالى يعتبر عرف المكان) الذى فيه البحث فى القطع به أولا (وقال) الشيخ (أبو اسحق الشيرازى لا يسمع) لانه لم يعترض المقصود حكاه عنه ابن الحاجب كالآمدى على ان الموجود فى الملخص والمعونة للشيخ كما قال المصنف السماع ثم على السماع وعدم القطع قال المصنف (فان دل) أى المستدل (عليه) أى على حكم الاصل أى أتى بدليل عليه (لم ينقطع المعترض) بمجرد الدليل (على المختار بل له أن يعود ويعترض) الدليل لانه

ينفسه

كان اولى انتهى (وأقول) كان مراده ان قوله مطلقا يفهم منه ان المعنى كل منع وهو خلاف المراد اذ ليس منع ماذكر من كل منع بخلاف المطلق اذ يفهم معنى المنع من غير تقييد ومنع ماذكره فرد من افراد المنع من غير تقييد (قوله وكان المعترض ينقح المناط الخ) أقول دل تعبيره بكان على ان ذلك ليس تنقيح المناط ولا تحقيقه حقيقة وكان وجهه ان تنقيح المناط كما تقدم حاصله الاجتهاد فى حذف بعض الاوصاف وتعيين الباقى للعلية وليس هنا اجتهاد ولا تعيين بل منع وصف العلية فقط ووجه شبهه بتنقيح المناط ان المانع غير قائل بان هذا الوصف معتبر فى العلة بمقتضى منعه فقد حذفه عن الاعتبار واذا حذفه عن الاعتبار تعين الباقى فاشبه من حذف البعض بالاجتهاد والاستدلال وعين الباقى وان تحقيق المناط كما تقدم أيضا اثبات العلة فى آحاد صورها وهذا المعنى غير موجود هنا الان حاصله ان العلة المعلومة مسلمة قد يخفى وجودها فى بعض الصور فيبين المستدل وجودها فى ذلك البعض كبيانه ان السرقة التى هى أخذ المال خفية من حرز مثله بلا شبهة وهى علة القطع موجودة فى النباش وما نحن فيه ليس كذلك ووجه الشبه ان المعترض لما منع الوصف الذى هو علة فى الجملة لانه معتبر فى العلة ثم اثبت المستدل اعتباره فيها أشبه من اثبت العلة فى آحاد صورها (قوله وفى كونه قطعا للمستدل مذاهب ثالثها الخ) هذا يفيد السماع الذى صرح به الشارح أخذا من ذلك لان الاختلاف فى كونه قطعا للمستدل فرع قبوله وسماعه ويفيد ذلك أيضا المقابلة بما سيأتى عن الشيخ أبى اسحق وانما ذكره مع افادته ماهنا ليفيد الخلاف فى ذلك والحاصل انهم اختلفوا فى السماع وعدمه واختلفوا على الاول هل يحصل الانقطاع اولا وعبارة المصنف تفيد الامرين اما الاول فماخوذ من المقابلة بما سيأتى عن الشيخ ويذكر الخلاف فى الانقطاع واما الثانى فظاهر (قوله أخذا من التفريع) أى لان الاقتصار على التفريع على أحد اقوال محكية يدل على رجحان المفرع عليه أى دلالة ظنية وان لم يستلزمه لجواز التفريع على غير الراجح عنده لغرض ما كغرابة التفريع عليه أو اشكاله او توهم عدم صحته (قوله لم لا يكون مما اختلف فى جواز القياس فيه) أقول فيه أمران * الاول قال شيخ الاسلام عقبه أى والمستدل لا يراه انتهى (وأقول) فى الجزم بهذا التقييد نظر بل يتجه اكتفاء المعترض فى اسناد منعه بتجويز الاختلاف فيه وان كان المستدل ممن يرى ان ذلك الحكم مما يقاس فيه * والثانى ان الاقتصار فى اسناد المنع بما ذكر كانه اقتصار على أقل ما يكفى فيه فيكفى مافوقه بالاولى نحو ولم لا يكون مما اتفق على منع القياس فيه ونحو الجزم بالاتفاق على منع القياس فيه (قوله سلمنا ذلك) يعنى انه مما يقاس فيه ولا نسلم انه معلل (أقول) قد يستشكل ذلك بانه مع تسليم انه مما يقاس فيه لا يمكن منع تعليله لان تعليله لازم لكونه مما يقاس فيه اذ مالم يعلل لا يمكن تعدية حكمه الى غيره لاجل وجود علة حكمه فى ذلك الغير وتلك التعدية هى معنى القياس فتسليم انه مما يقاس فيه ومنع كونه معللا متنافيان لا يجتمعان وكذا قوله سلمنا ذلك يعنى ان هذا الوصف علته ولا نسلم وجوده فيه قد يستشكل أيضا لانه يلزم من كون الوصف علة حكم الاصل وجود الوصف فى الاصل والا فلا يكون علة حكمه فتسليم كون الوصف علة حكم الاصل ومنع كون الوصف موجودا فى الاصل متنافيان لا يجتمعان ويجاب عن الاول بانه ليس المراد بكونه مما يقاس فيه انه

قد لا يكون صحيحا وقيل ينقطع فليس له ان يعترضه لخروجه باعتراضه عن المقصود (وقد يقال) فى الاتيان بنوع مرتبة (لا نسلم حكم الاصل سلمنا) ذلك (ولا نسلم انه مما يقاس فيه) لم لا يكون مما اختلف فى جواز القياس فيه (سلمنا) ذلك (ولا نسلم انه معلل) لم لا يقال انه تعبدى (سلمنا) ذلك (ولا نسلم ان هذا الوصف علته) لم لا يقال العلة غيره (سلمنا) ذلك (ولا نسلم وجوده فيه) أى وجود الوصف فى الاصل (سلمنا) ذلك (ولا نسلم انه) أى الوصف (متعد) لم لا يقال انه قاصر (سلمنا) ذلك (ولا نسلم وجوده فى الفرع) فهذه سبعة منوع تتعلق الثلاثة الاولى منها بحكم الاصل والاربعة الباقية بالعلة مع الاصل والفرع فى بعضها (فيجاب) عنها (بالدفع) لها (بما عرف من الطرق) فى دفعها ان أريد ذلك والا فيكفى الاقتصار على دفع الاخير منها (ومن ثم) أى من هذا وهو جوازها المعلوم من الجواب عنها أى من اجل ذلك (عرف جواز ايراد المعارضات من نوع) كالنقوض أو المعارضات فى الاصل او الفرع لانها كسؤال واحد مترتبة كانت اولا (وكذا) يجوز ايراد المعارضات (من أنواع) كالنقض وعدم التأثير والمعارضة (وان كانت مترتبة أى يستدعى تاليها تسليم متلوه لان تسليمه تقديرى) وقيل لا يجوز من انواع للانتشار (وثالثها)

نفسه يقاس عليه حتى ينافيه منع كونه معللا بل المراد انه من النوع الذى يقبل القياس عليه لكون نوعه غير نوع الكفارات والاسباب والشروط والموانع وغير ذلك على ما تقدم فيها ولا يلزم من كونه من ذلك النوع الذى يقبل القياس عليه كونه نفسه معللا حتى يأتى القياس عليه وعن الثانى بانه لا منافاة بين كون ذلك الوصف علة حكم الاصل وعدم وجوده فى الاصل لانه يجوز ان يكون للحكم علتان احداهما موجودة فى جميع افراد الاصل والاخرى غير موجودة فى بعض افراده فغاية الامر انها قاصرة عن بعض الافراد وذلك لا يمنع صحة التعليل على ما تقدم بيانه فاذا أريد القياس على ذلك البعض الذى لم توجد فيه تلك الاخرى صدق على الحكم ان ذلك الوصف علته لانه احدى علتيه وان لم يكن ثبوته فى ذلك البعض بواسطة ذلك الوصف وصدق أيضا انه لم يوجد فيه أى ذلك الوصف فحيث تصور كون الوصف علة حكم الاصل أى فى الجملة وان لم يكن ثبوته فيه بالنظر لكل فرد مع عدم وجوده فى بعض افراد الاصل أمكن تسليم ان الوصف علة حكم الاصل مع منع وجوده فى ذلك الاصل الذى اريد القياس عليه غير ان هذا الجواب لا يأتى على ما صححه المصنف من امتناع التعليل بعلتين فليتأمل على ان التسليم لا يلزم ان يكون معناه قبول ذلك المسلم واعتقاده حقيقة بل قد يكون معناه عدم الاعتراض بذلك الشئ حتى يكون معنى سلمنا كذا لا نعرض لذلك ولا نعترض به بل اقتصر على الاعتراض بشئ آخر وهذا صادق مع كون ذلك المسلم مردودا عنده ذكر ذلك شيخنا الشريف الصفوى وحينئذ فلا منافاة بين تسليم كون الشئ مما يقاس فيه ومنع انه معلل ولا بين تسليم ان هذا الوصف علته ومنع وجوده فيه لجواز ان يكون التسليم بهذا المعنى فليتأمل (قوله والا فيكفى الاقتصار على دفع الاخير منها) أى لانه مبنى على تسليم ما قبله (فان قلت) هذا ظاهر اذا كان التسليم بمعنى القبول والاعتقاد دون ما اذا كان بمعنى مجرد عدم التعرض لذلك الشئ والاعتراض به كما تقدم عن شيخنا الشريف (قلت) بل هو ظاهر ايضا على هذا لانه اذا ترك الاعتراض به لم يحتج لجواب لان الاحتياج للجواب فرع وجود الاعتراض (قوله وهو جوازها المعلوم من الجواب) أى من أجل ذلك عرف الخ لا يقال فى هذا تعليل الشئ بنفسه لانه عال معرفة جواز ايراد المعارضات بعلم ذلك الجواز من الجواب عنها لانا نقول المراد ان الجواز المفهوم من الجواب علم منه الجواز فى الواقع فليتأمل (قوله جواز ايراد المعارضات) أى الاعتراضات معارضات كانت أولا فلا اشكال فى تقسيمها الى معارضات وغيرها (قوله وكذا يجوز ايراد المعارضات من أنواع) أقول قدر متعلق كذا يجوز دون عرف الذى هو ظاهر عبارة المصنف اشارة الى انه غير مراد لان ايراد المعارضات من أنواع لم يعرف مما ذكره المصنف اذ لم يذكر الا المعارضات أى الاعتراضات من نوع وجواز ذلك لا يدل على جواز الايراد من أنواع وكان ذكر الخلاف قرينة على ذلك للقطع مع التأمل بانه لا يصلح لغرضه فى معرفة جواز ذلك مما سبق كما هو ظاهر العبارة فليتأمل (قوله وان كانت مترتبة الخ) أقول قضية هذه المبالغة ان غير المترتبة اولى بالجواز من المترتبة ووجه ذلك يعلم من التوجيه الآتى للثالث المفصل (قوله لان تسليمه) تعليل لجواز المترتبة الذى تضمنته هذه المبالغة دفعا لتوجيه التفصيل الآتى (قوله تقديرى) أى سواء عبر بنحو سلمنا او بنحو لئن سلمنا (قوله

التفصيل) فيجوز في غير المرتبة دون المرتبة لان ماقبل الاخير في المرتبة مسلم فذكره ضائع ودفع بان تسليمه تقديري كما قال المصنف لا تحقيقي مثال النوع ان يقال ١٥٦ ماذكر انه علة منقوض بكذا ومنقوض بكذا او معارض بكذا ومعارض بكذا ومثال الانواع غير المرتبة ان يقال هذا الوصف منقوض بكذا او غير مؤثر لكذا ومثال الانواع المرتبة ان يقال ماذكر من الوصف غير موجود في الاصل ولئن سلم فهو معارض بكذا (ومنها) أى من القوادح (اختلاف الضابط في الاصل والفرع لعدم الثقة) فيه (بالجامع) وجودا ومساواة كما يعلم من الجواب كان يقال في شهود الزور بالقتل تسببوا في القتل فيجب عليهم القصاص كالمكره غيره على القتل فيعترض بان الضابط في الاصل الاكراه وفي الفرع الشهادة فاين الجامع بينهما وان اشتركا في الافضاء الى المقصود فاين مساواة ضابط الفرع لضابط الاصل في ذلك (وجوابه بانه) أى الجامع (القدر المشترك) بين الضابطين كالتسبب في القتل فيما تقدم وهو منضبط عرفا (أو بان الافضاء سواء) أى افضاء الضابط في الفرع الى المقصود مساو لافضاء الضابط في الاصل الى المقصود كحفظ النفس فيما تقدم (لا الغاء التفاوت) بين الضابطين بان يقال التفاوت بينهما ملغى في الحكم فانه قد لا يحصل الجواب به لان التفاوت قد يلغى كما في العالم يقتل بالجاهل وقد لا يلغى كما في الحر لا يقتل بالعبد منه

ودفع بان تسليمه تقديري) أى فالمنع باق حقيقة فلا يكون ذكر ماقبل الاخير ضائعا (قوله مثال النوع الخ) قال شيخ الاسلام مثال النوع في المعارضات غير المرتبة ومثاله في المرتبة الى آخر كلامه (قلت) وهو مشعر بان مثال المرتبة متروك في المتن والشرح وفيه نظر لان ماذكره المصنف بقوله وقد يقال الخ مثال للنوع في المرتبة وهذا نكتة عدم تمثيل الشارح له واقتصاره على امثلة النوع في الغير المرتبة والانواع مترتبة وغير مترتبة فليتأمل (قوله ومنها اختلاف الضابط) أقول فيه أمران * الاول انه ينبغي ان المراد دعوى اختلاف الضابط لان القدح انما يحصل بذلك لا بوجود الاختلاف في الواقع * والثاني ان السعد فسر الضابط بقوله أى الوصف المشتمل على الحكمة المقصودة انتهى وقد يقال يشكل حينئذ قول المصنف لعدم الوثوق بالجامع لان الوصف المذكور هو العلة لما تقدم انها الوصف المشتمل على الحكمة المذكورة والعلة هي الجامع فكان الواجب ان يقول لعدم الجامع لان اختلاف الجامع في الاصل والفرع يلزمه عدم وجود الجامع في الفرع لان الوصف الذي في الاصل وهو الجامع لانه العلة لم يوجد في الفرع دون ان يقول لعدم الوثوق بالجامع لاقتضائه انه مع الاختلاف يمكن ان يوجد الجامع وليس كذلك كما هو ظاهر فان اجيب بان الوصف المذكور لا يجب ان يكون هو الجامع والعلة كما يعلم من التمثيل والجواب ولا يلزم من اشتماله على الحكمة المذكورة ان يكون هو العلة لجواز ان يكون غيرها مع اشتماله على ماذكر لكونه ملزومها مثلا الا ترى الى مثالهم المذكور فان الضابط في الاصل فيه الذي هو وصف مشتمل على الحكمة المذكورة الاكراه وقد بان انه ليس هو العلة والجامع وان العلة والجامع هو القدر المشترك بين الاكراه وشهادة الزور وهو التسبب في القتل والحاصل ان اختلاف الوصف المذكور في الاصل والفرع محل احتمال ان العلة هي خصوص ما في الاصل فلا جامع وان نظر الى اشتراكهما في الافضاء الى المقصود فلا بد من مساواتهما في ذلك وقد لا تثبت وانما القدر المشترك بين ما في الاصل وما في الفرع فيتحقق الجامع فلذا لم يوثق مع الاختلاف بوجود الجامع ولا بالمساواة في الافضاء الى المقصود فقد يتوجه على ذلك ان غاية الامر حينئذ هو الجمع بملزوم العلة وذلك ينبغي ان يكون صحيحا أخذا مما سيأتي من عد الجمع بلازم العلة من أقسام قياس الدلالة لان لازمها يدل عليها بل دلالة الملزوم على اللازم اقوى اذ الملزوم لا ينفك عنه لازمه بخلاف العكس لجواز كون اللازم أعم بل ينبغي ان المراد من هذا الآتي باللازم هو المساوي ليستقيم الحكم بدلالة اللازم على العلة وحينئذ فما هنا من افراد ذلك الآتي لان الملزوم المساوي من جملة اللازم نعم يمكن ان يجاب بانه لا يلزم من اشتمال الوصف على الحكمة المقصودة كونه العلة ولا كونه ملزوما لها الا ترى ان المشقة تشتمل على الحكمة المقصودة وهي التسهيل لو رتب الترخص في السفر عليها مع عدم صحة كونها علة لعدم انضباطها وعدم استلزامها العلة التي هي السفر لوجودها في الحضر أيضا كما في الاعمال الشاقة فليتأمل (قوله او بان الافضاء سواء) أقول فيه أمران * أحدهما ان حاصل الجواب بذلك بيان ان المقصود هو قياس ضابط الفرع على ضابط الاصل لا بيان ان الجامع هو القدر المشترك بدليل مقابلته بالجواب الاول وعبارة ابن الحاجب وشراحه مصرحة بذلك ولفظ العضد ثانيهما أى وجهي الجواب بيان ان افضاءه في الفرع مثل افضائه في الاصل أو ارجح

منه كما لو جعل فى مسئلة القصاص من الشهود الاصل هو المغرى للحيوان على القتل فيقول المعترض الضابط فى الاصل اغراء الحيوان وفى الفرع الشهادة فيجيب المستدل بان افضاء التسبب بالشهادة الى القتل أقوى من افضاء التسبب بالاغراء فان انبعاث أولياء المقتول على قتل من شهد واعليه بالقتل طلبا للتشفى وثلج الصدور بالانتقام اغلب من انبعاث الحيوان على قتل من يغرى هو عليه وذلك بسبب نفرته عن الآدمى وعدم علمه بالاغراء واذا كان كذلك لا يضر اختلاف اصلى التسبب وهو كونه شهادة واغراء فان حاصله قياس التسبب بالشهادة على التسبب بالاغراء والاصل لابد من مخالفته للفرع وذلك كما يقاس ارث المرأة التى يطلقها الزوج فى مرض موته على القاتل أى على عدم ارثه فى نقض المقصود الفاسد من الفعل فلا يقال حكم الاصل عدم الارث وحكم الفرع الارث فلا يصح أى القياس لان هذا الاختلاف لا يضر ويرجع الى الاختلاف فى محل الحكم لا فى الحكم وذلك مما لابد منه فى القياس فكيف يكون مفسدا له انتهى * وثانيهما قال شيخ الاسلام قوله او بان الافضاء سواء أى او بانه فى الفرع ارجح كما فهم بالاولى وأو للتنويع لا للتخيير والمعنى ان اعترض بعدم وجود الجامع أجيب بالاول او بعدم المساواة فبالثانى او بهما فبهما بان تجعل مانعة خلو انتهى (قلت) قضية قوله اجيب بالاول امتناع الجواب بالثانى وقوله اجيب بالثانى امتناع الجواب بالاول وقوله بهما امتناع الجواب باحدهما ويظهر الجواز فى الجميع فليتأمل (قوله والاعتراضات) قال شيخ الاسلام هى المعبر عنها فيما مر بالقوادح الشاملة لما يأتى من التقسيم ولهذا زاد الشارح كلها أى ليدخل به فيها التقسيم الآتى اذ قد يتبادر منها ما تقدم فقط قال ولو أخر المصنف ذلك عن التقسيم كما فعل البرماوى كان أولى انتهى أى لانه يتبادر ويتوهم من ذلك التأخير خروج التقسيم الآتى وهذا صريح فى رجوع التقسيم والاستفسار الى المنع وقد يوجه فى الاول بانه يرجع اليه باعتبار أحد محمليه المردد بينهما على السواء وكان حاصل الاعتراض به ان هذا الدليل ممنوع لان احد محمليه على السواء ممنوع ولا مرجح لارادة الآخر وفى الثانى على القول بوروده بان حاصله منع دلالة الدليل على المطلوب لانه لا يدل على معنى واضح فلا يفيد المطلوب لا يقال الاستفسار ليس من الاعتراضات ولهذا لم يقل شيخ الاسلام من التقسيم والاستفسار لانا نقول هذا لا يصح لتصريحهم بانه منها ولهذا قال فى الاحكام الاعتراض الاول الاستفسار انتهى وقال العضد وأنت تعلم انه أى الاستفسار يرد على تقدير المدعى وعلى جميع المقدمات وعلى جميع الادلة فالاسؤال أعم منه انتهى (قوله وقال المصنف لان المعارضة منع للعلة عن الجريان) قال الكورانى وهذا الذى قاله ليس معنى المعارضة بل لازم معناها لان المعارضة كما هو المسطور فى كتب الخلاف عبارة عن اقامة الدليل على خلاف ما أقام عليه الخصم ويلزم منه منع جريان العلة والامر فى هذا سهل انتهى (وأقول) اما اولا فكثيرا ما يعرف الشئ بلازمه وهو امر سائغ شائع فلا محذور فيه واما ثانيا فكثير من الاعتراضات ليس صريح معناه هو نفس المنع او المعارضة كما هو فى غاية الظهور بتأمل ما ذكروه فى معانيها وانما ترجع الى احدهما بنوع تاويل ولذا عبروا بالرجوع اليهما فتخصيص المعارضة بالمناقشة فى رجوعها الى المنع بما ذكر مع جريانه فى غيرها من الاعتراضات بالنسبة اليهما مما لا وجه له بل هو ذهول واضح

(والاعتراضات) كلها (راجعة الى المنع) قال ابن الحاجب كاكثر الجدليين او المعارضة لان غرض المستدل من اثبات مدعاه بدليله يكون لصحة مقدماته ليصلح للشهادة له ولسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته وغرض المعترض من هدم ذلك يكون بالقدح فى صحة الدليل بمنع مقدمة منه أو معارضته بما يقاومه وقال المصنف كبعض الجدليين انها راجعة الى المنع وحده كما اقتصر عليه هنا لان المعارضة منع للعلة عن الجريان (ومقدمها) بكسر الدال ويجوز فتحها كما تقدم أوائل الكتاب أى المتقدم او المقدم عليها (الاستفسار) فهو طليعة لها كطليعة الجيش

(قوله غرابة واجمال) أقول يمكن جرهما الان حيث قد تضاف الى المفرد ورفعهما على الابتداء (فان قلت) فما المسوغ حينئذ للابتداء بالنكرة (قلت) تقدير الوصف أى فيه أى فى لفظ المستدل والخبر محذوف أى موجودة ولا ينافيه كلام الشارح لان تقديره فيه لا يتعين للخبرية بل يحتمل الوصفية او تقدير الخبر مقدما أى فيه أى فى لفظ المستدل (قوله والاصح ان بيانهما) قال الكمال أى بيان الغرابة بان يعين اللفظ الغريب أى باعتبار غرابته و بيان الاجمال بان يبين كون اللفظ يصح اطلاقه على متعدد انتهى (قلت) أى وان لم يبين تساوى ذلك المتعدد بالنسبة اليه وعدم ظهوره فى شئ منه كما يصرح به قول المصنف ولا يكلف الخ ولا يخفى ان مجرد بيان الاطلاق على المتعدد من غير بيان التساوى المذكور ليس بيانا للاجمال لان مجرد ذلك البيان لا يستلزم الاجمال ثم هو مظنته كما يفهم ذلك من قوله ويكفيه أن الاصل عدم تفاوتها فكان المراد ببيان الاجمال بيان مظنته لا بيان نفسه حقيقة (قوله وقيل على المستدل بيان عدمهما) أى لا بيانهما كما يتوهم من العبارة لكن النظر فى المعنى قرينة على المراد لظهور فساد وجوب بيانهما على المستدل (قوله ويكفيه ان الاصل عدم تفاوتها) يحتمل ان المراد يكفيه فى البيان ان يقول ذلك ويصرح به قول الشارح فى البيان حيث تبرع به وهو الذى فى العضد ويحتمل ان المراد ان كون الاصل ذلك يغنيه عن البيان (قوله فيبين المستدل) قال شيخنا الشهاب الظاهر ان الفاء جواب شرط مقدر أى واذا بينهما المعترض لما تقرر من انه عليه فيبين المستدل عدمهما انتهى (قوله او يفسر اللفظ بمحتمل) اقول فيه أمران * الاول انه عطف على قوله فيبين المستدل عدمهما فهو جواب آخر عن الاعتراض بالاجمال والغرابة وعبارة العضد والجواب عن الاستفسار ببيان ظهوره فى مقصوده فلا اجمال ولا غرابة وذلك اما بالنقل من أهل اللغة واما بالعرف العام او الخاص او بالقرائن المضمومة معه وان عجز عن ذلك كله فبالتفسير انتهى وظاهرها ان الجواب بالتفسير مشروط بالعجز عن الجواب بما قبله خلاف ظاهر عبارة المصنف ويحتمل ان تقييده بالعجز لم يقصد به الاشتراط بل الجرى على العادة اذ لا يعدل عادة الى التفسير المذكور الا عند العجز ثم قال العضد واعلم انه اذا فسره فيجب ان يفسره بما يصلح له لغة والا لكان من جنس اللعب فيخرج عما وضعت له المناظرة من اظهار الحق انتهى قال المولى سعد الدين قوله بما يصلح له لغة أى يجوز استعماله فيه حقيقة او مجازا أو نقلا وبالجملة يكون مما يرخص اهل اللغة فى استعماله فيه وليس المراد انه يجب ان يكون معناه اللغوى ولو قال لغة او عرفا لكان اظهر انتهى فيحتمل المحتمل فى كلام المصنف على معنى يكون اللفظ باعتبار استعماله فيه حقيقة او مجازا او منقولا وغير المحتمل على ما عداه والثانى ان هذا ظاهر فيما اذا وقع القدح فى عبارة المستدل اما لو اراد المستدل حمل عبارة النص على خلاف الظاهر منها وان كان محتملا فينبغى ان لا يفيده ذلك شيأ لان النصوص يجب حملها على الظاهر والعمل به الا بدليل (قوله قيل وبغير محتمل) أقول هو من قبيل العطف التلقينى ولا ضرورة الى جعل الواو فيه بمعنى او كما لا يخفى مع التأمل الصادق فقول شيخنا الشهاب ان الواو فيه بمعنى او فيه نظر (قوله دفعا للاجمال الى آخره) قال شيخ الاسلام كأن يقول هو غير ظاهر فى غير مقصدى اتفاقا فلو لم يكن ظاهرا

في

(وهو طلب ذكر معنى اللفظ حيث غرابة أو اجمال) فيه (والاصح ان بيانهما على المعترض) لان الاصل عدمهما وقيل على المستدل بيان عدمهما ليظهر دليله (ولا يكلف) المعترض بالاجمال بيان (تساوى المحامل) المحقق للاجمال لعسر ذلك عليه (ويكفيه) فى بيان ذلك حيث تبرع به (أن الاصل عدم تفاوتها) وان عورض بان الاصل عدم الاجمال (فيبين المستدل عدمهما) أى عدم الغرابة والاجمال حيث تم الاعتراض عليه بهما بان يبين ظهور اللفظ فى مقصوده كما اذا اعترض عليه فى قوله الوضوء قربة فتجب فيه النية بان قيل الوضوء يطلق على النظافة وعلى الافعال المخصوصة فيقول حقيقته الشرعية الثانى (او يفسر اللفظ بمحتمل) منه بفتح الميم الثانية (قيل و بغير محتمل) منه اذ غاية الامر انه ناطق بلغة جديدة ولا محذور فى ذلك بناء على ان اللغة اصطلاحية ورد بان فيه فتح باب لا ينسد (وفى قبول دعواه الظهور فى مقصده) بتفسير الصاد (دفعا للاجمال

لعدم الظهور في الآخر خلاف) أي لو وافق المستدل المعترض بالاجمال على عدم ظهور اللفظ في غير مقصده وادعى ظهوره في مقصده فقيل يقبل دفعا للاجمال الذي هو خلاف الاصل وقيل لا يقبل لان دعوى الظهور بعد بيان المعترض الاجمال لا أثر لها وان كانت على وفق الاصل (ومنها) أي من القوادح (التقسيم وهو كون اللفظ) المورد في الدليل (مترددا بين أمرين) مثلا على السواء (احدهما ممنوع)

في مقصدي لزم الاجمال انتهى (لا يقال) الاستدلال بلزوم الاجمال لا ينهض مع كون الفرض ان المعترض يدعي الاجمال ويعترض به فبطلان هذا اللازم غير مسلم بينهما حتى ينهض الاحتجاج به عليه لانا نقول المراد انه يحتج على بطلان هذا اللازم بانه خلاف الاصل كما أشار اليه الشارح بقوله الذي هو خلاف الاصل انتهى ولكن تركه الشيخ لظهوره (قوله لعدم الظهور في الآخر) قال شيخنا الشهاب يجوز تعلقه بقبول والاظهر تعلقه بقوله دفعا والمراد من قوله لعدم الظهور الى آخره ان عدم الظهور في الآخر أمر مسلم بينهما وذلك لان المعترض ادعى الاجمال وتساوي الحامل فوافقه المستدل على عدم الظهور في احد المحملين وخالفه في الآخر الذي زعم انه مقصوده وبهذا يتضح لك قول الشارح أي لو وافق الى آخره انتهى (قوله خلاف) قال الكمال لم يرجح المتن ولا الشرح شيأ من طرفي الخلاف ورجح شيخنا في تحريره عدم القبول فقال انه الحق انتهى (وأقول) قد يستشكل عدم القبول هنا مع ما سبق من القبول لتفسير اللفظ بمحتمل فان دعوى الظهور في مقصده تفسير اللفظ بمحتمل وزيادة فهو اخص فكيف قبل الاعم ولا يقبل الاخص وحينئذ يظهر اشكال كلام المصنف أيضا حيث حكى هنا خلافا ولم يرجح شيأ مع جزمه ثم بقبول التفسير بالمحتمل ويجاب بان هذا الاشكال مبني على ان المراد دعوى الظهور في مقصده مع تعيينه وهو ممنوع بل المراد دعوى الظهور في مقصده من غير تعيينه فلم يقبل لانتفاء كل من دلالة اللفظ على مقصده وتفسيره به ويدل على ذلك ان الشيخ العضد عبر عن هذه المسئلة بقوله بقي ههنا بحث وهو ان في دفع الاجمال طريقا اجماليا يستعمله بعض الجدليين وهو ان يقول يلزم ظهوره في احدهما والا كان مجملا والاجمال خلاف الاصل أو يقول يلزم ظهوره فيما قصدت لانه غير ظاهر في الآخر اتفاقا فلو لم يكن ظاهرا فيما قصدت لزم الاجمال وهو خلاف الاصل الخ قال المولى التفتازاني قوله في دفع الاجمال يشير الى ان لزوم ظهوره في احدهما لا على التعيين وان لم يكن كافيا في مقصود المستدل لكنه كاف في دفع الاجمال الخ فقوله لزوم ظهوره في احدهما لا على التعيين الظاهر رجوعه للوجهين جميعا لانه جعل الاشارة الى ذلك بالتعبير بدفع الاجمال وهو متعلق بالوجهين وذلك ادل دليل على ما قلنا فليتأمل (قوله فقيل يقبل دفعا للاجمال) قال شيخنا الشهاب قضيته ان قول المتن دفعا معمول القبول والاظهر من ذلك جعله معمولا للدعوى انتهى (قوله وهو كون اللفظ) قال شيخنا الشهاب في كون هذا الكون مسمى التقسيم نظر الا ان يقال هي تسمية اصطلاحية انتهى (قلت) ولا شك انها اصطلاحية ومع ذلك لا يلزم ان يكون الكون المذكور حقيقتها الذاتية لاحتمال ان هذا التعريف رسم وعرفه ابن الحاجب بهذا التعريف ثم قال وحاصله منع بانى أي يتوجه ولكن بعد تقسيم انتهى وعبارة الاصفهاني في شرحه وحاصل اعتراض التقسيم منع يرد بعد التقسيم فان المعترض قسم أولا مدلول اللفظ الى قسمين ثم منع احدهما انتهى (قوله مترددا بين أمرين) فيه أمران * الاول انه يفهم عرفا من التردد بين أمرين استواء الامرين وعدم ظهور احدهما على الآخر والا فلا تردد عادة لان العادة والقاعدة عندهم في الظنيات التعويل على المعنى الظاهر وعدم الالتفات الى غيره من المحتملات فقول الشارح على السواء

مأخوذ من المتن وبيان لان المفهوم منه معتبر لكن المراد الاستواء ولو بحسب الظاهر او عند المعترض فلا ينافي ماذكره المصنف في الجواب المقتضى لعدم استواء المعنيين فليتأمل * والثاني ان من الظاهر الواضح ان الاقتصار على الامرين انما هو على سبيل التمثيل لوضوح وظهور انه لافرق بين الامرين والاكثر هنا فاقتصار المصنف على الامرين لمزيد ظهوره وفهم ان الاكثر كذلك فلا اعتراض عليه فانه كثيرا ما يتكل المصنفون في ترك بعض الامور على مزيد وضوحها (قوله بخلاف الآخر المراد) أقول فيه تصريح بكون الممنوع ليس هو المراد وبكون المراد ليس بممنوع (فان قلت) ما الحامل للشارح على ذلك وكيف ارتكبه مع مخالفته لكلام العضد فان حاصله تجويز كون الممنوع عنده ليس هو المراد على ما قاله الكمال وبينه وكيف مع كون الممنوع عنده ليس هو المراد يصح تعليله للمختار بعدم تمام الدليل معه لانه اذا كان المراد غير ممنوع عند المعترض فقد سلم للمستدل مراده المحصل للمطلوب وخص المنع بغيره فكيف لا يتم الدليل حينئذ (قلت) اما الاول اعني الحامل للشارح على ذلك فهو ماذكره المصنف في جواب التقسيم فقوله وجوابه الخ فانه اذا كان الممنوع هو المراد لم يتأت الجواب بكون اللفظ موضوعا للمراد أو ظاهرا فيه لان مجرد بيان وضع اللفظ للمراد وظهوره فيه لا اثر له مع منعه في نفسه كما هو جلي فان بيان ذلك لا يزيد على ما لو نص ابتداء على مراده نصا لا احتمال معه بوجه مع انه قطعا لا اثر له مع منع مراده في نفسه فتعين حمل كلامه على ان الممنوع غير المراد وان المراد ليس بممنوع ليتأتى ان يجاب عن هذا الاعتراض حينئذ بذلك الجواب اذ ملخص الاعتراض حينئذ ان الدليل لا يعين معنى يفيد المطلوب ولا يخفى ظهور اندفاعه حينئذ ببيان وضع اللفظ لذلك المعنى المفيد او ظهوره فيه اذ ملخص الجواب حينئذ بيان أنه يعين ذلك المعنى فتأمل واما الثاني اعني مخالفته لكلام العضد فهو بعد ثبوته بمجرده لا محذور فيه للقطع بانه لم يقم عقل ولا نقل بامتناع مخالفة مجرد كلام العضد لا في خصوص هذا المقام ولا في غيره والا لزم بطلان كل ما خالف كلامه بمجرد انه خالف كلامه ولا يقوله بل لا يتوهمه من له ادنى عقل ولا سيما في الاصطلاحات التي منها ما نحن فيه وقد اشتهر انه لا حجر فيها وقد اعتمدوا في مسائل على خلاف ما قاله العضد حتى في غير الاصطلاحات فضلا عنها وقد تكرر منا في هذا المجموع الكلام على ذلك وبعد ثبوت مخالفته فلعل القوم مختلفون في معنى التقسيم أو المتأخرين مختلفون في فهم مرادهم منه والحاصل ان مجرد مخالفة كلام العضد من حيث انها مجرد مخالفته مما يقطع بعدم امتناعها كل عاقل وخصوصا من متأخر عنه مجمع على اتقانه لهذا الفن وما يتعلق به وسعة احاطته بذلك واستدراكه على غيره كالمصنف ومن ادعى امتناعا في خصوص هذا المقام فعليه البيان ودون ذلك انقراض الزمان واما الثالث اعني تعليله المختار بما ذكر فوجهه انه ليس المراد بكون المراد غير ممنوع انه كذلك بحسب الظاهر حتى يلزم ان يكون المعترض والمستدل متفقين في الظاهر على تسليم أحد المحتملين المراد لظهور انه لا معنى حينئذ للاعتراض بل المراد انه كذلك في الواقع دون الظاهر ويكفي كما هو ظاهر في عدم تمام الدليل احتماله لامرين أحدهما الممنوع يحتمل بحسب الظاهر انه المراد واعلم زادك الله ان ذلك مما لا غبار عليه للمتأمل في هذه المباحث (فان قلت) من لازم كون المراد الغير الممنوع غير متعين بحسب الظاهر

بخلاف الآخر المراد (والمختار وروده) لعدم تمام الدليل معه وقيل لا يرد لانه لم يعترض المراد

كون

كون اللفظ مجملا أو غريبا بحسب الظاهر وإلا كان المراد متعينا بحسب الظاهر وعلى
هذا يرجع التقسيم للاستفسار (قلت) بل هو أخص من الاستفسار كما تعطيه قوة الكلام اذ لم
يعتبر في الاستفسار منع أحد المحتملين أو المحتملات ثم رأيت شيخ الاسلام قال وهو أي التقسيم
راجع للاستفسار مع منع وجود العلة في أحد احتمالي اللفظ مثاله ان يقال في مثال الاستفسار
للاجمال فيما مر الوضوء النظافة أو الافعال المخصوصة الاول ممنوع انه قوته انتهى وفيه شئ
فليتأمل (فان قلت) فلا يصح ذكره معه (قلت) ممنوع الا ترى ان فساد الاعتبار أعم من فساد
الوضع كما تقدم وظاهر كلام المصنف انه أعم مطلقا وهو صريح كلام الاحكام كما تقدم ومع
ذلك لم يمنع أحد من ذكره معه وان حاصل كلام العضد كابن الحاجب ان التقسيم أخص من
مطلق المنع لانه قال وحاصله انه منع بعد تسليم فيأتي فيه ما تقدم في صريح المنع من الابحاث
انتهى ولم يمنع هو ولا غيره من ذكره معه (فان قلت) فهل لذكره معه فائدة (قلت) له فوائد منها بيان
الاسم ومنها الاشارة الى ان منشأ القدح في الاستفسار عدم دلالة اللفظ على المراد وفي التقسيم
كون أحد المحتملين ممنوعا مع ابهامه واحتمال انه المراد وفي الجمع بينهما بيان كفاية كل
واحدة من الجهتين في القدح ولو اقتصر على الاستفسار توهم عدم كفاية احتمال منع المراد أو
على التقسيم توهم عدم كفاية مجرد اجمال اللفظ لا يقال هذه الفائدة حاصلة بجمع الاستفسار
مع المنع الصريح فلا حاجة فيها الى ذكر التقسيم لانا نقول المنع الصريح وارد على المراد قطعا
بخلاف المنع هنا فانه محتمل الورود بحسب الظاهر على المراد كغيره ففي ذكر التقسيم بيان كفاية
احتمال ورود المنع على المراد فلا يغني عنه ما ذكر في صريح المنع المتعين في المراد فقد ظهر بما
لا مزيد عليه لطالب الحق صحة ما سلكه الشارح في شرح كلام المصنف بل تعينه وانه لا محيد
عنه في شرح كلامه وانه لا محذور في مخالفة كلام العضد وانه لا غبار على صحة تعليل الشارح
المختار بقوله لعدم تمام الدليل معه واذا علمت جميع ذلك علمت سقوط ما أشار اليه الكمال من
ايراده على الشارح ان في كلامه مخالفة لكلام العضد كما تقدم وسقوط ما أورده شيخنا العلامة
وما أورده الكوراني فأما شيخنا فقد أورد في درسه ما حاصله ان ظاهر كلام الشارح ان الاحد
المذكور ممنوع عند المعترض والمستدل جميعا وان معنى قوله الاخير المراد أي للمستدل
عندهما قال وهذا عندي تهافت بل سهو لان قوله حينئذ لعدم تمام الدليل معه لا يخفى ما فيه
اذ حيث سلم المعترض ارادة أحدهما للمستدل وتعلق المنع بغيره عنده فكيف لا يكون تاما قال
والذي يظهر لي ان معنى المتن ان أحدهما أي المراد للمستدل ممنوع أي عند المعترض والآخر
الغير المراد له غير ممنوع عند المعترض قال وهذا معنى صحيح حسن ثم أيده بعبارة العضد وتمثيله
انتهى ووجه سقوطه في غاية الظهور بما قررناه أما قوله وهذا عندي تهافت بل سهو الى آخره
فوجه سقوطه انه مبني كما ترى على توهمه ان مراد الشارح ان المراد الغير الممنوع متعين
بحسب الظاهر ومعلوم لهما وليس كذلك كما تقرر فما زعمه من السهو لا منشأ له الا السهو وعن
معنى الكلام وما أريد به وأما قوله والذي يظهر لي ان معنى المتن الى آخره فوجه سقوطه انه
لا يطابق قول المصنف وجوابه الخ كما تبين بما لا مزيد عليه فهذا الذي ظهر للشيخ منشؤه
الغفلة عن تأمل بقية كلام المصنف وأما الكوراني فقد اشتبه عليه الحال ولم يعرف مقصود

المصنف نخالط وشرحه سؤالا بما يوافق طريقة العضد في السؤال مع تصرف فيه لا يخلو عن خلل على ما في النسخة الواقعة لي من شرحه كما يعرف بالنظر بينهما وجوابا بما يوافق طريقة المصنف في الجواب ثم قال هذا كلامه على ما ذهب اليه شراحه ثم ادعى انه سهو منهم واحتج بما حاصله ان جواب المصنف لا يطابقه وذلك لانه قال في شرح كلامه ما نصه (أقول) من الاعتراضات التقسيم وهو كون اللفظ المورد في الدليل دائرا بين أمرين أو أكثر فيمنع الذى يتوهم كونه محل المقصود ويسكت عن الآخر لانه لا يضره أو يتعرض لعدم صلاحية ذلك للعلية قيل لا يقبل هذا السؤال لان منع أحد محتملى كلام المستدل لا يمنع مطلوبه اذ ربما يكون هذا المحتمل مراده والمختار قبوله اذ بابطال ذلك يتعين الباقى وربما لا يمكنه اتمام الدليل به فله مدخل فى هذا الدليل ولكن لقبوله شرط وهو ان يكون منعا لما يلزم المستدل بيانه مثاله ما اذا قال فى الصحيح الحاضر اذا فقد الماء وجد سبب التيمم وهو تعذر الماء فيجب التيمم فيقال ما المراد بتعذر الماء مطلق سبب أم فى السفر أو المرض الاول ممنوع والثانى لا يجديك نفعا والجواب عن هذا السؤال بامور الاول ان يبين ان اللفظ دال على المعنى الذى أراده اما لغة بالنقل عنهم أو هو وجه الاستعمال والاصل فيه الحقيقة أو عرفا أى عرف كان أو علم بالقرائن عقلية أو لفظية هذا كلام العضد على ما ذهب اليه الشارحون وعندى ان هذا الكلام سهو منهم لان التقسيم نوع من المنع وارد على علية ما ادعاه علة لحكم الاصل غايته ان هذا المنع يشتمل على الترديد فيكون أخص من مطلق المنع فالجواب انما يكون باثبات عليته باحد مسالك العلة والذى ذكره المصنف هنا وما ذكره فى جواب الاستفسار وان كنت فى ريب فتأمل فى المثال المذكور أو فى قوله الملتجئ الى الحرم وجد منه سبب استيفاء القصاص وهو القتل العمد العدوان فيجب استيفاؤه فيقال يستوفى مع المانع أو بدونه الاول ممنوع والثانى مسلم ولكن لم قلت ان الحرم ليس بمانع ثم انظر فى أجوبة المصنف كيف تستقيم انتهى وهو حقيق بانشاد قول القائل

أوردها سعد وسعد مشتمل * ما هكذا يا سعد تورد الابل

وقول الآخر سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

ولا يخفى عليك وجه سقوط كلامه مما قررناه وان مبنى هذا التخليط الذى وقع فيه وبنى عليه ما بنى عدم تمييزه بين طريقى المصنف والعضد وقد اتضح لك الفرق بينهما فقوله فيمنع الذى يتوهم كونه محصل المقصود لا يوافق طريقة المصنف لان الممنوع على طريقته هو غير المراد كما تبين لك بما لا مزيد عليه الا أن يريد يتوهم بحسب الظاهر كونه محصل المقصود مع انحصار الممنوع فى الواقع فى غير المحصل للمقصود الا أن هذا لا يوافق طريقة العضد التى ذهب اليها كما هو واضح من كلامه لان الممنوع على تلك الطريقة يحتمل انه المحصل للمقصود فى الواقع والحاصل انه ان أراد بهذا الكلام ان الممنوع يحتمل بحسب الظاهر دون الواقع انه المحصل للمقصود فهذا لا يوافق طريقة العضد التى ذهب اليها ولهذا تبعه فى قوله الآتى لان منع أحد محتملى كلام المستدل لا يمنع مطلوبه اذ ربما لا يكون هذا المحتمل مراده انتهى فان هذا مصرح بان الممنوع قد يكون فى الواقع هو المراد المحصل للمقصود كما لا يخفى وان أراد انه يحتمل بحسب الواقع انه

(وجوابه ان اللفظ موضوع) في المراد (ولو عرفا) كما يكون لغة (أو انه ظاهر ولو بقرينة في المراد)

المحصل فهذا الا يوافق طريقة المصنف وقوله هذا كلام المصنف على ما ذهب اليه الشارحون غير صحيح لان من الشارحين من لم يحمل كلام المصنف على ما حمل هو عليه كالمحقق المحلي فقد صرح بان الممنوع غير المراد كما تقدم بيانه و برهانه بما لا مزيد عليه لكنه لم يتنبه لكلامه ولم يفهمه حق فهمه وقوله وعندي ان هذا الكلام سهو منهم لان التقسيم نوع من المنع وارد على علية ما ادعاه علة لحكم الاصل الى آخره غير صحيح أيضا لانه كما ترى مبني على ان الممنوع هو المراد الا ترى الى قوله وارد على علية ما ادعاه علة لحكم الاصل وقد علمت بما لا مزيد عليه انه لا يأتي على طريقة المصنف وان الممنوع عليها انما هو خلاف المراد وانما يأتي على طريقة العضد المخالفة لها كما تبين أيضا بما لا مزيد عليه على ان في اتيانه عليها بحثا واضحا لان قوله وارد على علية ما ادعاه علة لحكم الاصل صريح في لزوم كون الممنوع هو المراد وقد علمت عدم لزوم ذلك على طريقة العضد وانما يحتمل انه المراد كما يحتمل انه غيره الا أن يريد انه وارد على علية ما ادعاه احتمالا وقوله فالجواب انما يكون باثبات عليته الى آخره منشؤه عدم التمييز بين الطريقتين فانه انما يأتي على طريقة العضد ولا يأتي على طريقة المصنف كما لا يخفى وقوله والذي ذكره المصنف الى آخره يقال عليه ما ذكره المصنف مناسب لطريقته لان التقسيم عليها أخص من الاستفسار فيصح ان يجاب بما يجاب به الاستفسار وقوله ثم انظر في أجوبة المصنف كيف تستقيم يقال عليه قد تبين بما لا مزيد عليه انه في غاية الاستقامة والحسن على طريقته التي خفيت عليك لخلطتها بغيرها ولم تميز بينهما فاشكل عليك الحال ووقعت في حيص بيص والله الموفق وهو تعالى أعلم (قوله وجوابه ان اللفظ موضوع في المراد الى آخره) قد يقال القياس ان يجاب أيضا بتفسير اللفظ محتمل ويجاب بان هذا داخل فيما ذكره المصنف لما تقدم من أن المراد بالمحتمل المعنى الذي يكون اللفظ باعتبار استعماله فيه حقيقة أو مجازا أو منقولا فالحقيقة داخل في قوله ان اللفظ موضوع ولو عرفا والمجاز داخل في قوله أو ظاهر لان المجاز بواسطة قرينته ظاهر في المعنى المجازي الا ان يقال انه لا يلزم ان يصل المجاز بواسطة القرينة الى حد الظهور وأما المشترك مع قرينة أحد معنييه أو معانيه المراد فينبغي دخوله في الظاهر لظهوره بالقرينة لا في الموضوع لان الظاهر ان المراد به الموضوع للمراد وحده لا ما يشمل المشترك لانه بدون قرينة مجمل فلا مدخل له في الجواب هنا فليتأمل (قوله في المراد) عبر به مع ان المناسب لتعدية الوضع للمراد موافقة لقول المصنف في المراد فانه راجع للقسمين (قوله أو انه ظاهر ولو بقرينة في المراد) أقول يمكن تناوله لما ذكره الآمدي أيضا بقوله الخامس أي من أجوبة التقسيم أنه وان تعذر بيان الظهورية باحد الطرق المنفصلة فله دفع التقسيم بوجه اجمالي وهو ان يقال الاجمال على خلاف الاصل فيجب اعتقاد ظهور اللفظ في بعض احتمالاته ضرورة نفي الاجمال عن اللفظ ومع ذلك فالتقسيم لا يكون واردا وقد يقدر على بيان كون اللفظ ظاهرا فيما عينه بهذا الطريق الاجمالي وهو ان يقول اذا ثبت انه لا بد وان يكون اللفظ ظاهرا في بعض محامله نفيا للاجمال عن الكلام فيجب اعتقاد ظهوره فيما عينه المستدل ضرورة الاتفاق على عدم ظهوره فيما عداه أما عند المعترض فلضرورة دعواه الاجمال في اللفظ وأما عند المستدل فلضرورة دعواه انه ظاهر فيما ادعاه دون غيره انتهى وذلك بان يريد بالقرينة ما يشمل العقلية ككون الاجمال على خلاف الاصل

وبظهوره في المراد ظهوره فيه ولو على وجه الاجمال فليتأمل (قوله كما يكون ظاهرا بغيرها) هو
تضمينه عبارة المصنف واعترضه شيخنا الشهاب فقال لك ان تتوقف في مباينة هذا الموضوع
انتهى قلت ويمكن ان يجاب بان المراد بظهوره بغير القرينة ظهوره بنحو الشهرة كما في المشترك
اذا اشتهر في بعض معانيه والمجاز اذا اشتهر في معناه المجازي بناء على ان المراد بالقرينة ما لا يشمل
نحو الشهرة كما قد يتبادر منها وان المراد بالوضع الموضوع للمراد وحده بقرينة ان الجواب
بوضعه له وبغيره لا يفيد (لا يقال) وبانه لم يرد بقوله أو ظاهر الخ مباينته لما قبله بل أعميته منه (لانا
نقول) يمنع من ذلك ان عطف الاعم لا يكون باو اللهم الا أن يجعل بمعنى الواو ولا يخفى ما فيه
ويمكن جعل الواو في قول المصنف ولو بقرينة للحال لكنه مناف لما قاله الشارح وقد يمنع المنافاة
بناء على انه لم يرد بقوله كما يكون ظاهرا بغيرها ظهوره في هذا القسم بل في القسم الاول فكأنه قال
كما يكون ظاهرا في القسم الاول بالوضع لكنه في غاية البعد (قوله ثم المنع لا يعترض الحكاية)
أقول فيه أمران * الاول انه ينبغي ان يعلم ان المراد بالمنع هنا مطلق الاعتراض سواء كان بالمعنى
الخاص أو غيره بدليل الاقسام التي ذكرها له والمعنى ثم الاعتراض لا يعترض الحكاية أي
لا يتوجه عليها بل يعترض الدليل أي يتوجه عليه (فان قلت) لكن المراد بالمنع في قوله اما مجرد
او مع المستند المنع بالمعنى الخاص فمن أين يعلم ذلك من كلام المصنف (قلت) من وصفه بالمجرد ومع
المستند لانهما في الاصطلاح عند الاطلاق وصفان للمنع بالمعنى الخاص ومن هنا يفهم ان قوله
المقدمة معناه المنع مقدمة بالمعنى الخاص وقول الشارح أي حكاية المستدل للاقوال في المسئلة
أي ولو مع ادلتها فلا يتوجه المنع على الاقوال ولا على أدلتها المحكية فيما يظهر مما لم ينصب
نفسه لاختيارها فقول المصنف بل الدليل أي الذي أقامه أو اختاره لا مطلقا ثم رأيت التصريح
بذلك وممن صرح به السيد في حاشية الآداب العضدية وكذا مولانا حنفي في شرحها وعبارته
واذا عرفت حقيقة المنع فاعلم انه اذا لم يذكر في النقل دليل فظاهر انه لا يتوجه عليه المنع وان
ذكر فيه فهو وانما هو على طريق الحكاية فلا يتعلق به المؤاخذة لما انه يحكي منقولا عن الغير
والناقل من حيث انه ناقل ليس يلتزم صحته بل هذا الغير بدليل بالنسبة اليه من تلك الحيثية حتى
يمنع منعا جاريا على مقتضى عرفهم والناقل ان التزم صحة هذا الدليل المنقول أو أقام دليلا
برأسه على ما نقله صار مستدلا حينئذ فيتوجه عليه ما يتوجه عليه حينئذ انتهى * والثاني ان
المنع الذي لا يعترض الحكاية هو المنع بمعنى الاعتراض المنقسم الى الاقسام المستفادة من كلام
المصنف أما المنع بمعنى طلب تصحيح الحكاية فيعترض الحكاية ولهذا قال العضد في آدابه ولا
يمنع النقل والمدعى الا مجازا اذ المنع طلب الدليل على مقدمته انتهى أي مقدمة الدليل والدليل
الذي كانت المقدمة جزأ منه ليس هو الدليل الذي يطلب على تلك المقدمة وهو ظاهر وان كان
ظاهر العبارة يوهم ذلك كذا في شرحها وهو ظاهر وذلك المعنى المجازي للمنع هو بالنسبة للنقل
طلب تصحيحه وبالنسبة للمدعى طلب الدليل عليه (قوله بل يعترض الدليل) أقول ظاهر
اقتصاره على الدليل انه لا يعترض المدلول فلا يلتفت اليه فيه وهو كذلك ان اقتصر على مجرد
المنع ولهذا قال المسعودي أما اذا منع الدليل بلا شاهد يدل عليه أو منع المدلول بلا اقامة
الدليل على ما يناقضه فيكون كل منهما مكابرة غير مسموعة عند أهل التوجيه انتهى وعبارة

كما يكون ظاهرا بغيرها ويبين الوضع والظهور (ثم المنع لا يعترض الحكاية) أى لا يعترض حكاية المستدل للاقوال في المسئلة المبحوث فيها حتى يختار منها قولا ويستدل عليه (بل) يعترض (الدليل

اماقبل تمامه لمقدمة منه أو بعده) أى بعد تمامه (والاول) وهو المنع قبل التمام لمقدمة (اما) منع (مجرد أو) منع (مع المستند) والمنع مع المستند (كلا نسلم كذا ولم لا يكون) الامر (كذا أو) لانسلم كذا (وانما يلزم كذا لو كان) الامر (كذا وهو) أى الاول بقسميه من المنع المجرد والمنع مع المستند (المناقضة) أى يسمى بذلك (فان احتج) المانع (لانتفاء المقدمة) التى منعها (فغصب) أى فاحتجاجه لذلك يسمى غصبا لانه غصب لمنصب المستدل (لايسمعه المحققون) من النظار فلا يستحق جوابا وقيل يسمع فيستحقه

بعض مقدمات الآداب والثانى وهو القدح فى المدلول من غير تعرض للدليل اما أن يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لا يلتفت اليها واما باقامة الدليل على خلافه وهو المعارضة انتهى وقوله واما باقامة الدليل الى آخره لا يرد على المصنف لانه يؤخذ من قوله الآتى أو مع تسليمه الى قوله فالمعارضة وهذا ظاهر فيما يكون بعد ذكر الدليل وأما قبله بان ادعى حكما ولم يستدل عليه فيجوز منعه بمعنى طلب الدليل عليه كما تقدم (قوله أما قبل تمامه) أقول كذا عبر السمرقندى فى آدابه فقال فاما ان يمنع قبل تمام دليله الى ان قال وذلك هو المناقضة انتهى لكن قال المسعودى فى شرحها ما نصه لم يرد أى بقوله قبل تمام دليله انه لابد للسائل فى هذا القسم أعنى المناقضة أن يمنع مقدمة الدليل قبل تقرير جميع مقدماته بل قال بعضهم الاحسن ان يتوقف السائل حتى يقرر المعلل مجموع مقدمات دليله ثم يشرع فيتعرض لما يتعرض انتهى ثم بين المسعودى من عبارة السمرقندى بعد ذلك ما يشير الى هذا ويجاب عن المصنف بما أشار شيخ الاسلام به الى الجواب عن السمرقندى حيث قال عقب قوله قبل تمام دليله ما نصه أى قبل استنتاجه فتدخل المقدمة الاخيرة من مقدماته انتهى فليتأمل فقد يقال ينبغى توجه هذا الاعتراض بعد الاستنتاج أيضا (قوله لمقدمة) أقول فيه أمور * الاول قال شيخنا الشهاب انه متعلق بفاعل يعترض وهو المنع أى يعترض لمنع لمقدمة الدليل أو بيعترض على حذف مضاف أى يعترض الدليل لمنع مقدمة الى آخره وعلى هذا فاللام تعليلية أو بمعنى الباء انتهى (قلت) وعلى الاول يلزم اعمال ضمير المصدر * والثانى ان المراد بالمقدمة هنا ما يتوقف عليه الدليل فيتناول مقدمات الادلة وشرائطها كايجاب الصغرى وفعليتها وكلية الكبرى فى الشكل الاول مثلا ولا يختص بالاول كما قد يتوهم * والثالث انه ليس المراد بقوله لمقدمة بعض المقدمات حتى يلزم أن تكون المناقضة غير شاملة للمنع المتوجه الى كل مقدمة من مقدمات الدليل مع انه من افرادها كما ذكروه بل المراد به ما صدق عليه مقدمة الدليل أعم من ان يكون بعض مقدمات الدليل أو كل واحدة منها كما نبهوا على ذلك وعبارة السمرقندى والمناقضة هى منع مقدمة الدليل قال المسعودى كغيره أى بعض المقدمات أو كلها على سبيل التفصيل والتعيين انتهى (قوله أو بعده) عطفه على قبل تمامه لا يقتضى أن يتعلق به ما تعلق بالاول أعنى قوله لمقدمة حتى ينافى قوله الآتى والثانى اما مع منع الدليل الى آخره (قوله فان احتج المانع لانتفاء المقدمة التى منعها فغصب الخ) قال الكورانى فى شرح هذا الكلام فاذا منع مقدمة فعلى المستدل اثباتها فان أقام المعترض دليلا على انتفاء تلك المقدمة فالحق انه لا يسمع منه لانه منصب المستدل فلو مكن منه يقع الخبط فى البحث وما قيل من انه يسمع منه بعد اقامة المستدل الدليل على تلك المقدمة سهو لانه اما ان يسلم دليله فيتم له ما رامه أو يمنع مقدمة من مقدمات هذا الدليل فعلى المستدل اثباتها وهكذا انتهى (وأقول) أشار بقوله وما قيل الى آخره الى الرد على الزركشى فانه قال وأشار أى المصنف بقوله فان احتج الى تفسير الغصب أى غصب منصب التعليل فهو عبارة عن تصدى المعترض لاقامة دليل على فساد مقدمة من مقدمات الدليل وهو غير مسموع عند النظار لاستلزامه الخبط فى البحث نعم يتوجه ذلك من بعد اقامة المستدل الدليل على تلك المقدمة انتهى لكن ما زعمه عليه من انه سهو هو السهو الفاحش فان ما قاله الزركشى قد صرح

به أئمة الجدل حتى قال فى الآداب السمرقندية ما نصه وان لم يقل مستندا بل يستدل بدليل على انتفاء تلك المقدمة الممنوعة فذلك المنع يسمى غصبا وهو غير مسموع لاستلزامه الخبط فى البحث نعم قد يتوجه ذلك بعد اقامة المعلل الدليل على تلك المقدمة كما سيأتى مفصلا انتهى أى لانه حينئذ يكون معارضة فى المقدمة وهى جائزة ثم قال والمعارضة والنقض الاجمالى يأتيان فى مقدمات الدليل أيضا وذلك بالنسبة الى تلك المقدمة يكون معارضة ونقضا اجماليا وبالقياس الى مجموع الدليل مناقضة على سبيل المعارضة ونقضا تفصيليا على طريق الاجمال انتهى وقد أقره شراحه وبينوه بما زاده صراحة ووضوحا وعبارة بعض المقدمات واما باقامة الدليل على نفى مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما ان يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة فى المقدمة فيدخل فى أقسام المعارضة واما ان يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط فى البحث انتهى فانظر هذه الصرائح من أئمة الفن الناطقة بصحة ما قاله الزركشى وبخطا الكورانى فى اعتراضه وبأنه بادر الى اعتراضه من غير تأمل ولا مراجعة لما هو مشهور حتى فى المقدمات وهذا وامثاله مما يرفع الوثوق بكلامه وكأنه توهم انه أدرى بالجدل من الزركشى لانه أعجمى لكنه لم يمتثل قول المجيب سريع الجواب كثير الخطا والعجب منه انه فيما سيأتى أول باب الاستدلال وقع فى الزركشى فنسبه فى أمر سهل نقله عن غيره الى انه لم يتقن القواعد العلمية فما باله هو هنا لم يتقنها وما أقبح مفاسد دابة العصبية وقد ظهر لك من ذلك فساد احتجاجه بقوله لانه اما أن يسلم دليله الى آخره لانا نختار الشق الاول منه وهو تسليم دليله ولا يلزم تمام ما رامه لجواز معارضته فى تلك المقدمة بدليل يدل على نفيها وكأنه توهم ان مجرد تسليم الدليل يقتضى تمام المراد وغفل عن انه بعد التسليم يقبل المعارضة المانعة من التمام (قوله والثانى امامع منع الدليل الخ) قال الكمال واعلم ان اتيانه بكلمة مع فى قوله امامع منع الدليل لا يلائم جعله المقسم منع الدليل اذ لا معنى لكون الشئ مع نفسه والالائق أن يجعل المقسم منع المدعى كان يقال ثم المنع أى منع المدعى لا بعترض الحكاية بل الاستدلال اما مع منع مقدمة معينة الى آخره (وأقول) أما قوله اذ لا معنى لكون الشئ مع نفسه فقد أجاب عنه شيخ الاسلام حيث قال ما نصه قوله ثم المنع أى الاعتراض بمنع أو غيره فقد عبر المنع بهذا المعنى لا المنع المصطلح عليه فقط لئلا يؤول المعنى فى قوله الآتى والثانى امامع منع الدليل أو مع تسليمه الى أن يكون الشئ مع نفسه أو مع ضده ولا معنى له وبذلك سقط قول العراقى كان ينبغى الاقتصار على قوله منع الدليل ولم يظهر لى وجه لفظة مع انتهى ولا يخفى ان حاصل ما أجاب به حمل قوله والثانى على المنع بمعنى مطلق الاعتراض وقوله منع الدليل على المنع المصطلح عليه فقوله والثانى امامع منع الدليل من قبيل كون الشئ مع فرده وهو صحيح لان الشئ يصاحب فرده لانه فى ضمنه وقوله أو مع تسليمه لا يلزم منه كون الشئ مع ضده لان تسليم الدليل لا يضاد المنع بمعنى مطلق الاعتراض لانه يجتمع معه كما فى المعارضة فانها تجامع تسليم الدليل مع انها منع بمعنى مطلق الاعتراض وانما يضاد فرده وهو المنع الخاص الذى هو منع الدليل هذا لكن قد يمنع سقوط قول العراقى المذكور بما ذكره لان ما ذكره تصحيح لمع والعراقى لم يمنع صحتها بل منع الاحتياج اليها فلا نكتة فى ذكرها نعم قد يجاب بان نكتتها المقابلة لقوله أو مع تسليمه وأما قوله والالائق أن يجعل المقسم منع

(والثانى) وهو المنع بعد تمام الدليل (امامع منع الدليل

المدعى ففيه بحث لان المنع بعد تقييده بكونه للمدعى كيف يصح تعلقه بكونه للدليل كما هو لازم على هذا التقدير اذ المعنى عليه بل منع المدعى يعترض الدليل فيحوج فى تصحيحه الى التكلف فليتأمل (قوله بناء على تخلف حكمه) اقول فيه أمران * الاول ان معناه بناء المنع أى منع الدليل على تخلف حكمه أى اما مع منع الدليل لاجل تخلف حكمه بمعنى ان سبب المنع ومنشأه التخلف * والثانى قال المسعود المحقق انه لا يختص النقض بالتخلف المذكور بل هو عبارة عن منع الدليل بان يقال ان هذا الدليل غير صحيح لا يستحق ان يستدل به اما لتخلف الحكم المذكور عنه او لاستلزامه فسادا آخر على اى وجه كان من الخصوصيات انتهى وأجيب بأن المراد بالتخلف المذكور فى التعريف ابطال الدليل وبيان فساده وذلك بهذا الاعتبار يتناول كلتا الصورتين قال بعضهم وهذا الجواب مما لا يلتفت اليه عاقل انتهى وعبارة بعض المقدمات والنقض منع مقدمة الدليل كلها أو بعضها لا بعينها بالمعنى المذكور ولا بد له من شاهد يشهد به اما تخلف الحكم عن الدليل واما استلزام صحته وتمامه بجميع مقدماته لمحال اذ لا بد على التقديرين من اختلال مقدمة غير معينة وقيل هو ابداء الوصف المدعى عليته بدون الحكم فى صورة وما اشتهر بين الاصوليين من انه تخلف الحكم المدعى عن الدليل الدال عليه فى بعض الصور مسامحة انتهى واشار بقوله بالمعنى المذكور الى قوله قبل ذلك بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه فى شئ أو لما استلزم المحال وهما شاهدا النقض وبمنزلة السند انتهى (قوله أى الذى هو منع بعد تمام الدليل لمقدمة معينة منه) قال الكمال وتبعه شيخ الاسلام ظاهره انه يعتبر فى مسمى النقض التفصيلى كون المنع بعد تمام الدليل وفى مسمى المناقضة كونه قبل تمام الدليل وليس كذلك بل المناقضة والنقض التفصيلى اسمان لمنع المقدمة المعينة قبل تمام الدليل او بعده انتهى (واقول) عبارة بعض مقدمات الآداب فالمناقضة وتسمى نقضا تفصيليا ومنعا ايضا وهو اكثر استعمالا هى منع مقدمة معينة والمراد ما يتوقف عليه صحة الدليل مادة او صورة اعنى طلب الدليل على صحتها ولا يحتاج فى ذلك الى شاهد انتهى ثم قد يمنع ان ظاهره ما ذكر لان الذى هو الخ وقع صفة للنقض التفصيلى والاصل فى الصفة هو التخصيص دون الكشف والتفسير فهو الظاهر فيكون فيه اشعار بعدم انحصار النقض التفصيلى فى هذا القسم ولعل وجه اقتصاره عليه مشاركته للنقض الاجمالى فى كونه بعد تمام الدليل فناسب تخصيصهما بالفرق ثم يبقى الاشكال فى قول المصنف وهو المناقضة فانه ظاهر فى التخصيص الا أن يؤول بما تقدم عن شيخ الاسلام فى شرح السمرقندية وفيه نظر ويحتمل ان هذا اصطلاح آخر فليراجع (قوله أو مع تسليمه والاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول فالمعارضة) أقول فيه أمران * الاول انه لا يخفى صراحة هذه العبارة فى ان مسمى المعارضة هو المنع المصاحب للتسليم والاستدلال المذكورين لان قوله أو مع تسليمه عطف على قوله مع منع الدليل فى قوله والثانى اما مع منع الدليل فى قوله والثانى عبارة عن المنع بعد تمام الدليل فالتقدير والثانى أى المنع بعد تمام الدليل اما مع تسليمه والاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول فالمعارضة أى فهو أى الثانى الذى هو المنع المذكور المصاحب لما ذكر المعارضة وهذا فى غاية الظهور فدعوى الكمال ان تعريف المعارضة المأخوذ من المتن هو الاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول مع تسليم الدليل ممنوعة بل هى

بناء على تخلف حكمه فالنقض الاجمالى) وصورته ان يقال ما ذكرته من الدليل غير صحيح لتخلف الحكم عنه فى كذا ووصف بالاجمالى لان جهة المنع فيه غير معينة بخلاف التفصيلى أى الذى هو منع بعد تمام الدليل لمقدمة معينة منه (أو مع تسليمه) أى الدليل (والاستدلال بما ينافى ثبوت المدلول فالمعارضة فيقول) فى صورتها المعترض للمستدل (ما ذكرت) من الدليل (وان دل) على ما قلت

(ومعنى ما ينفيه) أي ينفي ماقلت ويذكره (ويقلب) المعترض بها (مستدلا) والعكس (وعلى الممنوع) وهو المستدل (الدفع) لما اعترض به عليه (بدليل) ليسلم دليله الاصلي ولا يكفيه المنع (فان منع ثانيا فكما مر) من المنع قبل تمام الدليل وبعد تمامه الخ (وهكذا) أي المنع ثالثا ورابعا مع الدفع وهلم (الى افحام المعلل) وهو المستدل (ان انقطع بالممنوع اوالزام المانع) وهو المعترض (ان انتهى الى ضروري أو يقيني مشهور) من جانب المستدل فلا يمكنه الاعتراض لذلك

سهو وفي بعض حواشي شرح الآداب ان تعريف المعارضة باقامة الدليل المذكورة مشهور بين الجمهور الا ان ما سيأتي في كلام المصنف في ترتيب البحث لاجراء المصطلحات المتقدمة لا يساعد ذلك اذ يدور ذلك على كونهما منعا مخصوصا والمنع ليس عين الاقامة المذكورة وان كان مقارنا لها وقد يقال ماذكره في التعريف انما هو على سبيل المساهلة والمراد ان المعارضة منع باقامة الدليل على خلاف ما أقام الدليل عليه الخصم ولا خفاء في كونه تكلفا انتهى * والثاني انه سواء جعلنا المعارضة المنع المذكور أو الاستدلال فهي خاصة بالمعارضة في الحكم لا تشمل المعارضة في المقدمة وقد يتوافق فن الآداب ان المعارضة مقابلة الدليل بدليل آخر ممانع للاول في ثبوت مقتضاه وهي تجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شيء من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثاني معارضة في المقدمة ويكون بالنسبة لاتمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما ان تكون بدليل المعلل بعينه وهو معارضة بالقلب ومعارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم وأما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين مثاله ان يقول الحنفي المشترط للصوم في الاعتكاف الاعتكاف لبث فلا يكون بمجرده قربة كالوقوف بعرفة فيقول الشافعي الاعتكاف لبث فلا يشترط فيه الصوم كالوقوف بعرفة واما ان يكون بدليل آخر وهي المعارضة الخالصة فان صورته كصورته تسمى معارضة بالمثل مثاله الزكاة واجبة في الحلي لتناول النص له وهو خبر أدوا زكاة أموالكم وكل ما تناوله النص جائز للارادة وكل ما هو جائز الارادة مراد ينتج ان مدعانا مراد فيقول المعترض دليلكم وان دل على مدعاكم عندنا ما ينفيه لان خلافه أيضا تناوله النص وهو خبر لا زكاة في الحلي وكل ما تناوله النص جائز الارادة وكل ما هو جائز الارادة مراد ينتج ان خلاف مدعاكم مراد والا فمعارضة بالغير مثاله مالو قال المستدل تجب الزكاة في الحلي لخبر في الحلي زكاة فيقول المعترض دليلكم وان دل على مدعاكم عندنا ما ينفيه وهو خبر لا زكاة في الحلي وقد يتكلف في شمول عبارة المصنف للمعارضة بالقلب بأن يحمل التسليم على تسليم صحة الدليل في نفسه أعم من تسليم دلالته على المدعى أيضا أولا ويراد بما في قوله بما ينافي ثبوت المدلول اما معنى وجه فيشمل الدليل الاول بعينه وغيره واما معنى دليل والدليل الاول على الوجه الذي أورده المعترض بغايره باعتبار الوجه الذي أورده المستدل فليتأمل *(تنبيه)* المنع والمعارضة من الاقسام المذكورة لا تختص بالدليل بل تجري ايضا في التعريف كما بين في محله واقتصار المصنف كغيره على ما يتعلق بالدليل كما يصرح به صنيعه لانه المشهور المقصود في هذا الباب والله اعلم (قوله اى ينفي ماقلت) قال الكمال الاقعد في حل المتن اى ينفي مدلول ماذكرت (واقول) كان ملحظه انه في المتن جعل المنفي المدلول حيث قال بما ينافي ثبوت المدلول وقد يعارض ذلك بان ما قاله الشارح ادل على المطلوب وامكن في بيانه لان المتبادر من مدلول ماذكره الذي هو الدليل هو مدلوله المطابقي وهو لا يلزم ان يكون هو المدعى بل قد يكون ملزوماله فليتأمل (قوله وعلى الممنوع الدفع بدليل) اقول ينبغي ان يكون المراد بالمنع هنا المنع الخاص لا مطلق الاعتراض بدليل قول الشارح ولا يكفيه المنع اذ من مطلق الاعتراض المعارضة ويكفيه المنع فيها أخذا من قول

المصنف

المصنف والشارح وينقلب المعترض به مستدلا والعكس ومنه النقض وقد قال العضد فى آدابه اونقض بالتخلف اوعورض بدليل الخلاف ففى الصورتين صرت اى ايها المستدل مانعا انتهى فليتامل (قوله خاتمة القياس من الدين وثالثها حيث يتعين) اقول حاصل كلام الزركشى ان هذه المذاهب للمعتزلة وتبعه السيوطى فقال اختلف فى القياس هل هو من دين الله تعالى على مذاهب للمعتزلة نقلها أبو الحسين فى المعتمد أصحها فى جمع الجوامع نعم الخ انتهى ثم قال الزركشى والحق ان عنوا أى بالدين الاحكام المقصودة لانفسها بالوجوب والندب فليس القياس كذلك فليس بدين وان عنوا ما تعبدنا به فهو دين انتهى ولما كان كونه من الدين ظاهرا موافقا لقواعد اهل الحق صححه المصنف ولم يبال بكون ذلك منقولا عن المعتزلة على انه يحتمل انه رآه لاهل الحق أيضا (قوله لانه مأمور به) اقول فيه اشارة الى قياس من الشكل الاول تقديره القياس مأمور به وكل مأمور به من الدين دليل الكبرى ان الدين ما يدان الله به أى يطاع وكل مأمور به يدان الله به أى يطاع لانه بامتثال أمره به يكون مطيعا له ولظهور الكبرى ودليلها ترك ذكرهما ودليل الصغرى ما ذكره من الآية وانما لم يعقب قوله لانه مأمور به الخ بقوله والامر للوجوب للعلم بذلك ولعدم حاجته اليه فانه يكفى فى المطلوب مجرد كونه مأمورا به فان كل مأمور به وان لم يكن الامر به للوجوب من الدين لكن فى دليل الصغرى بحث لجواز ان يكون المراد بالاعتبار فى الآية الاتعاظ فلا تدل على القياس (قوله ثابت مستمر) اقول أى متحقق فى الواقع غير منقطع وقد يقال ان ذكر الاول مستدرك للزومه للثانى الا ان يقال ان ذكره مع ذلك اشارة الى اعتباره فى مفهوم الدين أو لدفع توهم ان المراد بالمستمر ما لو وجد استمر فيصدق بالمعدوم بقى ههنا بحث وهو انه ان أريد بالمستمر ما يكون فعله مستمرا فى كل وقت فمن الدين قطعا ما لا يكون كذلك وان أريد به ما يتكرر فعله فالقياس كذلك لانه يتكرر بتكرر الحاجة فهو كركعتى الاستخارة مثلا تتكرر بتكررها وان أريد به ما يكون مشروعا فى حق كل واحد أو فى حق الاكثر أو ما لو وقع دام فمن الدين قطعا ما ليس كذلك وان أريد به غير ذلك فليبين فليتأمل (قوله والقياس ليس كذلك) أى ليس ثابتا مستمرا أى لم يجتمع فيه الامران لتخلف الثانى اعنى الاستمرار هذا هو الظاهر لتحقق وقوعه وتحقق الاستغناء عنه فى الجملة كما يفيده قوله لانه قد لا يحتاج اليه أى فلا يكون مستمرا وان كان ثابتا واحتمال ان معنى ليس كذلك انه ليس ثابتا مستمرا بمعنى انتفاء كل من الامرين عنه لانه قد لا يقع مطلقا بالنسبة لبعض الاوقات أو بالنسبة لبعض الناس أو لبعض المسائل بعيد جدا (قوله حيث يتعين) ينبغى ان المراد تعينه للاستدلال كما يفهم من قول الشارح بان لم يكن للمسئلة دليل غيره والا فمجرد ان لا يكون للمسئلة دليل غيره لا يقتضى كونه فرض عين فيشمل حالتى كونه فرض كفاية وكونه فرض عين بل وحالة كونه سنة ان تصور كما سيأتى فليتأمل (قوله كما عرف من تعريفه) قال شيخنا العلامة يعنى بانه ادلة الفقه الاجمالية وهذا يقتضى ان الادلة هى نفس الكتاب والسنة والاجماع والقياس والصواب ان ادلة الفقه الاجمالية هى القواعد الباحثة عن أحوال هذه الادلة وغيرها أو العلم بتلك القواعد الى آخر كلامه (وأقول) هذا التصويب لا محل له لان ما هنا محال على تعريف الاصول السابق ومبنى عليه وقد فسر الاصوليون الادلة فيه بتلك المفردات

(خاتمة * القياس من الدين) لانه مامور به لقوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار وقيل ليس منه لان اسم الدين انما يقع على ما هو ثابت مستمر والقياس ليس كذلك لانه قد لا يحتاج اليه (وثالثها) منه (حيث يتعين) بان لم يكن للمسئلة دليل غيره بخلاف ما اذا لم يتعين لعدم الحاجة اليه (و) القياس (من أصول الفقه) كما عرف من تعريفه (خلافا لامام الحرمين) فى قوله ليس منه

الاان فى ذلك التعريف مسامحة كما اشار اليه الشارح هنالك وقد قررناه هنالك بحيث خلص
منه ان المراد ان أصول الفقه هى القواعد المذكورة فما هنا فيه تلك المسامحة أيضا اما بحذف
المضاف من قوله والقياس والتقدير ومباحث القياس أى المسائل التى يبحث فيها عن أحواله
واما من فى قوله من أصول الفقه والتقدير من موضوع اصول الفقه اومن أجزاء اصول
الفقه لما تقرر فى علم آخر ان الموضوعات من اجزاء العلوم فان قلت قضية هذا ان القياس عند
الامام ليس من موضوع الاصول وعلى هذا لايكون اثبات حجيته من الاصول وهو مناف
لقول الشارح فى تقرير مذهبه وانما يبين فى كتبه لتوقف غرض الاصولى من اثبات حجيته
المتوقف عليها الفقه على بيانه فانه كما قال شيخنا الشهاب يفيد أن اثبات حجيته من أصول
الفقه وفاقا انتهى ومن لازم ذلك كون القياس موضوعا لانه انما يبحث فى الفن عن أحوال
موضوعه قلت قد يمنع انه يفيد ذلك ولا يلتزم ان غرض الاصولى اعم من أصول الفقه وانه ليس
كل ما يتوقف عليه الفقه يكون من اصول الفقه الاترى ان طرق الاستفادة وطرق المستفيد مما
يتوقف عليها الفقه وليستا من الاصول عند المصنف كما تقدم بيانه أول الكتاب أو يقال مراد
الامام ان بيان نفس القياس وبيان أركانه وشروطه وأقسامه ونحو ذلك ليس من أصول
الفقه وان كان بيان حجيته منه فلا ينافى انه من موضوع الاصول لكن قول الزركشى مانصه
شبهته أى الامام ان أصول الفقه أدلته وادلته انما تطلق على المقطوع بها والقياس لايفيد
الا الظن وهذا ممنوع لان القياس قد يكون قطعيا سلمنا لكن لانسلم ان أصول الفقه عبارة عن
أدلته فقط سلمنا لكن لانسلم ان الدليل لايقع الاعلى المقطوع به انتهى فليتأمل (قوله
وانما يبين) اى مفهومه وشروطه واركانه واحكامه قاله شيخنا الشهاب (قوله ولايجوز
ان يقال قاله الله) المفهوم من نفى الجواز الحرمة وقد يتجه ان يقال ان قصد قائل ذلك ان الله
تعالى قال ذلك صريحا بان دل عليه بقول يخصه فالتحريم ظاهر لانه كذب على الله وان قصد انه
دل عليه وارشد اليه بحكم المقيس عليه ودليله فينبغى عدم التحريم ويبقى الكلام حال الاطلاق
وهو محل نظر وقد يلتزم فيه عدم التحريم لقيام الاحتمال الآتى وعدم تعمد الكذب على انه قد
يتوقف فى التحريم فى القسم الاول اذا قال ذلك بناء على ظنه لان كل شئ لله فيه حكم فالمقيس
حكم قاله الله ولهذا قالوا ان القياس مظهر للحكم لا موجد له غاية الامر انه قد لايكون
ماأظهره القياس هو حكم الله فى الواقع فاذا ظن احد أن حكم المقيس فى الواقع هو ماافاده
القياس فقد ظن ان الله قال ذلك فينبغى ان لايحرم لان القول بالظن لايحرم لايقال الحرمة
من وجه آخر وهو نسبته القول اللفظى كما هو المتبادر من القول الى الله لانا نقول لو اقتضى
هذا المقدار التحريم لحرم هذا القول بالنسبة لحكم المقيس عليه أيضا فليتأمل (قوله ثم
القياس فرض كفاية الخ) ظاهر الاقتصار على كونه فرضا انه لايكون سنة ولا غيرها من بقية
الاقسام وهو محل نظر وسيأتى آنفا مافيه وينبغى ان محل كونه فرضا اذا احتيج اليه بان لم يوجد
دليل غيره واريد العمل اما لو وجد دليل غيره فلا حاجة لوجوبه بل تقدم امتناعه مع وجود
النص بما فيه واما لو لم يرد العمل بان ساغ الاعراض عنه لكونه سنة فهل يجب ايضا اذا طلب
منهم البيان لان بيان الشرع واجب أو لايجب لان الطالب غير محتاج الى البيان لقصده ترك

وانما يبين فى كتبه لتوقف
غرض الاصولى من اثبات
حجيته المتوقف عليها الفقه
على بيانه (وحكم المقيس
قال السمعانى يقال انه دين
الله تعالى) وشرعه (ولا
يجوز ان يقال قاله الله)
تعالى ولا رسوله لانه مستنبط
لا منصوص (ثم القياس
فرض كفاية)

السنة مع جواز تركها او ترك تعلم ما يتعلق بها كما قال فى مقدمة شرح المهذب ما نصه وكذا يقال فى صلاة النافلة يحرم التلبس على من لا يعرف كيفيتها ولا يقال يجب تعلم كيفيتها انتهى وفيه نظر ولعل الاقرب الثانى ولو تعلق بواجب لم يدخل وقته أو دخل وكان موسعا فينبغى ان لا يجب على الفور حيث تمكن منه بعد ذلك فى وقت يتأتى فيه اداء جميع الواجب فى وقته ولو تعلق بالحج فى حق من استطاع وطلب البيان بان احتاج لمعرفة بعض ما يتوقف عليه الصحة فهل يجب فى أول سنى الامكان أولا والوجوب الوجوب وعلى الثانى فلو مات المستطيع قبل الحج لعدم البيان فهل يأثم المفتى من أول سنى الامكان أو من آخرها فيه نظر ولعل الاقرب وجوب القياس والبيان حيث طلب منه ولو فى أول سنى الامكان فيأثم من أول سنى الامكان حيث مات المستطيع قبل الحج لعدم البيان ولا يأثم المستطيع لعدم تمكنه بخلاف ما لو أجاب الى البيان فأخر المستطيع فان الوجه اثم المستطيع دونه ثم ينبغى حيث لم يجب فى هذه الاحوال ان يباح بل وأن يسن اذا ترتب عليه تطوع بخير يفوت بتركه ولم يترتب على تركه وقوع فى محرم وأن يحرم اذا ترتب على سلوكه محظور كأن فوت الاشتغال به واجبا فوريا كاخراج الصلاة عن وقتها وأن يكره اذا ترتب عليه فوات خير لا يجب فليتأمل (قوله على المجتهدين) فى تقريره اشارة الى نفى ما قد يتوهم من ان معمول قوله فرض كفاية على مجتهد دل عليه ما بعده لفساد ذلك اذ لا يتصور فرض الكفاية الا بالنسبة لمتعدد ولانه يلزم تناقض لان وجوبه انما هو عند الحاجة فيلزم ان يكون بالنسبة للمجتهد عند الحاجة موصوفا بالصفتين اعنى كونه فرض كفاية وكونه فرض عين وينبغى ان يعلم ان محل كونه فرض كفاية على المجتهدين بالنسبة للمقلدين اذا تعلق بواجب وكذا اذا تعلق بسنة واراد العمل على ما تقدم اما بالنسبة لهم فينبغى ان يكون فرض عين على كل منهم لامتناع تقليد بعضهم بعضا فليتأمل (قوله بان لم يجد غيره فى واقعة) أى وأراد العمل هو أو المقلد الذى طلب منه البيان أما لو اراد الاعراض عنه حيث جاز لم يجب مطلقا فضلا عن تعينه على ما تقدم (قوله أى يصير فرض عين عليه) انظر أى حاجة الى هذا التفسير اللهم الا ان يكون قصد الايضاح ودفع توهم شمول مطلق التعين لسنة العين أو توهم ان يراد به الانحصار حتى يكون المراد بتعينه على المجتهد انحصار الامر فيه لعدم وجدان دليل آخر ويمكن ان يقال اشار بذلك الى ان التعين على خلاف الاصل فيه وانما حصل بطريق الصيرورة فليتامل (قوله أى بالغائه) أقول فسر به لان ثبوت الفارق فى الجملة من ضرورة التعدد اذ لو انتفى رأسا انتفى التعدد فليس المراد بنفيه انتفاء ثبوته بل انتفاء تاثيره وهو معنى الغائه فكان المتن على حذف المضاف قال شيخنا الشهاب وهذا من الشارح مبنى على ان الفارق هو المميز بين الاصل والفرع وهو خلاف اصطلاحهم على ان الفارق هو الوصف الذى يفرق بين الاصل والفرع فى اجراء حكمه فى الفرع وكذا قوله بعد أى تاثيره فيه بحث انتهى قلت وكان وجه البناء على ما ذكر تفسير النفى بالالغاء اذ لو أريد بالفارق الوصف المذكور لم يحتج لذلك وصح كون النفى بمعنى الانتفاء وحينئذ فيجاب بانا لو سلمنا ان اصطلاحهم على ما ذكر فلا نسلم ان هذا الاصطلاح مراد لهم فى هذا المقام ويؤيد ذلك ان فى عباراتهم ما يوافق ما سلكه الشارح فقد عبر السيف الآمدى فى الاحكام بقوله فالجلى ما كانت العلة فيه

قوله والوجوب الوجوب لعله والوجه

على المجتهدين (يتعين على مجتهد احتاج اليه) بان لم يجد غيره فى واقعة أى يصير فرض عين عليه (وهو جلى وخفى فالجلى ما قطع فيه بنفى الفارق) اى بالغائه

منصوصة أو غير منصوصة غير ان الفارق بين الاصل والفرع مقطوع بنفى تاثيره انتهى ولولا انه اراد المعنى الذى حمل عليه الشارح لعبر بنفيه دون نفى تاثيره ولما عبر ابن الحاجب بقوله فالجلى ماقطع بنفى الفارق فيه عبر الاصفهانى فى شرحه بقوله فالجلى ما يقطع بنفى تاثير الفارق بين الاصل والفرع فى العلة انتهى (قوله أو كان ثبوت الفارق) اشارة الى ان مرجع اسم كان هو المضاف اليه لا المضاف وان كان هو الاكثر فى مرجع الضمير والمصنف اعتمد على المعنى لظهور انه لا معنى لعدما كان نفى الفارق فيه احتمالا ضعيفا من الجلى (قوله كما تقدم فى حديث الصحيحين فى الغاء الفارق) أى الذى هو المسلك العاشر من مسالك العلة (قوله وهو ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قويا) قال شيخ الاسلام أى وكان احتمال نفى الفارق اقوى منه ليصح القياس انتهى وكان وجه ذلك ان القياس فرع ترجح عدم الفارق اذ لو تساوى احتمال تأثير الفارق وعدم تأثيره لم يمكن الغاؤه لانه ترجح بلا مرجح وقد يؤخذ من هذا شمول الخفى للشبه لان احتمال تاثير الفارق فيه قوى ولذا ذهب جمع الى رده واحتمال نفى الفارق أقوى والا لم يصح القياس عندنا ومعلوم عدم شمول الجلى له اذ لا يصدق عليه ضابط المذكور كما هو ظاهر وقد يقال مثل ذلك فيما جمع فيه بمجرد الاسم أو الوصف اللغوى على القول باعتبارهما فليتامل ثم قال شيخ الاسلام وقياس ما زاده فى شرح المختصر فى الجلى ان يزاد هنا أو ما كان احتمال تاثير الفارق فيه ضعيفا وليس بعيدا كل البعد انتهى قلت وبقى مما شمله الخلاف ماقطع فيه بالفارق ووجه ترك الشارح اياه عدم صحة ارادته لفساد القياس حينئذ والكلام مع صحة القياس كما علم مما تقرر (قوله وقيل الجلى هذا والخفى الشبه والواضح بينهما) أقول المفهوم منه ان المراد بما بينهما ماعداهما فيندرج فيه ما كان احتمال تأثير الفارق فيه قويا ماعدا الشبه ان شمله على ماتقدم وما كان الجمع فيه بنحو مجرد الاسم اللقب والوصف اللغوى وقد يستشكل عد ذلك من الواضح مع عد الشبه من الخفى الا ان يكون الكلام فيما عدا ما كان الجمع فيه بمجرد ماذكر فليتامل (قوله وقيل الجلى الاولى والواضح المساوى والخفى الادون) أقول قد تقدم انه ان قطع بعلية الشئ فى الاصل وبوجوده فى الفرع فالقياس قطعى وينقسم الى الاولى والمساوى وان ظن علية الشئ فى الاصل فالقياس ظنى وهو قياس الادون وقضية ذلك تناول قياس الادون للشبه اذ لا يتصور القطع بعليته والا لم يصح اطلاق قولهم الآتى ولا يصار اليه مع امكان قياس العلة اجماعا كما لا يخفى وظنيته حاصلة والا لم يتات القول به كما هو ظاهر فليتامل (قوله فليتامل) قال الكمال كأنه ارشاد الى تامل جهة صدقه عليهما وهو انه لا ينافى كون الفرع أولى بالحكم ولا كونه مساويا لكن ليس فى هذا خفاء يحوج الى الامر بالتأمل انتهى (وأقول) قد قرر شيخنا العلامة وجه التامل على وجه يظهر منه ثبوت الخفاء المحوج الى الامر بالتامل فقال اشارة الى ان فى صدقه بالاولى خفاء لان القطع بنفى الفارق أو ثبوته مرجوحا يتبادر منه المساواة اذ قولك لا فارق بينهما غايته انهما سواء وذلك ظاهر فى غير الاولى فوجه صدقه بالاولى ان معنى كونهما سواء المساواة فى الحكم أى ثبوته لا فى علته فقد تكون هى فى الفرع أقوى منها فى الاصل وان كانا سواء فى أصل ثبوت الحكم انتهى ويجاب أيضا بانه يتبادر من تعريفه بما قطع فيه بنفى الفارق أى بنفى تاثيره كما هو حاصل معناه كما تقدم عدم صدقه

(أو كان) ثبوت الفارق أى تاثيره فيه (احتمالا ضعيفا) الاول كقياس الامة على العبد فى تقويم حصة الشريك على شريكه المعتق الموسر وعتقها عليه كما تقدم فى حديث الصحيحين فى الغاء الفارق والثانى كقياس العمياء على العوراء فى المنع من التضحية الثابت بحديث السنن الاربعة أربعة لا تجوز فى الاضاحى العوراء البين عورها الخ (والخفى خلافه) وهو ما كان احتمال تاثير الفارق فيه قويا كقياس القتل بمثقل على القتل بمحدد فى وجوب القصاص وقد قال أبو حنيفة بعدم وجوبه فى المثقل (وقيل الجلى هذا) أى الذى ذكر (والخفى الشبه والواضح بينهما وقيل الجلى) القياس (الاولى) كقياس الضرب على التأفيف فى التحريم (والواضح المساوى) كقياس احراق مال اليتيم على اكله فى التحريم (والخفى الادون) كقياس التفاح على البر فى باب الربا كما تقدم ثم الجلى على الاول يصدق بالاولى كالمساوى فليتامل

بالاولى للقطع بتاثير الفارق فيه ولولا ذلك ما كان ثبوت الحكم فيه أولى الا ان تاثير الفارق تارة ينافى الحكم وتارة يؤكده ويقتضى أولويته فامر بالتامل لئلا يتوهم ارادة الاول أو الاطلاق فيتوهم عدم صدقه بالاولى فليتامل (قوله وقياس العلة ما صرح فيه بها) فيه أمران * الاول قال شيخ الاسلام قياس العلة هنا شامل لما اذا كانت المناسبة فى علته ذاتية وغير ذاتية فهو أعم من قياس العلة فى قولهم ولا يصار الى قياس الشبه مع امكان قياس العلة انتهى وقضيته شمول قياس العلة فى هذا المقام للشبه بناء على ان فيه مناسبة بالتبع كما أفاده قوله فى مسلك الطرد ما نصه من غير مناسبة أى لا بالذات ولا بالتبع فخرج بقية المسالك نعم فى كون المناسبة بالتبع موجودة فى جميع افراد الشبه توقف فانه لا يظهر فى نحو الشبه الصورى فليتامل * وثانيهما ان المتبادر من التصريح بالعلة ذكرها فان كان هو المراد لم تنحصر الاقسام اذ يبقى ما جمع فيه بنفس العلة لكن لم يصرح بها بل قدرت وان كان المراد مجرد الجمع بها بان كانت هى الملاحظ فى الجمع بحسب الحقيقة سواء ذكرت أو قدرت بدليل المقابلة بقوله وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازمها الخ ظهر الانحصار فليتأمل (قوله ما جمع فيه بلازمها) فيه أمران * أحدهما انه اما ان يراد بالجمع باللازم الجمع به استقلالا بان يقصد الالحاق بواسطته فى نفسه من غير مراعاة للعلة والاشارة به اليها واما ان يراد به الجمع به من حيث دلالته على العلة حيث يكون الجمع فى الحقيقة انما هو بالعلة وانما ذكر اللازم لدلالته عليها وفهمها منه فان كان المراد الاول فهو جمع بغير علة الحكم فكيف يصح القياس فان كان المراد الثانى فالجمع انما هو بالعلة فما معنى الترتيب الذى أشار اليه بالعطف بالفاء وقول الشارح وكل من الاخيرين دون ما قبله بل ينبغى ان يكون الكل فى مرتبة واحدة فليتامل * والثانى ينبغى ان يكون المراد باللازم هو اللازم العقلى او العادى فان الرائحة المشتدة لازمة عقلا أو عادة للاسكار المخصوص أى المائعى اصالة فلا يرد الاثم كالاثم فى المثال الآتى فانه أيضا لازم أى شرعى فلم يجعله من باب الجمع بالاثر دون اللازم وانما قيدنا الاسكار بالمخصوص لئلا يبطل اللزوم بنحو الحشيش فانه مسكر مع انتفاء الرائحة المشتدة فليتامل (قوله الضمائر للعلة) أى لا للدلالة كما قد يتوهم (قوله والقياس فى معنى الاصل) أقول لا يخفى ان هذه تسمية اصطلاحية لكن ينبغى التأمل فى معنى هذه العبارة قبل التسمية لتظهر المناسبة بين المعنيين ويحتمل ان يكون لفظة فى محمولة فيها على السببية ولفظ المعنى محمولا على الحكمة والمعنى والقياس بسبب حكمة الاصل أى بسبب وجود حكمة الاصل فى الفرع لان وجودها فيه مظنة وجود العلة فالجمع فى هذا القياس مظنة العلة لدلالتها عليها فهو بالحقيقة بالعلة الا انه أقيم فيه مظنة العلة مقامها دلالة عليها فليتأمل (قوله هو الجمع بنفى الفارق) اى الجمع بسبب انتفاء الفارق بينهما فى مقصود النهى أى فى حكمته الذى هو أى ذلك الانتفاء مظنة وجود العلة وحاصله ان الجمع بواسطة وجود الحكمة فى حكم الاصل فى الفرع ووجودها مظنة وجود العلة فالجمع فى الحقيقة بالعلة الا انه استدل على وجودها بالحكمة كما ذكرنا هكذا يظهر فى تقرير ذلك فليتامل (قوله ويسمى بالجلى كما تقدم) قال شيخنا العلامة الذى يسمى به فيما تقدم هو ما قطع فيه بنفى الفارق أو كان تأثيره ضعيفا وهذا الذى هنا أعم من ذلك انتهى

(وقياس العلة ما صرح فيه بها) كأن يقال يحرم النبيذ كالخمر للاسكار (وقياس الدلالة ما جمع فيه بلازمها فاثرها فحكمها) الضمائر للعلة وكل من الثلاثة يدل عليها وكل من الاخيرين منها دون الذى قبله كما دلت عليه الفاء مثال الاول ان يقال النبيذ حرام كالخمر بجامع الرائحة المشتدة وهى لازمة للاسكار ومثال الثانى ان يقال القتل بمثقل يوجب القصاص كالقتل بمحدد بجامع الاثم وهو أثر العلة التى هى القتل العمد العدوان ومثال الثالث ان يقال تقطع الجماعة بالواحد كما يقتلون به بجامع وجوب الدية عليهم فى ذلك حيث كان غير عمد

بهامش النسخ كذا بياض بخطه

وهو حكم للعلة التى هى القطع منهم فى الصورة الاولى والقتل منهم فى الثانية وحاصل ذلك استدلال باحد موجبى الجناية من القصاص والدية الفارق بينهما العمد على الآخر (والقياس فى معنى الاصل) هو الجمع (بنفى الفارق) ويسمى بالجلى كما تقدم

(وأقول) فى قول الشارح ويسمى بالجلى كما تقدم اشارة الى حمل ماهنا على ماهنالك فقوله هنا بنفى الفارق أى قطعا أو مع احتمال ضعيف فاتفق ماهنا مع ماهنالك واندفع عنه الاشكال ولوسلم ان هذا أعم من ذاك لم يقدح ذلك فى قوله كما تقدم بناء على ان المراد انه تقدم فى الجملة بتقدم بعض أنواعه (قوله كقياس البول فى اناء وصبه الخ) البول هنا بالمعنى المصدرى والضمير فى صبه راجع اليه بمعنى العين فهو من قبيل الاستخدام (قوله فى مقصود المنع) هو حكمته وهو افساد الماء أو تقذيره وقوله الثابت نعت المنع

(الكتاب الخامس فى الاستدلال)

(قوله وهو دليل الخ) ظاهره ان الاستدلال عبارة عن نفس الدليل المذكور وانه ليس على حذف المضاف أى ذكر دليل وهو كذلك كما صرحوا به قال ابن الحاجب يطلق أى الاستدلال على ذكر الدليل ويطلق على نوع خاص منه أى من الدليل وهو المقصود أى ههنا انتهى ولا اشكال فى ذلك لانه امر اصطلاحى وغاية ما يتخيل انه منقول اصطلاحى فيحتاج للمناسبة بين المعنى الاصطلاحى والمعنى الاصلى كما هو حق سائر المنقولات والمناسبة هنا فى غاية الوضوح كما لا يخفى (قوله وقد عرف كل منها) كذا فى العضد ولك ان تقول المذكور فى تعريف المصنف لفظ النص وقد تقدم انه يطلق أيضا بمعنى ما لا يحتمل الا معنى واحدا مطلقا ولا قرينة فى التعريف على انه أراد به الكتاب والسنة مطلقا فقوله فلا يقال الخ محل بحث اللهم الا ان يجاب بان المتبادر من لفظ النص هو الكتاب والسنة وبان قرنه بلفظ الاجماع والقياس قرينة على ارادة ذلك بناء على ان المتبادر من المقرون بهما هو ذلك فليتأمل (قوله فيدخل فيه القياس الاقترانى) قال شيخنا العلامة فيه نظر اذ الدليل عند الاصوليين كما مر ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى فهو بسيط وعند المناطقة مؤلف انتهى (وأقول) هذا نظر ضعيف لا وجه له مليح وذلك لان اطلاق لفظ الاستدلال بهذا المعنى اصطلاح للاصوليين كما ان اطلاق لفظ الدليل بالمعنى المتقدم أول الكتاب اصطلاح لهم أيضا فلا اشكال فى ان يراد بالدليل فى تعريف الاستدلال أعم من الدليل المصطلح فيما تقدم ولا يلزم من تخصيصهم الدليل بالمفردان يخصصوا الاستدلال به أيضا ولا ان يمتنعوا من اطلاقه فى تعريف الاستدلال بمعنى أعم كما هو المراد فيه (فان قلت) أى قرينة على ارادة هذا الاعم فانه ان لم يكن المتبادر من اطلاق الدليل ما تقدم اصطلاحهم عليه لم يكن المتبادر هذا الاعم (قلت) القرينة هو التفريع المذكور أعنى قوله فيدخل الاقترانى الخ (فان قلت) هذا التفريع متوقف على ارادة الاعم فلو كان قرينة على تلك الارادة لزم الدور (قلت) ممنوع وانما يلزم الدور لو توقفت ارادة الاعم على التفريع وليس كذلك كما هو ظاهر والحاصل ان التفريع مع توقفه على ارادة الاعم دليل على تلك الارادة وان تلك الارادة المعلومة من التفريع غير متوقفة عليه فقد اتضح للمنصف المتأمل البصير بوجوه الاستعمال انه لا غبار على هذا التفريع ثم رأيت شيخنا الشهاب تبعه فى هذا النظر ثم أجاب بقوله ما نصه وقد يعتذر بان الدليل المأخوذ فى التعريف هنا أعم من الدليل اصطلاحا انتهى وهو صحيح الا ان تعبيره بالاعتذار مما يحوج الى الاعتذار فتأمل (قوله وهما نوعان من القياس المنطقى) قال الكمال يوهم ان القياس المنطقى غير منحصر فيهما وليس كذلك بل هو

كقياس البول فى اناء وصبه فى الماء الراكد على البول فيه فى المنع بجامع ان لا فارق بينهما فى مقصود المنع الثابت بحديث مسلم عن جابر انه صلى الله عليه وسلم نهى ان يبال فى الماء الراكد

(الكتاب الخامس فى الاستدلال)

(وهو دليل ليس بنص) من كتاب أو سنة (ولا اجماع ولا قياس) وقد عرف كل منها فيما تقدم فلا يقال التعريف المشتمل عليها تعريف بالمجهول (فيدخل فيه القياس (الاقترانى) و) القياس (الاستثنائى) وهما نوعان من القياس المنطقى

منحصر فيهما واما قياس الخلف فهو عند المنطقيين من لواحق القياس وتوابعه وليس داخلا في مسماه انتهى (قوله لزم عنه لذاته) المراد باللزوم عنه لذاته ان لا يكون بواسطة خصوص أحد اطراف قضاياه ولا لمقدمة أخرى غريبة عنها والمراد بالغريبة ان لا يكون لازما لاحدى القضيتين ولا يكون أحد طرفيها أحد طرفي قضية منهما فلو كان اللزوم لقضية لازمة لاحداهما موافقة لها في أحد الطرفين كالعكس المستوى لا يضر نخرج ما كان لخصوص مادة أو مقدمة غير لازمة كقولنا الاشئ من الانسان بفرس وكل فرس صاهل فانه يستلزم لاشئ من الانسان بصاهل لكن ذلك لان الفرس مساو للصاهل حتى لو بدل بكل فرس حيوان لم يفد وكقولنا الضاحك مساو للناطق والناطق مساو للانسان فانه لا يستلزم ان الضاحك مساو للانسان الالاجل مقدمة وهي أن مساوى مساوى الشئ مساو لذلك الشئ وقوله قول آخر أي مغاير لكل من القولين نخرج ما اذا كان اللازم احدى القضيتين مثل الانسان حيوان وكل حيوان حيوان فكل انسان حيوان فانه ليس بقياس (قوله فان كان اللازم وهو النتيجة أو نقيضه مذكورا فيه بالفعل الخ) قال في شرح المطالع فان قلت النتيجة ونقيضها ليسا مذكورين في القياس الاستثنائي بالفعل لان كلا منهما قضية والمذكور فيه بالفعل ليس بقضية فنقول المراد اجزاء النتيجة أو نقيضها على الترتيب وهي مذكورة بالفعل انتهى (قوله لاشتماله على حرف الاستثناء أعني لكن) في شرح التهذيب لشيخ الاسلام حفيد مؤلفه المشهور في وجه التسمية اشتماله على حرف الاستثناء وانت خبير بان لكن ليس حرف استثناء وكانهم بنوا الامر على التشبيه فان معنى لكن يشابه معنى الافان كليهما لدفع توهم يتولد من الكلام السابق (بقي) ان هذا غير ظاهر في القسم الاول عن القياس الاستثنائي أعني ماذكر فيه عين النتيجة الا ان يقال يتوهم من الشرط والتعليق وجود النتيجة على سبيل التردد والشك فقول لكن الخ ازال ذلك التوهم تامل انتهى (قوله وكذا انتفاء الحكم لانتفاء مدركه الخ) قال شيخنا الشهاب هذا يخالف ماصرح به في بحث العكس من القوادح من انا نعني بانتفاء الحكم لانتفاء علته انتفاء العلم او الظن به لا انتفاؤه اذ لا يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول (واقول) لانسلم المخالفة لان الذي نفاه المصنف هناك كون انتفاء الدليل مستلزما لانتفاء المدلول وهذا الاينا في ان انتفاء الدليل يدل دلالة ظنية على انتفاء المدلول وان لم يستلزمه وهذا هو المذكور هنا وسياتي في ذلك زيادة (قوله المظن به انتفاؤه) قال شيخنا العلامة صوابه المظنون لان فعله ثلاثي متعد انتهى وسبقه الى ذلك المحشيان (وأقول) فاتهم انه قد أجاز الاخفش قياسا أظن بصيغة الماضي واختاره ابن السراج فان قلت التصويب على قول الجمهور قلت لا يفيد ويلزمهم التصويب في كل ماخالف فيه الجمهور ولا شبهة في بطلانه (قوله خلافا للاكثر كما سيأتي قالوا لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه) قال شيخنا العلامة وقول الاكثر هو الجاري على ماقدمه المصنف في القدح بتخلف العكس من ان اللازم من انتفاء الدليل هو انتفاء العلم أو الظن بالمدلول لا انتفاء المدلول كما تقدم شرحه انتهى (وأقول) عبارة المتن والشرح هناك مانصه ونعني بانتفائه أي انتفاء الحكم في قولنا المتقدم انتفاء الحكم لانتفاء العلة انتفاء العلم أو الظن به لا انتفاءه في نفسه اذ لا يلزم من عدم الدليل الذي

بهامش النسخ كذا بياض بخطه

وهو قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر فان كان اللازم وهو النتيجة أو نقيضه مذكورا فيه بالفعل فهو الاستثنائي والا فالاقتراني مثال الاستثنائي ان كان النبيذ مسكرا فهو حرام لكنه مسكر ينتج فهو حرام وان كان النبيذ مباحا فهو ليس بمسكر لكنه مسكر ينتج فهو ليس بمباح ومثال الاقتراني كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام ينتج كل نبيذ حرام وهو مذكور فيه بالقوة لا بالفعل وسمى القياس بالاستثنائي لاشتماله على حرف الاستثناء أعني لكن وبالاقتراني لاقتران اجزائه (و) يدخل فيه (قياس العكس) وهو اثبات عكس حكم شئ لمثله لتعاكسهما في العلة كما تقدم في حديث مسلم ايأتي أحدنا شهوته وله فيها أجر قال أرأيتم لو وضعها في حرام اكان عليه وزر (و) يدخل فيه (قولنا) معاشر العلماء (الدليل يقتضي ان لا يكون) الامر

من جملته العلة عدم المدلول للقطع بان الله تعالى لو لم يخلق العالم الدال على وجوده لم ينتف وجوده وانما ينتفي العلم به انتهى ولا يخفى عليك ان القيت السمع وأنت شهيد ان حاصل هذا أمران أحدهما انه اذا انتفت العلة لزم انتفاء العلم والظن بالحكم والثاني انه اذا انتفت العلة لم يلزم انتفاء نفس الحكم في الواقع بل قد يكون منتفيا فيه وقد يكون موجودا فيه كما انه لا يخفى عليك ان ماهنا متنا وشرحا من قولهما وكذا يدخل فيه انتفاء الحكم لانتفاء مدركه الى ان قالوا لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه حاصله أيضا أمران أحدهما ان انتفاء الدليل يدل على انتفاء الحكم لا دلالة قطعية بمعنى انه يلزم من انتفائه انتفاؤه في الواقع لان عاقلا لا يدعي ذلك لظهور بطلانه بل دلالة ظنية بمعنى انه يظن من انتفاء الدليل انتفاء الحكم ولهذا عبر المصنف في شرح المنهاج بقوله وتقريره ان فقدان الدليل بعد بذل الوسع في التفحص يغلب ظن عدم الدليل وظن عدمه يوجب ظن عدم الحكم الخ انتهى والثاني ان الاكثر خالفوا في ذلك واحتجوا على المخالفة بانه لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاء الحكم وكما انه لا يخفى عليك أيضا ان الامر الاول من الامرين اللذين هما حاصل ماهنا زائد على الامر الاول من الامرين اللذين هما حاصل ماهناك غير مناف له لان عدم العلم والظن بالحكم صادق بظن انتفائه كما هو ظاهر وان هذا الذي احتج به الجمهور على المخالفة هو الامر الثاني من الامرين اللذين هما حاصل ماهناك فالمصنف قد ذهب هناك الى ما احتج به الجمهور هنا بمعنى انه ذهب الى ثبوت ذات تلك الحجة فهو موافق للجمهور على ثبوت ذات تلك الحجة في نفسها مخالف لهم فيما زعموا انه مقتضاها من ان عدم وجود الدليل لا يدل على انتفاء الحكم حيث ذهب الى خلاف ذلك وان عدم وجود الدليل يدل على انتفاء الحكم أي دلالة ظنية كما تقرر فقول الشيخ ان قول الاكثر هو الجاري على ماقدمه المصنف الخ ان أراد فيه بقول الاكثر حجتهم المذكورة اي ذات تلك الحجة فهو خطا لان المصنف لم يخالف فيها بل فيما زعموا انه مقتضاها كما تبين ذلك واضحا وان أراد به مدعاهم الذي زعموا انه مقتضاها من ان عدم وجود الدليل لا يدل على انتفاء المدلول فكذلك لان ماقدمه المصنف في القدح من ان اللازم من انتفاء الدليل هو انتفاء العلم أو الظن بالمدلول لا انتفاء المدلول لا يستلزم ذلك المدعى ولا يدل عليه اما الشق الاول منه وهو ان اللازم من انتفاء الدليل انتفاء العلم أو الظن بالمدلول فلان اللازم فيه وهو انتفاء العلم أو الظن بالمدلول اعم من انتفاء العلم أو الظن بانتفاء المدلول الذي هو معنى قولهم لا يدل على انتفاء المدلول أي لا يعلم ولا يظن منه انتفاء المدلول وذلك لصدقه مع العلم أو الظن بانتفاء المدلول والاعم لا يستلزم الاخص ولا يدل عليه كما تقرر في محله فانتفاء الدليل لا يستلزم مدعاهم الذي هو انتفاء العلم أو الظن بانتفاء المدلول ولا يدل عليه واما الشق الثاني منه وهو انه ليس اللازم انتفاء المدلول وهو معنى قوله لا انتفاء المدلول فلان عدم استلزام انتفاء الدليل لانتفاء المدلول في الواقع أعم من انتفاء العلم أو الظن بانتفاء المدلول الذي هو معنى قولهم لا يدل على انتفاء المدلول لصدقه مع العلم أو الظن بانتفاء المدلول والاعم لا يستلزم الاخص ولا يدل عليه فلم يصح مازعمه من ان قول الاكثر هو الجاري على ماقدمه المصنف باعتبار شيء من شقيه هذا ان اراد بجريانه على ماقدمه المصنف ان ماقدمه يستلزمه أو يدل عليه فان اراد به عدم منافاته له فهذا لا يجدي به شيأ

(كذا خولف) الدليل (في كذا) أي صورة مثلا (لمعنى مفقود في صورة النزاع فتبقى) هي (على الاصل) الذي اقتضاه الدليل مثاله ان يقال الدليل يقتضي امتناع تزويج المرأة مطلقا وهو ما فيه من اذلالها بالوطء وغيره الذي تاباه الانسانية لشرفها خولف هذا الدليل في تزويج الولي لها لجواز كمال عقله وهذا المعنى مفقود فيها فيبقى تزويجها نفسها الذي هو محل النزاع على ما اقتضاه الدليل من الامتناع (وكذا) يدخل فيه (انتفاء الحكم لانتفاء مدركه) أي الذي به يدرك وهو الدليل بان لم يجده المجتهد بعد الفحص الشديد فعدم وجدانه المظنون به انتفاؤه دليل على انتفاء الحكم خلافا للاكثر كما سيأتي قالوا لا يلزم من عدم وجدان الدليل انتفاؤه وصورة ذلك

مع تحقق عدم المنافاة أيضا بين ماقدمه وماذهب اليه هنا لان انتفاء العلم أو الظن بالمدلول لا ينافى ثبوت العلم أو الظن بانتفاء المدلول كما تقرر وبالجملة فلا يخفى عليك بعد ماقررناه ان ماذكره الشيخ فى هذا المقام ووافقه فيه شيخنا الشهاب لم يصدر عن تأمل صحيح فعليك باحسان التأمل (قوله كقولنا الحكم يستدعى دليلا والالزم تكليف الغافل) قال شيخنا العلامة تكليف الغافل لازم لعدم الدليل لا لعدم استدعائه بل لو ازوجوده وان لم يستدع فلو قال والا لامكن تكليف الغافل كان صوابا اه (وأقول) من الواضح ان قول المصنف يستدعى دليلا معناه يتوقف ثبوته على الدليل بمعنى انه لا يثبت الا بدليل فقوله والا معناه وان لم يتوقف ثبوته على الدليل بأن ثبت من غير دليل وحينئذ فيكون اللازم نفس تكليف الغافل فى غاية الوضوح وليس معنى قوله يستدعى دليلا مجرد انه يستلزم الدليل حتى يكون نفى الاستلزام صادقا مع وجود الدليل فلا يلزم تكليف الغافل كما حمل عليه الشيخ ثم اعترض ويدل على أن مراده مافسرنا به كلامه قوله فى شرح المنهاج لان عدم الدليل يستلزم عدم الحكم لانه لو ثبت حكم شرعى ولا دليل للزم منه تكليف الغافل وهو ممنوع اه (فان قلت) عبارته هنا توهم المعنى المحذور (قلت) لا عبرة بالايهام بعد وضوح المراد وقد اشتهر ان المناقشة فى العبارة مع وضوح المراد ليست من دأب المحصلين وغاية مافى الباب ان العبارة محتملة لمعنى محذور وقد ظهر المراد منها ولا يسوغ لعاقل تخطئتها بمجرد ذلك كيف وقد كثر مثله فى الكلام المعتبر حتى فى الكتاب العزيز الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه والسنة الشريفة صلى الله وسلم على صاحبها المعصوم من الباطل فانه لا نزاع لعاقل فى انه يقع فيهما العبارات المحتملة للمعانى المحذورة ولا يقدح شئ من ذلك فى كمالها التام وبلاغتها الباهرة ومن تتبع طريقة المحققين من العلماء كالمولى التفتازانى والسيد الجرجانى علم انهم لا يزيدون فى مثل مانحن فيه على حمل العبارة على الوجه الصحيح من غير طعن بوجه فيها بل يرون الاعتراض عليها بأمثال ذلك من المناقشات اللفظية التى ليست من دأب أهل التحصيل والتحقيق بل كثيرا ماترى المولى التفتازانى فى مواضع من نحو مطوله يبين معنى العبارات المشكلة ثم يحكم بنحو الغلط على من اعترضها بناء على فهمه منها المعنى المحذور وان كان هو السابق الى الفهم منها وان كنت فى ريب من شئ من ذلك فعليك بتتبع كلامه تعلم ذلك يقينا لكن دأب الشيخ المبالغة بالمناقشات اللفظية التى لا يحترز عن مثلها كاتب ولا يعبأ بها أهل التحقيق من أولى الالباب على انا لو حملنا العبارة على المعنى الذى حمل عليه الشيخ كان قوله لزم تكليف الغافل على حذف المضاف اى صحة تكليف الغافل وحذف المضاف شائع ذائع حتى فى أفصح الفصيح بحيث لا شبهة فيه لعاقل فما اقتضاه قوله لو قال كذا كان صوابا من أن ماقاله المصنف غير صواب ليس بصواب ولو قال بدل قوله كان صوابا كان أصوب أو أولى او نحو ذلك كان صوابا فتأمله (قوله مسئلة الاستقراء بالجزئى على الكلى ان كان تاما) اى بالكل الا صورة النزاع فقطعى الخ (أقول) فيه أمران أحدهما ان ظاهر هذه العبارة ان صورة المسئلة أن يستدل باثبات الحكم للجزئيات الحاصل بتتبع حالها على ثبوته للكلى لتلك الجزئيات وبواسطة ثبوته للكلى بهذا الطريق يثبت للصورة المخصوصة المتنازع فيها ثم ان كان ثبوت الحكم فى ذلك الكلى بواسطة اثباته بالتتبع فى جميع

(كقولنا) للخصم فى ابطال الحكم الذى ذكره فى مسئلة (الحكم يستدعى دليلا والا لزم تكليف الغافل) حيث وجد الحكم بدون الدليل المفيد له (ولا دليل على حكمك) (بالسبر) فانا سبرنا الادلة فلم نجد مايدل عليه (او الاصل) فان الاصل المستصحب عدم الدليل عليه فينتفى هو أيضا (وكذا) يدخل فيه (قولهم) اى الفقهاء (وجد المقتضى او المانع او فقد الشرط) فهو دليل على وجود الحكم بالنسبة الى الاول وعلى انتفائه بالنسبة الى مابعده (خلافا للاكثر) فى قولهم ليس بدليل بل دعوى دليل وانما يكون دليلا اذا عين المقتضى والمانع والشرط وبين وجود الاولين ولا حاجة الى بيان فقد الثالث لانه على وفق الاصل (مسئلة الاستقراء بالجزئى على الكلى) بان تتبع جزئيات كلى ليثبت حكمها له (ان كان تاما اى بالكل) اى كل الجزئيات (الا صورة النزاع فقطعى) اى فهو دليل قطعى فى اثبات الحكم فى صورة النزاع (عند الاكثر) من العلماء

جزئياته ماعدا صورة النزاع كان دليلا قطعيا في اثبات الحكم في صورة النزاع عند الاكثر وان كان ثبوت الحكم فيه بواسطة اثباته بالتتبع في أكثر الجزئيات الخالي عن صورة النزاع كان دليلا ظنيا في اثبات الحكم في صورة النزاع ألا ترى الى قوله الاستقراء بالجزئي على الكلي فان المفهوم منه انه استدل بالجزئيات على الكلي بأن أثبت حكمها المعلوم اها بالتتبع لذلك الكلي ولهذا فسره الشارح بقوله بأن يتتبع جزئيات كلي ليثبت حكمها له والى تقسيمه هذا الاستقراء الى التام والناقص فانه صريح في ان الاستدلال بالجزئيات على الكلي هو المنقسم الى القسمين فيكون هو مرجع الضمير في قوله فقطعي وظني اى فذلك الاستدلال بالجزئيات على الكلي قطعي في ثبوت الحكم في صورة النزاع اوظني في ذلك ومن هذا يظهر ان تعدية الاستقراء بالباء وعلى لكونه عبارة عن الاستدلال على ماوقع في بعض عبارات أهل المنطق حيث قيل الاستقراء وهو الاستدلال بالجزئيات الخ او يضمن معنى الاستدلال على مايقتضيه تفسيره بالتتبع ونحوه (فان قلت) لم قيد المصنف بقوله على الكلي وهلا أسقطه وجعل معنى الاستقراء الاستدلال بحال ماعدا صورة النزاع من الجزئيات المعلوم بالتتبع على صورة النزاع (قلت) لعله انما قيد بذلك لانه الموافق لاصطلاح المنطقيين في الاستقراء فانه عندهم عبارة عن الاستدلال بالجزئيات على الكلي ولهذا عبر صاحب الغرة منهم بقوله وهواى الاستقراء الاستدلال بالجزئيات المستقراة على الكلي الخ والمولى التفتازاني في تهذيبه بقوله الاستقراء تصفح الجزئيات لاثبات حكم كلي اه وفي شرحه للشمسية بقوله فسروا الاستقراء بالحكم على كلي لوجوده في أكثر جزئياته الى أن قال وفي تفسيرهم تسامح ظاهر لان الاستقراء حجة موصلة الى التصديق الذى هو الحكم الكلي فاثبات الحكم الكلي هو المطلوب من الاستقراء لانفسه فكانهم أرادوا ان اثبات المطلوب بالاستقراء هو اثبات حكم كلي لوجوده في أكثر الجزئيات والصحيح في تفسيره ماذكره الامام حجة الاسلام رضي الله عنه وهو انه عبارة عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات وهو الموافق لكلام أبي نصر الفارابي حيث قال الخ اه واذا علمت ذلك علمت سقوط قول شيخنا العلامة مانصه ثم قوله على الكلي يظهر انه ضائع اذ المراد ان الاستقراء دليل قطعي على صورة النزاع ان كان تاما وظني ان كان ناقصا فصورة النزاع اى اثبات حكمها هو المستدل عليه بالاستقراء كما يظهر من كلام الشارح اه أما سقوط قوله يظهر انه ضائع فلما سمعته من نصوص الائمة المصرحة باعتباره في مسمى الاستقراء (فان قلت) لعل اصطلاح الاصول غير اصطلاح المنطق في ذلك فلا حاجة لتلك الزيادة (قلت) لايخفى على عاقل ان مجرد احتمال تخالف الاصطلاح لايسوغ الحكم بضياع الزيادة وقد قال المصنف في شرح المنهاج فالتام اثبات حكم كلي في ماهية لاجل ثبوته في جميع جزئياتها والناقص هو اثبات حكم كلي في ماهية لثبوته في بعض افرادها اه ومثله في المحصول وغيره (فان قلت) تخالف الاصطلاح هنا ليس مجرد احتمال بل هو الظاهر لان الظاهر من اصطلاحات العلوم المتعددة هو تخالفها لا توافقها (قلت) بعد تسليم ان الظاهر ماذكر فمجرد احتمال التوافق مانع من الحكم بالضياع اذ لايسوغ الاعتراض مع ثبوت الاحتمال المنافي له كما يصرح بذلك كلام الائمة في تصرفاتهم كما لايخفى على بصير به ولو سلم تخالف

الاصطلاحين

الاصطلاحين هنا فيكفي في توجيه هذه الزيادة قصد المصنف موافقة أهل المنطق ثم قوله
في التام الاصورة النزاع لا يوافق كلام أهل المنطق لانه مصرح بانه لا بد في الاستقراء التام من
الاستدلال بجميع الجزئيات من غير استثناء ولكن هذا لا يمنع من قصد موافقتهم في أصل معناه
ثم انه محتاج الى هذا الاستثناء لبيان خلافية الاكثر وغيرهم في الحكم المذكور وأما سقوط
قوله اذ المراد أن الاستقراء الخ فلانا سلمنا ان المراد ذلك الا ان الاستقراء الذي أريد الاستدلال
به على صورة النزاع هو اثبات الحكم في الكلي لثبوته في الجزئيات فيكون المراد ما ذكر لا يدل
على ضياع هذه الزيادة بل على ثبوتها لاعتبارها في معناه فالعجب للشيخ في هذا الاستدلال
وكيف يرتبط بمدعاه وكذا يقال في قوله فصورة النزاع الى قوله هو المستدل عليه بالاستقراء
فنقول سلمنا انه المستدل عليه بالاستقراء الا ان معنى الاستقراء يقتضي هذه الزيادة لانه عبارة
عن اثبات الحكم في الكلي لثبوته في الجزئيات كما تقرر وأما سقوط قوله كما يظهر من كلام
الشارح فلان الذي يظهر من كلام الشارح ما قلناه لا ما قاله كما هو واضح مما قررناه ان أحسنت
التأمل فيه * والثاني ان النزاع قد يقع في صورتين فأكثر فان شرطوا في صورة النزاع في قولهم
الاصورة النزاع وقولهم الخالي عن صورة النزاع أن تكون واحدة فهو بعيد ويلزم منه أن
يخرج التتبع فيما اذا تعددت عند الاستقراء مطلقا وهو بعيد وان لم يشترطوا ذلك لزم افادته
القطع فيما اذا كان بكل الجزئيات الاصورة النزاع وكانت مائة وافادته الظن فيما اذا كان بكل
الجزئيات الا واحدة فقط ما عدا صورة النزاع وكانت واحدة فقط مع ان ذلك لا وجه له بل
الذي يتجه العكس فليتأمل واعلم انه قد بقي ههنا أمور لا بد من بيانها * الاول انه لما قسم
الاستقراء الى تام وناقص واعتبر في الاول كون الاستدلال بجميع الجزئيات ما عدا صورة
النزاع وفي الثاني كونه بأكثر الجزئيات لزم خروج ما يكون بنصف الجزئيات فأقل فلا يكون
استقراء على مقتضى كلامه وحينئذ يشكل الامر بمسائل استند الفقهاء فيها الى الاستقراء مع
انه لم يقع فيها استدلال بجميع الجزئيات ولا بأكثرها كما في كون أقل سن الحيض تسع سنين وان
أقله يوم وليلة وأكثره خمسة عشر يوما وغالبه ست او سبع فانهم صرحوا بان مستند الشافعي
في جميع ذلك هو الاستقراء ومعلوم ان الشافعي لم يستقرئ حال جميع نساء العالم في زمانه
ولا حال أكثرهن بل ولا حال نصفهن ولا ما يقرب منه فضلا عن نساء العالم على الاطلاق للقطع
بعدم استقرائه حال جميع نساء الاعصار المتقدمة عليه من لدن وجد الانسان والمتأخرة عنه
الى قيام الساعة فالوجه ترك التقييد بالاكثر في الناقص وان قيد به كثير من المناطقة بل يقيد
بالبعض كما وقع في عبارة غير واحد كالامام في المحصول وتبعه الاسنوي وينبغي ضبط البعض
بما يحصل معه ظن عموم الحكم * الثاني ان شيخنا الشريف قد قال في شرحه للغرة ثم لا يخفى انه
اذا كان المدعى حكما على كلي على وجه جزئي ليكون قضية محصورة جزئية فيقال بعض
الحيوان ناطق لان زيدا وعمرا حيوان وهما ناطقان فالظاهر انه استقراء اصدق انه استدلال
بحال الجزئي على حال الكلي الا انه على وجه جزئي فكما ان القياس استدلال بحال الكلي على
وجه كلي او جزئي فكذا الاستقراء استدلال عليه كذلك وهو أيضا يفيد اليقين من غير تقسيم
وكلامهم لا يشمل ذلك بل صرح في شرح المواقف بانه ان بين حال بعض الافراد يفيد الظن وفيه

مامرّ نعم قيد فى شرح المطالع ونحوه بكون الداعى حكما كليا فيخرج ماذكرنا الان كثيرا من الكتب خال عنه ويلزم على التقييد وجود نوع من الاستدلال خارج عن الاقسام المذكورة الا بكمال التكلف اه وفى شمول عبارة المصنف لهذا القسم نظر فتأمله * الثالث قال الكورانى والفرق بين القياس المنطقى والقياس الاصولى والاستقراء هو ان القياس المنطقى الاستدلال بثبوت الحكم فى الكلى لاثباته فى الجزئى والقياس الاصولى الاستدلال بثبوت الحكم فى جزئى لاثباته فى جزئى آخر مثله بجامع كما سبق تفصيله والاستقراء الاستدلال بثبوت الحكم فى الجزئى لاثباته فى الكلى عكس القياس المنطقى وبعضهم قد خبط فى هذا المقام خبطا فاحشا فذكر ان الاستقراء التام هو القياس المنطقى ثم قال والفرق بين القياس الاصولى والاستقراء الناقص بأن الحكم فى الناقص بمجرد ثبوته فى أكثر جزئياته وهذا كلام من لم يتقن القواعد العلمية وقد بينا لك الفرق فتمسك به وعض عليه بالنواجذ يخلصك من هذه الاوهام اه (وأقول) ماذكره من الفرق فهو من المشهورات فى كتب الميزان المعلومات حتى للصبيان وليس هو محل تبجح ولا محل أمر بالتمسك به والعض عليه بالنواجذ وأما مبالغته فى حق البعض المذكور والمراد به الزركشى ووقيعته فى حقه بالباطل فهو من قبيح تهوره وجراءته على أئمة الدين ومنشأ ذلك ما استولى عليه من بلية العصبية مع ضعف اطلاعه وتوهمه عدم بقاء شئ وراء ما عرفه فاذا رأى فى كلام الشراح ما لم يعرفه ولم يفهمه على وجهه بادر الى انكاره والمبالغة عليه بما يعود عليه بالعار عند أولى الابصار مادامت هذه الدار وذلك لان ما قاله الزركشى صرح به غير واحد من أئمة الاصول وله معنى صحيح ستقف عليه فأما قوله ان الاستقراء التام هو القياس المنطقى فممن صرح به الصفى الهندى فى نهايته والمصنف فى شرح المنهاج سائقين ذلك مساق النقل ولما عرف اهل المنطق القياس بانه قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قول آخر أوردوا عليه انه صادق على الاستقراء التام وأجابوا بانه لا يضر ذلك لانه راجع الى القياس كما صرح به السيد واذا كان الاستقراء التام راجعا الى القياس المنطقى باعتراف نفس أهل المنطق كما رأيت فغاية ما فى قول من قال ان الاستقراء التام هو القياس المنطقى مسامحة فى التعبير والمراد انه بحسب المآل من أفراده والمسامحات فى الكلام أمر شائع ذائع لا ينكر ولا يستوجب هذا التهور الفاحش المستنكر وأما قوله والفرق بين القياس الاصولى الخ فغرضه من ذلك الاقتداء بهم فى دفع اشكال الا ان الكورانى لم يهتد اليه ولا اطلع من محله عليه فخبط خبط العشواء وقال ما قال وقد أوضح ذلك الصفى الهندى فى نهايته حيث قال بعد ان ذكر انه اختلف فى الاستقراء الناقص وان الاظهر انه يفيد الظن الغالب فوجب أن يكون حجة لما تقدم من الادلة الدالة على ان العمل بالظن واجب ما نصه (فان قلت) القياس التمثيلى حجة عند جميع القائلين بالقياس فى الحكم الشرعى وانه اقل مرتبة من الاستقراء لانه حكم على جزئى لثبوته فى جزئى آخر بخلاف الاستقراء فانه حكم على الكلى لثبوته فى أكثر الجزئيات وحاصله راجع الى الحكم على جزئى لثبوته فى أكثر الجزئيات لانه لا يصير حكما على الكلى مالم يثبت فى جميع جزئياته وهو بالحاق الجزئى الذى لم يستقرئ حكمه بالجزئيات التى استقرئت أحكامها واذا كان كذلك كان الاستقراء أولى

بالحجية من القياس التمثيلي اى فلم اختلاف فيه مع الاتفاق على القياس التمثيلي (قلت) لكن يشترط في الحاق الجزئي بالجزئي الآخر أن يكون بالجامع الذي هو علة الحكم وليس الامر كذلك في الاستقراء بل هو حكم على الكلي بمجرد ثبوته في أكثر جزئياته ولا يمتنع عقلا أن يكون بعض الانواع مخالفا للنوع الآخر في الحكم وان كانا مندرجين تحت جنس واحد كما تقدم اه فتأمل قوله وحاصله الخ يظهر لك بما الامر يدعليه عذر الزركشي فيما ذكره من الفرق وان ماذكره الكوراني فيه لايغني عنه وانه لم يزد في المعنى على التشنيع على نفسه والاعلان بتخلطه ووهمه

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

والله المستعان على ماتصفون (قوله وأجيب بأنه منزل منزلة العدم) قال شيخنا العلامة لايخفى ان وجود الاحتمال وان بعد يمنع من القطع وان تنزيله منزلة العدم لايصيره معدوما والقطع انما يحصل بعدم الاحتمال لا بتنزيل الوجود منزلة العدم اه (وأقول) هو اشكال واضح وان كان على القوم دون الشارح لانه لم يزد على نقل ماقالوه نعم قد يتكلف الجواب بأن المراد القطع بحسب العادة والعلوم العادية لاينافيها الاحتمال العقلي كما في القطع بان الجبل الآن حجر مع تجويز العقل انقلابه الآن ذهبا او بانه ليس كل احتمال ينافي القطع بل المنزل منزلة العدم وان لم يكن معدوما حقيقة لاينافي القطع كما هو ظاهر كلامهم هذا ولايلزم ماأورده الشيخ لانه مجرد دعوى خال عن البرهان الآن ويدعى فيه البداهة لكن له منعها ومما يؤيد في الجملة ان ليس كل احتمال ينافي القطع ان الحنفية ذهبوا الى أن الاحتمال انما ينافي القطع اذا نشأ عن دليل لا مطلقا (قوله ويسمى هذا عند الفقهاء) قال شيخنا العلامة ظاهره انه اشارة الى الناقص ولايخفى ان الناقص ليس الحاقا فتعين انه اشارة الى اثبات الحكم بالناقص اه (وأقول) التعين ممنوع بل يجوز كون الاشارة الى الناقص لان هذه التسمية اصطلاحية للفقهاء وغاية مايطلب فيها مناسبة معناها المصطلح للمعنى الاصلي وهو متحقق لان الاستقراء مشتمل على الالحاق لانه موصل اليه وانما يتوجه ماقاله لو كان المصنف قدعبر بقوله وهذا الحاق الفرد بالاغلب وانما عبر بقوله ويسمى فالفرق بينهما في غاية الوضوح فتامل (قوله قال علماؤنا استصحاب العدم الاصلي والعموم او النص الى ورود المغير ومادل الشرع على ثبوته لوجود سببه حجة مطلقا) وأقول صرح المصنف بنفي الخلاف عندنا في المسائل الثلاث فانه قال في شرح المختصر كما نقله عنه صاحب الدر الفريد مانصه ونحن نقول للاستصحاب صور * احداها ماذكره يعني ابن الحاجب من استصحاب العدم الاصلي وهذا ان ثبت فيه خلاف فلغير أصحابنا وأما أصحابنا فطبقون على انه حجة * والثانية استصحاب مقتضى العموم او النص الى أن يرد المخصص والناسخ ولم يختلف أصحابنا في انه حجة أيضا * والثالثة استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته ودوامه لوجود سببه قال ولا أعرف في هذا أيضا خلافا لاصحابنا رحمهم الله اه وصرح الزركشي في شرحه بمثله وقال أعني المصنف في شرح المنهاج الاستصحاب يطلق على أوجه أحدها استصحاب العدم الاصلي والجمهور على العمل بهذا وادعى بعضهم فيه الاتفاق والثاني استصحاب العموم الى أن يرد مخصص وهو دليل عند القائلين به واستصحاب النص الى أن يرد ناسخ وهو دليل على دوام الحكم مالم يرد النسخ والثالث استصحاب حكم دل الشرع على ثبوته

وقيل ليس بقطعي لاحتمال مخالفة تلك الصورة لغيرها على بعد وأجيب بانه منزل منزلة العدم (او) كان (ناقصا اى باكثر الجزئيات) الخالي عن صورة النزاع (فظني) فيها لاقطعي لاحتمال مخالفتها لذلك المستقرا (ويسمى) هذا عند الفقهاء (الحاق الفرد بالاغلب * مسئلة) في الاستصحاب وقد اشتهر انه حجة عندنا دون الحنفية فنقول لتحرير محل النزاع (قال علماؤنا استصحاب العدم الاصلي)

ودوامه كالملك اه باختصار ثم قال اختلف الناس فى استصحاب الحال المشار اليه فى القسم الثانى والثالث وكذا الاول ان لم نجعله محل وفاق على مذاهب بعد اتفاقهم على انه لا بد من استفراغ الجهد فى طلب الدليل وعدم وجدانه أحدها انه حجة وبه قال الاكثرون وبه قال الامام وأتباعه والثانى انه ليس بحجة وبه قالت الحنفية كما نقله فى الكتاب يعنى المنهاج تبعا لغيره وكثير من المتكلمين والثالث ما اختاره القاضى أبو بكر فى كتابه التقريب والارشاد وانه حجة على المجتهد فيما بينه وبين الله تعالى فانه لم يكلف الا أقصى الطلب الداخل فى مقدوره على العادة فاذا فعل ذلك ولم يجد دليلا أخذ بنفى الوجوب ولا يسمع منه اذا انتصب مسؤلا فى مجلس المناظرة فان المجتهدين اذا تناظروا وتذاكروا طرق الاجتهاد فما بقى الا المجيب قوله لم أجد دليلا على الوجوب وهل هو فى ذلك الامدع فلا يسقط عنه عهدة الطلب بالدلالة وهذا التفصيل عندنا حق متقبل والرابع وهو المعمول به عند الحنفية كما صرح به أصحابهم فى كتبهم انه لا يصلح حجة على الغير ولكن يصلح لابداء العذر والدفع ولذلك قالوا حياة المفقود باستصحاب الحال يصلح حجة لابقاء ملكه لا فى اثبات الملك له فى مال مورثه والخامس انه يصلح للترجيح فقط اه ويتحصل من كلامه فى الكتابين ان الاقسام الثلاثة المذكورة فى جمع الجوامع متفق عليها عندنا وان فيها خلافا لغيرنا على نزاع فى الاول ومنه يظهر صحة قول شيخ الاسلام كالكمال فى قول الشارح المحقق فى القسمين الاولين جزما ما نصه اى عندنا بقرينة قوله قال علماؤنا والا فهما محل خلاف أيضا اه ويظهر اشكال سكوت الشارح فى الثالث عن قوله جزما فانه مجزوم به عندنا أيضا كما رأيت ويجاب بأن الجزم به عندنا انما هو فى الجملة لا مطلقا كما يستفاد من شرح قوله وقيل بشرط أن لا يعارضه ظاهر الخ ألا ترى الى قول الشارح فيه فان عارضه ظاهر الى قوله قدم الظاهر عليه وهو المرجوح من قول الشافعى فلو قيد قوله حجة فى الثالث بقوله جزما لتقيد الجزم بقوله مطلقا وكان المعنى انه مجزوم به عندنا مطلقا وليس كذلك وانما هو مجزوم به فى الجملة وفى بعض تفاصيله خلاف عندنا كما رأيت على ان التقييد بقوله جزما فى الثالث لا يناسب المقابلة بقوله وقيل حجة فى الدفع دون الرفع اذ القطع بالاطلاق لا يناسب مقابلته بالتفصيل وانما يناسب مقابلته بحكاية خلاف وتفصيل كما لا يخفى ويظهر أيضا نكتة تعبيره بقوله قال علماؤنا وهى الاشارة الى اتفاقهم فى هذه المواضع الثلاثة وان قوله مطلقا معناه عدم التقييد بشئ مما ذكر فى الاقوال المحكية بعده (فان قلت) ومنه يظهر أيضا ان خلاف غيرنا جار فى الاقسام الثلاثة وقضية كلام الشارح خلافه حيث لم يقدر لفظة مطلقا فى القسمين الاولين فان بها تظهر مقابلة الخلاف المذكور لما قبله (قلت) يحتمل ان خلاف غيرنا وان كان جاريا فى الاقسام الثلاثة كما صرح به ما سمعته عن المصنف الا ان هذا الخلاف المذكور فى جمع الجوامع مخصوص بالقسم الثالث كما صرح بذلك شيخ الاسلام فى حاشيته حيث قال فى قول الشارح فنقول لتحرير محل النزاع أشار به الى أن كلام المصنف ليس على اطلاقه من رجوع الخلاف الآتى الى جميع الاستصحابات اه اى بل يختص بالثالث وقد يوجه بأنه لا يتصور فى غيره ولكن فى ذلك نظر ظاهر اما أولا فكلام المصنف السابق عن شرح المنهاج صريح فى رجوع الخلاف الآتى الى جميع الاستصحابات المذكورة ألا ترى الى قوله اختلف

الناس فى استصحاب الحال المشار اليه فى القسم الثانى والثالث وكذا الاول ان لم نجعله محل
وفاق على مذاهب الى أن عد من تلك المذاهب الرابع السابق الذى هو أول الخلاف المذكور
فى جمع الجوامع واما ثانيا فلا نسلم عدم تصور ذلك الخلاف فى غير الثالث ولو سلم عدم تصور
بعضه فى جميع ما عدا الثالث لم يضر لان المقصود جريان جملة الخلاف فى الاقسام الثلاثة وذلك
لا ينافى أن يختص بعضه ببعضها فليتأمل (فان قلت) ينافى ذلك قول الشارح فنقول لتحرير محل
النزاع (قلت) هذا ممنوع لان معناه ان ذكر المصنف هذه الاقسام الثلاثة مع عزوها الى علمائنا
اشارة الى أنها محل الخلاف بينهم وبين الحنفية ويؤيد ذلك قول المصنف الآتى فعرف الخ مع
قول الشارح الذى قلنا به دون الحنفية فان الذى ذكر انه عرف شامل للاقسام الثلاثة كما بينه
المحشيان وهذا لا ينافى رجوع الخلاف الآتى الى جميع ما تقدم سواء كان كله للحنفية او بعضه
دون بعض والحاصل ان جمع الجوامع اقتصر على الخلاف الجارى فى القسم الثالث وترك
الخلاف الجارى فى القسمين الاولين مع ثبوته واذا علمت ذلك علمت خطأ الكورانى فى قوله ولا بد
أولا من تحرير محل النزاع فنقول محله اى النزاع هو الحكم الشرعى لا النفى الاصلى ولذا يقول
الحنفية الاستصحاب يصلح دافعا لا مثبتا كحياة المفقود تصلح حجة فى دفع الارث عنه لا فى اثبات
الارث له فعلى هذا كان يجب على المصنف ترك لفظ علمائنا وترك العدم الاصلى والعموم الاصلى
والنص فانه لا خلاف فى الثلاثة بل الخلاف فيما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه سابقا ثم قال
قوله وقيل فى الدفع دون الرفع اشارة الى ما نقلناه عن الحنفية ولكن مقابلته بقوله مطلقا ليس
بحسن لان قوله مطلقا اشارة الى عدم الخلاف فيما دل الشرع على ثبوته فقوله بعد ذلك يشعر
بان الخلاف من الشافعية كما أن قوله بعده وقيل يشترط أن لا يعارضه ظاهر خلاف الشافعية
اه فقوله فعلى هذا كان يجب على المصنف ترك لفظ علمائنا وترك العدم الاصلى والعموم والنص
فانه لا خلاف فى الثلاثة خطأ ظاهر لانه ان أراد نفى الخلاف عنها مطلقا فهو باطل لما علمته
بما لا مزيد عليه وان أراد نفى الخلاف المذكور فى المتن مع الاعتراف بخلاف آخر فيها فهذا
لا يقتضى أن يجب على المصنف ترك هذه اللفظة التى أفادت الاشارة الى اتفاق علمائنا فى جميع
هذه الاقسام والى مخالفة غيرهم لهم فيها فكيف يسوغ لعاقل فضلا عن فاضل أن يوجب ترك
هذه اللفظة مع افادتها هاتين الفائدتين وقوله ولكن مقابلته بقوله مطلقا ليس بحسن لان قوله
مطلقا اشارة الى عدم الخلاف الخ خطأ ظاهر أيضا فان دعوى ان قوله مطلقا اشارة الى عدم
الخلاف باطلة لا يشهد لها عقل ولا نقل بل ليس معنى قوله مطلقا الا عدم التقييد بما ذكر بعده
من التفاصيل كما هو القاعدة فى أمثال ذلك والذى يظهر انه لا سند له فى هذا الكلام الا تقليده
ما توهمه من قول الزركشى ولا يعرف فى الثلاثة خلاف عندنا ولهذا قال المصنف حجة مطلقا اه
وبذلك كله يظهر انه لم يزد فى هذا المقام مع عدم التأمل وعدم مراجعة الكتب على التغيير
فى وجوه الحسان وبما قررناه يعرف أيضا ما فى قول شيخنا العلامة والخلاف المحكى بقوله وقيل
فى الدفع وما بعده خاص بالثالث للعلم بأن الاولين لا خلاف فيهما والخلاف المحكى فى الثالث
ليس للحنفية فمن ثم قال الشارح فى الاولين جزما وقال المصنف فيما يأتى فعرف الخ فتأمله اه
فقوله للعلم بأن الاولين لا خلاف فيهما غير صحيح ومن أين علم ذلك وكيف وقد علمت تصريح

المصنف بالخلاف فى الاولين أيضا وكان الاسهل أن يقول للعلم بان الاولين ليس فيهما هذا
الخلاف المحكى على أن هذا ممنوع أيضا كما تقدم بيانه فتأمله وقوله والخلاف المحكى فى الثالث
ليس للحنفية غير صحيح أيضا كيف وقد سمعت قول المصنف فى شرح المنهاج وهو المعمول به عند
الحنفية الخ الا أن يريد انه ليس جميعه للحنفية ولا يخفى ما فيه وقوله فمن ثم قال الشارح فى الاولين
جزما اى فلاجل انه لاخلاف فى الاولين قال الشارح فيهما ماذكر وهذا لا يصح على اطلاقه مع
ما علمته من تصريح المصنف بالخلاف فيهما ولهذا احمل شيخ الاسلام كالكمال قوله جزما على أن
المراد جزما عندنا لا مطلقا كما تقدم بيانه بما لامزيد عليه وقوله وقال المصنف فيما يأتى فعرف
الخ اى لاجل ان الخلاف المحكى فى الثالث الخ قال المصنف الخ وهذا يقتضى ان المراد بقول
المصنف فعرف الخ نوع آخر غير الانواع الثلاثة السابقة ويرد عليه انه قد علم كون الخلاف
المحكى فى الثالث للحنفية أيضا فلا يصح تعليل قوله وقال المصنف الخ بقوله ومن ثم وان تفسير
الاستصحاب بما ذكره المصنف بقوله فعرف ان الاستصحاب ثبوت أمر الخ شامل للنوع الثالث
فى كلام المصنف بل انما أشار المصنف بقوله فعرف الخ اليه والا فاذا كان الاستصحاب المذكور
خارجا عن الانواع الثلاثة فمن أين عرف حتى يصح قول المصنف فعرف الخ تفريعا على ما قبله
بل قال الكمال وشيخ الاسلام انه أعنى تفسير الاستصحاب فى قول المصنف فعرف الخ بما ذكره
شامل للانواع الثلاثة السابقة وعبارة الكمال قوله ثبوت أمر الامر يتناول العدم الاصلى
والعموم والنص ومادل الشرع على ثبوته لوجود سببه فكل منها محل نزاع بيننا وبين من قال
من الحنفية بعدم حجية الاستصحاب اه وعبارة شيخ الاسلام قوله ثبوت أمر الامر يشمل جميع
الانواع التى قدمها فكل منها محل خلاف بيننا وبين المخالف من الحنفية وان كان أكثرها
متفقا عليه عندنا اه وكأنه أشار بقوله أكثرها الى الثالث بناء على أن فيه خلافا عندنا على
ما أشرنا اليه فيما سبق والى أن ذلك لا يخالف نفى المصنف الخلاف فيه لان مراده نفى الخلاف
فيه فى الجملة وهذا الكلام من الكمال وشيخ الاسلام يقتضى أمرين الاول ان قول المصنف
فعرف الخ متفرع ومتسبب عن جميع ماذكر فى الانواع الثلاثة اشارة الى أنها محل الخلاف
بيننا وبين الحنفية وان ضابط الثلاثة ماذكره هنا من قوله ثبوت أمر الخ والثانى ان قول
الشارح فى أول الكلام تحرير محل النزاع اشارة الى أن المصنف بين محل النزاع بقوله قال
علماؤنا الخ الكلام المحكى عن علمائنا فجميع ماذكره فى قوله قال علماؤنا الى قوله حجة مطلقا
بيان لمحل النزاع بيننا وبين المخالف وانه ليس المراد من قول الشارح المذكور ان هذا الكلام
المحكى عن علمائنا بعضه محل نزاع وبعضه ليس كذلك كما قد يتوهم من عبارته والحاصل ان
المراد ببيان محل النزاع بيان الصور التى شملها النزاع ليعلم محل النزاع فليتأمل وقوله فتأمله
قلنا قد تأملناه فعلمنا فساده وعدم مطابقته لما صرح به المصنف وغيره وانه كلام لم يعول فيه
الشيخ على سوى فهمه من غير احاطة بالمسئلة وما قيل فيها كما هو فى غاية الوضوح مما بيناه فتدبر
(قوله وهو نفى) قال شيخنا العلامة الاحسن أن يقول وهو انتفاء ما انتفاه العقل لان الضمير اى
هو عائد على العدم اه (وأقول) عبر بالاحسن اشارة الى صحة ما عبر به الشارح وحسنه كأن
يجعل مصدر نفى المبنى للمفعول على ان فى ذهنى انه جاء نفى الشئ مبنيا للفاعل بمعنى اللازم اى

وهو نفي ما انتفاه العقل ولم يثبته الشرع

انتفى الشيء فيكون مصدره النفي بمعنى الانتفاء وعذر الشارح في هذا التعبير الاقتداء بالقوم فانه غلب عليه المحافظة على عباراتهم مبالغة في الاحتياط (قوله كوجوب صوم رجب) أقول قد يناقش في أن العقل نفى وجوب صوم رجب بل غايته أنه لا يقتضي في ذلك شيأ من نفي او اثبات الا ان يراد بنفيه ذلك عدم ادراك وجوده أي وهو انتفاء مالم يدرك العقل وجوده كوجوب صوم رجب (قوله من مخصص أو ناسخ) هذا لا يتاتى في العدم الاصلي كما يعلم مما تقدم ففيه تخصيص قوله الى ورود المغير بالقسم الثاني دون ما قبله وما بعده مع تأتيه فيهما أيضا ولعل الحامل للشارح على هذا التخصيص متابعتهم عليه ولعل اقتصارهم عليه كثرة وجود المغير وظهوره في هذا القسم فليتأمل (قوله وتقدم ان ابن سريج) أقول يحتمل انه اشارة الى تقييد المسئلة بغير قول ابن سريج ليتاتى الجزم بالحجية اذ لا جزم مع مخالفة ابن سريج فالمعنى انه لا حجة جزما عند القائلين بجواز العمل به قبل البحث ويحتمل انه اشارة الى تقييد المسئلة بما بعد البحث لاتفاق ابن سريج مع غيره حينئذ على العمل فيتاتى الجزم بالحجية ويحتمل انه اشارة الى تقييد المسئلة بحياة النبي صلى الله عليه وسلم للاتفاق حينئذ على العمل فان مخالفة ابن سريج انما هي فيما بعد حياته صلى الله عليه وسلم فعلى الاولين يكون المراد بالورود الورود على المجتهد بمعنى اطلاعه على المغير وعلى الثالث يكون على ظاهره من الورود عن الشارع (قوله في الدفع به عما ثبت) المراد بما ثبت المدفوع عنه في مثال الشارح عدم الارث من المفقود لا الارث لان استصحاب الحياة لا يدفع عن الارث منه بل يدفعه وانما يدفع عن عدم الارث منه لانه يقتضي عدم الارث منه ولا ينافي ذلك قول الشارح فانه دافع للارث منه لان المدفوع غير المدفوع واذا دفع الارث منه لزم منه انه دفع عن عدم الارث منه (قوله دون الرفع به لما ثبت) المراد بما ثبت الذي لا يرفع بالاستصحاب في مثال الشارح عدم ارث المفقود من غيره (فان قيل) هلا جعل عدم ارثه من غيره مدفوعا عنه فانه ثابت مستمر (قلت) انما لم يجعله مدفوعا عنه وان كان ثابتا مستمرا لان استصحاب الحياة لا يناسب كونه دافعا عنه لانه يقتضي خلافه وهو ارثه من غيره وما يقتضي الشيء لا يكون دافعا عن نفيه فتامله (قوله كاستصحاب حياة المفقود) قد يقال حياة المفقود خارجة عن المستصحب في أقسام الاستصحاب الثلاثة السابقة اذ ليس عدما أصليا ولا عموما ولا نصا ولا شيأ دل الشرع على ثبوته لوجود سببه ويمكن ان يجاب اما بان في هذا التمثيل مسامحة لان التمثيل كثيرا ما يتسامح فيه لان المقصود به الايضاح وهو حاصل مع ذلك واما بانه اشارة الى أن المستصحب غير منحصر فيما ذكر خلافا لما يتوهم من الاقتصار على الاقسام المذكورة (قوله ليخرج بول وقع في ماء كثير) قال شيخنا العلامة أحسن منه أن يقول ليدخل غير ذي السبب لان خروج ذي السبب حاصل بالاطلاق كالتقييد فالتقييد أفاد دخول غير ذي السبب لا خروج ذي السبب انتهى (وأقول) توجيه كلام المصنف بحيث يختص خروج ذي السبب بالتقييد ان يجعل معنى ليخرج ماذكر ليختص الخروج به والمراد خروج ماذكر ونحوه من كل ذي سبب غاية ما في الباب أن يكون في العبارة مسامحة وحينئذ ترجع المناقشة لفظية وقد اشتهر سهولة أمرها ثم لا يخفى ان المعنى ليخرج الاستصحاب أي استصحاب طهارة الماء في هذه الحالة اعني حالة معارضة الظاهر الغالب ذي السبب كالتنجيس في المثال أي عن الاعتبار والحجية

كوجوب صوم رجب حجة جزما (و) استصحاب (العموم أو النص الى ورود المغير) من مخصص أو ناسخ حجة جزما فيعمل بهما الى وروده وتقدم ان ابن سريج خالف في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص (و) استصحاب (ما دل الشرع على ثبوته لوجود سببه) كثبوت الملك بالشراء (حجة مطلقا وقيل) حجة (في الدفع به عما ثبت (دون الرفع) به لما ثبت كاستصحاب حياة المفقود قبل الحكم بموته فانه دافع للارث منه وليس برافع لعدم ارثه من غيره للشك في حياته فلا يثبت استصحابها له ملكا جديدا اذ الاصل عدمه (وقيل) حجة (بشرط أن لا يعارضه ظاهر مطلقا وقيل ظاهر غالب قيل مطلقا وقيل ذو سبب) فان عارضه ظاهر مطلقا أو بشرط على الخلاف قدم الظاهر عليه وهو المرجوح من قولي الشافعي في تعارض الاصل والظاهر والتقييد بذي السبب (ليخرج بول وقع في ماء كثير فوجد متغيرا واحتمل كون التغير به)

أو ليخرج تنجيس البول الذى هو ظاهر غالب ذو سبب أى عن عدم المعارضة للاستصحاب فيكون معارضا له اذ لا معنى لخروج نفس البول سواء أريد خروجه من الاستصحاب أو من الظاهر الغالب اذ ليس البول استصحابا ولا ذا سبب بل ذو السبب هو التنجيس كما لا يخفى وكذا المعنى فى قول شيخنا ليدخل غير ذى السبب أى ليدخل الاستصحاب فى حالة معارضة غير ذى السبب أى فى الاستصحاب الذى هو حجة أو فى الاعتبار والحجية أو ليدخل غير ذى السبب فى عدم المعارضة أو فى الظاهر غير المعارض اذ لا معنى لدخول نفس غير ذى السبب فى الاستصحاب اذ ليس استصحابا أو فى الظاهر الغالب فى الجملة لدخوله فيه كذلك بكل حال بخلاف دخوله فيه باعتبار كونه غير معارض فتأمل وبما تقرر يظهر وجه قول شيخنا الشهاب لو قال ليخرج ماء كثير وقع فيه بول كان أولى انتهى وذلك لان التأويل عليه أقرب بحمله على حذف المضاف أى استصحاب طهارة ماء الى آخره فتأمله (قوله عارضه نجاسته الظاهرة الغالبة) أقول قد يتوقف فى غلبة نجاسة الماء الكثير بوقوع البول فيه فان نجاسته بسبب تغيره به وقد يمنع غلبة تغيره به فليتأمل (قوله والحق التفصيل أى سقوط الاصل الى آخره) فيه أمران * الاول ان هذا التفصيل مقابل لقول اعتبار الاصل وقول اعتبار الظاهر كما أشار الشارح الى الاول بقوله كما تقدم الى آخره والى الثانى بقوله تقدمت على الطهارة الى آخره ومن هنا ظهر نكتة قوله كما تقدم الى آخره فهى التوطئة للتفصيل لانه مقابل لذلك فكأن المصنف قال الحق فى مسئلة البول أن لا يحتج بالاستصحاب مطلقا ولا بالظاهر كذلك بل بكل منهما بقيد أو فى حال والثانى انه خلاف ما فى فروع الشافعية فانهم انما فصلوا فيما بعد الوقوع لا فيما قبله وكان يمكن حمل عبارة المصنف على ما بعد الوقوع بان يراد قرب العهد وبعده بالتغير بالنسبة للوقوع أى ان قرب العلم بالتغير من وقوع النجاسة بان رآه عقب الوقوع متغيرا أو بعد العلم بذلك من وقوعها بأن غاب عنه زمنا بعد الوقوع ثم رآه متغيرا (قوله استصحابا لما قبل الخروج من بقائه المجمع عليه) قال شيخنا العلامة المطابق لما تقدم أن يقول من عدم النقض المجمع فيه على البقاء انتهى (وأقول) قد أشار الشارح فى قوله أى اذا أجمع على حكم الى آخره الى أن حال الاجماع ليس عبارة عن الحكم بل عن محل الحكم فحال الاجماع فى المثال كون النجس فى البدن وعدم بروزه الى خارجه وحكمه عدم نقض الوضوء ومعلوم مما تقدم ان المستصحب هو الحكم فيكون قول المصنف ولا يحتج باستصحاب حال الاجماع على حذف المضاف أى حكم حال الاجماع أى الحكم الذى وقع الاجماع عليه فى الحال المخصوصة وحينئذ فقوله استصحابا لما قبل الخروج من بقائه قد أشار فيه بقوله قبل الخروج الى حال الاجماع وبلفظ ما مع بيانه المذكور الى الحكم المستصحب ولا يخفى مع أدنى تامل ان فى هذا غاية المطابقة لما تقدم وأنه لا فرق بين ان يجعل المستصحب عدم النقض أو يجعله بقاء الوضوء لانهما بمعنى واحد وكأنه انما عبر ببقائه لانه الانسب بحال عدم الخروج اذ لم يحدث فيه ما يمكن ان يسند اليه النقض حتى ينفى والالائق والمعتاد أنه انما ينفى النقض عند حدوث ما يتوهم كونه ناقضا فانه لا وجه لقولنا لا ينتقض الوضوء قبل خروج الخارج النجس بخلاف قولنا الوضوء باق أى لعدم ما يمكن معه النقض والذى يتراءى من قول الشيخ من عدم النقض المجمع فيه على البقاء أنه جعل عدم النقض هو

وكونه بغيره مما لا يضر كطول المكث فان استصحاب طهارته الاصل عارضه نجاسته الظاهرة الغالبة ذات السبب فقدمت على الطهارة على قول اعتبار الظاهر كما تقدم الطهارة على قول اعتبار الاصل (والحق) التفصيل أى (سقوط الاصل ان قرب العهد) بعدم تغيره (واعتماده ان بعد) العهد بعدم تغيره (ولا يحتج باستصحاب حال الاجماع فى محل الخلاف) اى اذا أجمع على حكم فى حال واختلف فيه فى حال أخرى فلا يحتج باستصحاب تلك الحال فى هذه (خلافا للمزنى والصيرفى وابن سريج والآمدى) فى قولهم يحتج بذلك مثاله الخارج النجس من غير السبيلين لا ينقض الوضوء عندنا استصحابا لما قبل الخروج من بقائه المجمع عليه

(فعرف) مما ذكر (أن الاستصحاب) الذى قلنا به دون الحنفية وينصرف اليه الاسم

حال الاجماع وبقاؤه هو الحكم المجمع عليه ولا وجه له لانه ان أراد بالبقاء بقاء عدم النقض فان أراد بقاءه قبل الخروج صار ذكر البقاء مستدركا اذ يكفى ان يقال من عدم النقض المجمع عليه وان أراد بقاءه حال الخروج فليس بصحيح اذ ليس مجمعا عليه حينئذ وان أراد بالبقاء بقاء الوضوء ففساده واضح لانه بمنزلة قولنا عدم نقض الوضوء أجمعوا فيه على بقاء الوضوء ولا معنى له وعند ذلك يظهر سقوط هذا الاعتراض واختلال ما زعم انه المطابق لما تقدم وكذا يظهر سقوط اعتراض شيخنا الشهاب حيث قال قوله استصحابا لما قبل الخروج أى لحال الاجماع قبل الخروج وهى الحال التى وقع فيها الاجماع فتستصحب عندهم ويحتج بها فى حال الخروج هكذا افهم واما جعل الشارح من بقائه بيانا لحال الاجماع كما ترى فغير ظاهر ولو اسقطه لكان فى الكلام غنى عنه انتهى ووجه سقوطه انه توهم ان قول الشارح من بقائه بيان لحال الاجماع وليس كذلك بل هو بيان لحكم تلك الحال اذ هو بيان لما الواقعة على الحكم وأما الحال فهى المعبر عنها بقوله قبل الخروج وعبارته كالمصرحة بهذا فقوله مع ذلك كما ترى مما يقضى منه العجب وان المستصحب حال الاجماع وليس كذلك فانه لا معنى لاستصحاب حاله فان حاله هو عدم الخروج كما فسرها هو بذلك حيث قال قبل هذا الكلام ما نصه قوله فى محل الخلاف أى فى حال محله قوله أى اذا أجمع على حكم كعدم تأثير الدم فى الوضوء قوله فى حال هى استقرار الدم فى الجوف قوله فى حال أخرى هى حالة بروزه اه ولا معنى لاستصحاب عدم الخروج فى حال الخروج اذ الاستصحاب ثبوت أمر فى الزمن الثانى لثبوته فى الاول كما تقدم ولا يعقل ثبوت عدم الخروج فى حال الخروج وانما المستصحب حكم تلك الحال وهو بقاء الوضوء فتامل ذلك لتعلم ان أمره بقوله هكذا افهم مما لا يصح امتثاله بل هو نفسه قد ذكر قبل هذا الكلام أن المستصحب الحكم حيث قال قوله باستصحاب تلك الحال أى حكمها وقوله فى هذه أى فى حكمها اه لكن قوله الثانى أى فى حكمها ممنوع لان حكم الحال الاول يستصحب فى الحال الثانى لا فى حكمها كما هو ظاهر (فان قلت) أراد بالحال فى قوله فيستصحب عندهم الحكم نفسه لا محل الحكم أو اراد بها محل الحكم على حذف المضاف أى حكم حال الاجماع (قلت) هو ممكن وان كان فى غاية البعد خصوصا وقد بين قبيل هذا الكلام مغايرة الحال للحكم (قوله فعرف مما ذكر الى آخره) قال شيخنا الشهاب أى حيث لم يبق للحنفية خلافا فيما مر لا يقال الحنفية ليس لهم فى المتن ذكر حتى يقال انا نقول قوله هنا فعرف ان الاستصحاب بمعناه كما قال الشارح الذى قلنا به دون الحنفية لانه اذا أطلق عند الاصوليين ينصرف الى ذلك ولما لم يبق فيما مر خلافا عن الحنفية علمنا ان محل الخلاف بيننا وبينهم هذا المذكور هنا أخيرا اذ لم يبق غيره اه (وأقول) يحتمل انه اراد بقوله علمنا ان محل الخلاف بيننا وبينهم هذا المذكور هنا أخيرا أن قول المصنف ثبوت أمر الى آخره اشارة الى معنى آخر مغاير للاقسام السابقة وهو محل النزاع بيننا وبينهم ويحتمل انه أراد بذلك ان قول المصنف المذكور اشارة الى القسم الاخير وانه محل الخلاف بيننا وبينهم ويؤيد الاول قوله ولما لم يبق فيما مر خلافا بيننا وبين الحنفية وعلى التقديرين فهو كلام ممنوع قد علم ما فيه مما أسلفناه على كلام شيخنا العلامة فى الكلام على قول المصنف قال علماؤنا الى آخره فراجعه بل الصواب فى توجيه معرفة ذلك

بما ذكر انه لما عزا حجية الاستصحاب في الاقسام الثلاثة الى علمائنا مع اشتهار مخالفة الحنفية لهم في حجية الاستصحاب فهم ان المراد به القدر المشترك بين الاقسام الثلاثة وهو ما ذكره بقوله ثبوت أمر الخ (قوله ثبوت أمر) قال شيخنا العلامة الاحسن ان يقول اثبات أمر لان الاستصحاب فعل المستدل والثبوت أثره لا عينه اه وأقول فيحمل الثبوت على انه مصدر بمعنى الاثبات أو يجعل على حذف المضاف أى اعتقاد ثبوت وهو المراد بالاثبات كما لا يخفى وحينئذ فكونه فعلا كما قاله الشيخ خلاف التحقيق في الادراك من انه من باب الكيف لا من باب الفعل ولا الانفعال كما تقرر في محله (قوله لو لم يكن الثابت اليوم ثابتا أمس لكان غير ثابت أمس) قال شيخنا العلامة هذا التركيب فاسد لاتحاد المقدم والتالى الى آخر ما بسطه ثم أجاب عنه (وأقول) يمكن أن يجاب عنه أيضا بان مفهوم المقدم انتفاء كون الثابت اليوم ثابتا أمس ومفهوم التالى كون الثابت اليوم مغايرا للثابت أمس وهذان المفهومان متغايران ولكنهما متلازمان فليتأمل (قوله فيقضى باستصحاب أمس الخ) قال شيخنا العلامة فيه نظر لا يخفى على المتأمل كيف يقضى بذلك وقد شرط في الاستصحاب فقدان ما يصلح للتغيير وهو هنا موجود وهو وجود المكيال المشاهد في الحال انتهى وهو نظر قوى ما زال يجرى في البال ولعل المصنف أشار الى ضعف هذا الدليل بتعبيره بقوله قد يقال اذ هو من صيغ التضعيف عند المحققين وقد سبق الشيخ الى هذا النظر الكورانى حيث قال في شرح كلام المصنف ما نصه وقد يقال في الاستدلال بالمقلوب لو لم يكن الثابت اليوم ثابتا أمس لكان غير ثابت في الامس اذ لا واسطة بين الثبوت وعدمه واذا كان غير ثابت أمس يلزم عدم ثبوته اليوم استصحابا للعدم وليس كذلك لانه ثابت الآن فيلزم ثبوته أمس ويرد المنع على مقدمتين منه فيقال قولك يلزم من عدم ثبوته امس عدم ثبوته اليوم ممنوع اذ الفرض انه ثابت اليوم وقولك اذا ثبت اليوم يلزم ثبوته أمس ممنوع بل يثبت اليوم ولا يلزم ثبوته أمس وعدم ثبوته فيه لا يقدح الا باستصحاب ذلك العدم وقد علمت دفعه انتهى بحروفه من النسخة الواقعة لى (قوله مسئلة لا يطالب النافى بالدليل ان ادعى علما ضروريا الى آخره) فيه أمران * الاول ان مناسبة هذه المسئلة لمسئلة الاستصحاب ظاهر لانها متعلقة بالنفى الذى يصح استصحابه * والثانى ان الكورانى قال في شرح هذا الكلام ما نصه أقول النافى للشئ الذى علم انتفاؤه لكل أحد بالضرورة بان علم ذلك حسا او تواترا فلا حاجة الى الدليل وهو ظاهر وان لم يكن ذلك الانتفاء ضروريا يطالب بالبيان لانه يدعى أمرا غير مسلم عند الخصم فلا بد من اثباته وعلى عبارة المصنف مؤاخذة وهو أن يقال دعواه الضرورة لا تسقط عنه المطالبة لان دعوى الضرورة في محل النزاع لا تسمع وبما قررنا تندفع المؤاخذة انتهى (وأقول) قال السيف الآمدى في احكامه ما نصه اختلفوا في ان النافى هل عليه دليل أم لا منهم من قال لا دليل عليه وسواء كان ذلك من القضايا العقلية أو الشرعية ومنهم من أوجب ذلك عليه في الموضعين ومنهم من أوجبه في القضايا العقلية دون الشرعية والمختار انما هو التفصيل وهو ان النافى اما ان يكون نافيا بمعنى ادعائه عدم علمه بذلك وظنه أو مدعيا العلم أو الظن بالنفى فان كان الاول فالجاهل لا يطالب بالدليل على جهله ولا يلزمه ذلك كما لا يطالب على دعواه انى لست أجد ألما ولا جوعا ولا حرا

(ثبوت امر في) الزمن (الثانى لثبوته في الاول لفقدان ما يصلح للتغيير) من الاول الى الثانى فلا زكاة عندنا فيما حال عليه الحول من عشرين دينارا ناقصة تروج رواج الكاملة بالاستصحاب (أما ثبوته) أى الامر (في الاول لثبوته في الثانى فمقلوب) أى فاستصحاب مقلوب كأن يقال في المكيال الموجود الآن كان على عهده صلى الله عليه وسلم باستصحاب الحال في الماضى (وقد يقال فيه) أى في الاستصحاب المقلوب ليظهر الاستدلال به (لو لم يكن الثابت اليوم ثابتا أمس لكان غير ثابت) أمس اذ لا واسطة بين الثبوت وعدمه (فيقضى باستصحاب أمس) الخالى عن الثبوت فيه (بانه الآن غير ثابت وليس كذلك) لانه مفروض الثبوت الآن (فدل ذلك (على أنه ثابت) أمس أيضا ويوجد في بعض النسخ بعد انه الآن وهو مفسد وليس في نسخة المصنف * (مسئلة لا يطالب النافى للشئ (بالدليل) على انتفائه (ان ادعى علما ضروريا) بانتفائه

ولا بردا الى غير ذلك وان كان الثانى فلا يخلو اما ان يدعى العلم بنفى ما نفاه ضرورة أو لا بطريق
الضرورة فان كان الاول فلا دليل عليه أيضا لانه ان كان صادقا فى دعواه الضرورة فلا يطالب
بالدليل عليه أيضا وان لم يكن صادقا فى دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل أيضا فانه ما ادعى
حصوله له عن نظر ويكفى المنع فى انقطاعه حيث انه لا يقدر على تحقيق الضرورة فى ذلك والنظر
غير مدعى له وان ادعى العلم بنفيه لا بطريق الضرورة الى ان أورد سؤالا بصورعديدة منها
من أنكر وجوب صلاة سادسة أو صوم شوال قال هل يلزمه اقامة الدليل على ما نفاه أم لا
ان قلتم بالاول فهو خلاف الاجماع وان قلتم بالثانى مع كونه نافيا فى قضية غير ضرورية فقد
سلمتم محل النزاع ثم أجاب بان النفى فى جميع هذه الصور لم يخل عن دليل غير أنه قد يكتفى بظهوره
عن ذكره ثم بينه فى الصورتين المذكورتين بالبقاء على النفى الاصلى واستصحاب الحال مع
عدم القاطع له وهو ما يدل على وجوب صلاة سادسة وعلى وجوب صوم شوال اه ولا يخفى
ان قضية تعليله السابق بقوله لانه ان كان صادقا فى دعواه الضرورة الخ ان المثبت كالنافى
فى ذلك لكن قضية كلام أبي المظفر الآتى خلافه وفيه نظر وقال الامام أبو المظفر السمعانى
فى قواطعه مسئلة النافى للحكم يجب عليه الدليل مثل المثبت وقال أصحاب الظاهر لا دليل
عليه الى أن قال وأما دليلنا فهو ان النفى لكون الشئ حلالا أو حراما حكم من أحكام الدين
كالاثبات والاحكام لا تثبت الا بدليلها وكل من ادعى فى شئ من الاشياء حكما من اثبات
أو نفى فعليه اقامة دليله بظاهر قوله تعالى قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين ثم الدليل
على ما قلنا من جهة التحقيق هو ان النافى فيما نفاه لا يخلو من أحد أمرين اما ان يدعى العلم
بنفى ما نفاه أو لا يدعى العلم بانتفائه بل انما يخبر عن جهله بذلك وشكه فيه فان كان يخبر عن جهله
وشكه فالدليل عنه ساقط لان أهل النظر قاطبة لا يوجبون دليلا على من يدعى الجهل والشك
ولا يقال لمن جهل او شك لم جهلت أو شككت ولو رام المدعى لذلك اقامة دليل لم يمكنه ذلك
وان كان النافى يدعى العلم بصحة ما نفاه فيقال من أين علمت نفى ما تنفيه اضطرارا او استدلالا
ولا يمكنه دعوى الضرورة لانه لو كان ضروريا شاركناه فى ذلك وان قال بدليل سئل عن ذلك هل
هو حجة عقل أو سمع فان قال بسمع قلنا له بين وان قال بعقل قلنا له بين ذلك فدل أنه لا بد من دليل
يقيمه واعلم أنه لا خلاص لهم من هذه المطالبة الا بدعوى علم الضرورة وهذا باطل الى أن قال
قالوا على هذا ان النافى متمسك بالعدم والعدم غير محتاج الى الدليل فان الشئ الذى هو مدلول
يحتاج الى الدليل وهذا السؤال يفسد بما قلناه من قبل وهو ان النافى يدعى العلم بانتفاء الشئ
ودعوى العلم بانتفاء الشئ لا يجوز أن يكون الا عن دليل الى أن قال وأما فى مسئلتنا فصورة
الخلاف فى موضع يقطع بالنفى ولا يجوز أن يقطع بالنفى الا عن دليل يقتضيه ويوجبه فان قيل
أليس لو نفى صلاة سادسة لا يكون عليه دليل قلنا لا بد فى نفيها من دليل يقيمه عليه وهو أن يقول
ان الله تعالى لا يتعبد خلقه بفرض الا ويجعل الى معرفته طريقا من جهة الدليل ولما لم نجد
ما يدلنا على الوجوب دلنا ذلك على انه لا واجب وقد قال بعض اصحابنا يقال لمن زعم أنه ليس
على النافى دليل أقلت هذا بدليل أو بغير دليل فان قال قلته بدليل فقد اعترف أن النافى عليه
الدليل وان قال قلته بلا دليل يقال لزمك نقضك (٣) عمل بقول انا انفى صحة ما يعتقده من هذا

القول واتمسك بان النافي لادليل عليه وهذا فصل منه معد في اظهار المناقضة عليهم في سؤالهم انتهى فأنت ترى هذين الامامين الجليلين المجمع على امامتهما وجلالتهما واتمهما من الائمة المتبوعين في مثل هذا الشأن قد صرحا بان الكلام في دعوى ضرورة لم تحصل لغيرذلك المدعى الاترى الى ترديد الاول في دعوى مدعى الضرورة بين كونه صادقا وغير صادق بقوله لانه ان كان صادقا الخ والى قوله ويكفي المنع الخ فان ذلك تصريح بماذكرنا اذلا يتصور ذلك في ضرورة حاصلة لغيره اذلا يتصور نزاع حينئذ كما هو ظاهر والى قول الثاني ولا يمكنه دعوى الضرورة لانه لو كان ضروريا شاركناه في ذلك فانه نص قاطع فيماذكر وحينئذ يسقط مازعمه الكوراني من تصوير المسئلة بما اذا كان ذلك الانتفاء الذي ادعاه النافي معلوما لكل أحد بالضرورة ويتعين تصويرها بما اذا لم يكن كذلك اذهو الموافق لكلام الائمة الذاكرين لها وكيف لا ولو كانت مصورة بما زعمه لم يكن للتقييد بالضرورة معنى لظهور أنها اذا كانت معلومة لكل أحد بالنظر أيضا لا يكون لطلب الدليل منه معنى (فان قلت) لكن يشكل تصويرها بماذكرته اذ كيف ينهض كلامه مع خصمه وتسقط عنه مطالبته بمجرد زعمه الضرورة ومن تامل كلام أئمة الآداب ونظر في تصرفات الائمة ومناظراتهم علم ان بمجرد دعوى الخصم الضرورة ولو في النفي لا يجب قبوله ولا يتعين تسليمه وليس الكلام في ثبوت النفي في حق النافي دون غيره والا فلا وجه للتفصيل بين الضروري وغيره بل لا يتصور حينئذ طلب مطلقا (قلت) لا اشكال والكلام في مقامين الاول مجرد عدم مطالبته بالدليل على نفس النفي وهذا ثابت وهو ما هنا والثاني عدم التعرض لما استند اليه من الضرورة التي ادعاها بمنع أو غيره وهذا غير ثابت بل يتوجه عليه التعرض لها بالمنع وغيره كما دل عليه بل صرح به قول الاحكام السابق ويكفي المنع في انقطاعه حيث انه لا يقدر على تحقيق الضرورة في ذلك والنظر غير مدعى له اه فانه كما ترى مصرح بانه يتوجه عليه منع دعواه الضرورة وانه حينئذ ينقطع لانه لا يقدر على اثباتها ولا يمكنه الاستدلال على مدعاه لانه غير نظري في زعمه وهذا هو الموافق لما دل عليه كلام أئمة الآداب وتصرفات الائمة ومناظراتهم وعلى هذا فلا مؤاخذة في عبارة المصنف كغيرها خلافا لما توهمه الكوراني اذ ليس كلامهم الا في المقام الاول ولا اشكال فيه وانما جاء الاشكال من اشتباه أحد المقامين بالآخر كما وقع فيه الكوراني فحمل كلام الائمة على ما ينافيه من غير أن يمعن في التأمل فيه (قوله لانه لعدالته صادق في دعواه والضروري لا يشتبه حتى يطلب الدليل عليه لينظر فيه) أقول فيه أمور ٭ الاول أن قضية قوله لانه لعدالته أن غير العدل يطالب بالدليل لكن قول الاحكام السابق لانه ان كان صادقا في دعوى الضرورة فالضروري لا يطالب بالدليل عليه وان لم يكن صادقا في دعواه الضرورة فلا يطالب بالدليل عليه أيضا الخ مصرح بخلافه ويمكن أن يجاب بان ماذكره الشارح علتان احداهما قاصرة وهي قوله لعدالته والاخرى شاملة وهي قوله والضروري الخ ٭ والثاني أن قوله والضروري لا يشتبه عليه منع ظاهر ومن تتبع كلام الائمة علم سند هذا المنع وان الضروري قد يشتبه ومن ذلك قول السيد في المرصد الثالث في أقسام العلم من شرح المواقف في الكلام على شبه منكري البديهيات ما نصه وجوابهما أي جواب الشبهة الخامسة والسادسة يعلم من جواب الشبهة الرابعة فيقال الى أن قال وان سلم ذلك فالبديهي

لانه لعدالته صادق في دعواه والضروري لا يشتبه حتى يطلب الدليل عليه لينظر فيه (والا) أي والا يدع علما ضروريا بأن ادعى علما نظريا أو ظنا بانتفائه (فيطالب به) أي بدليل انتفائه (على الاصح) لان المعلوم بالنظر أو المظنون قد يشتبه فيطلب دليله لينظر فيه

قد يتطرق اليه الاشتباه لخلل فى تجريد طرفيه وتعقلهما على الوجه الذى هو مناط الحكم بينهما اه واذا كان هذا حال البديهى الاخص من الضرورى فكيف بالضرورى اللهم الا أن يجاب بان المراد أن الضرورى لا يشتبه غالبا أو من شأنه أن لا يشتبه فليتأمل * والثالث أن قوله حتى يطلب بالدليل عليه قال شيخنا الشهاب فيه اشعار بان الضرورى له دليل وفيه نظر فانه الحاصل من غير نظر واستدلال انتهى وجوابه أما أولا فبان قوله حتى يطلب الخ فى حيز النفى وكانه قيل لا يحصل فيه اشتباه فطلب للدليل أى لا يحصل فيه اشتباه ولا طلب للدليل عليه لعدم الدليل عليه لانه انما يكون فيما يدخله الاشتباه وهذا ليس كذلك وأما ثانيا فبان الضرورى قد يحصل بالنظر لخفاء فيه كما حرره شيخنا الشريف فى كتبه نقلا عن المولى الدوانى والله أعلم * والرابع أن كلا من تعليل الشارح وتعليل الآمدى يقتضى عدم الفرق بين النافى والمثبت مع انهم قيدوا بالنافى بل كلام القواطع السابق صريح فى الفرق بينهما وان المثبت مطالب بالدليل قطعا وان الاختلاف انما هو فى النافى ألا ترى الى قوله النافى يجب عليه الدليل كالمثبت وقال أصحاب الظاهر لا دليل عليه الخ وقد يفرق بينهما حيث احتاج المثبت قطعا الى الدليل مطلقا دون النافى على قول اذا ادعى علما ضروريا بان النافى موافق لاصل العدم مع تقوى جانبه بدعوى الضرورة بخلاف المثبت (قوله ويجب الاخذ باقل المقول) فيه أمور * الاول ان وجه ذكر هذا فى هذه المسئلة ان الاخذ بالاقل ناف لما زاد بالاصل وكذا يقال فيما يأتى لثبوت النفى بالاصل فى بعض أقواله * والثانى ان هذه المسئلة أعنى الاخذ بالاقل مبنية على قاعدتين احداهما الاجماع فان الامة اجمعت على الاقل والثانية البراءة الاصلية فانها تفيد عدم الوجوب فى الكل ترك العمل بها فى الاقل للاجماع فبقى ما عداه على أصله اذ الفرض انه لم يقم عند الاخذ بالاقل دليل على الاكثر فعلم أن الاخذ بالاقل ليس من قبيل التمسك بالاجماع خلافا لمن اخطأ بعزو ذلك للشافعى لان المجمع عليه وجوب هذا القدر ولا خلاف فيه والمختلف فيه سقوط الزيادة ولا اجماع فيه * والثالث أن بعضهم اعترض أخذ الشافعى بالاقل بان الذى ينبغى هو الاخذ بالاكثر لتحقق المكلف الخلاص به عما وجب عليه وأجاب البيضاوى بان ذلك انما يتجه حيث تيقنا شغل الذمة والزائد هنا على الاقل لم يتحقق اشتغال الذمة به * والرابع أن الاخذ بالاقل انما هو لانه المتفق عليه فلا يشكل عليه اشتراط الشافعى أربعين فى الجمعة وسبعا فى غسلات الكلب مع اكتفاء غيره باقل من ذلك فيهما لان الاكثر هنا هو المتفق على اجزائه فان قيل قضية ذلك اشتراطه خمسين فى الجمعة لان بعضهم اشترطها فيها أجيب بانه وضح الدليل النافى للخمسين فلم يراع القول باشتراطها (قوله أقربها الثالث) أى لان الفرض أنه لم يقم دليل على واحد منهما بخصوصه فصورة المسئلة انه قام الدليل على وجوب شئ يتحقق بوجهين أخف وأثقل ولم يقم دليل على خصوص واحد منهما لكن تعارضت فيهما الاحتمالات الناشئة عن الامارات المتعارضة أو تعارضت فيه مذاهب العلماء فهذا من طرق الاستدلال على الاخف عند الاول وعلى الاثقل عند الثانى (قوله ومنهم من اثبته) من أدلة المثبتين أن من قبله من الرسل كان داعيا الى اتباع شرعه لجميع المكلفين وهو صلى الله عليه وسلم من جملة المكلفين فيدخل فى عموم دعوة من قبله وأجيب بمنع عموم دعوة من قبله سلمنا ذلك لكن لا نسلم بلوغ تلك الدعوة اليه بطريق توجب العلم

(ويجب الاخذ باقل المقول وقدمر) فى الاجماع حيث قيل فيه وان التمسك باقل ما قيل حق (وهل يجب الاخذ (بالاخف) فى شئ لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر (أو الاثقل) فيه لانه أكثر ثوابا وأحوط (أو لا يجب شئ) منهما بل يجوز كل منهما لان الاصل عدم الوجوب هذه (أقوال) أقربها الثالث * (مسئلة اختلفوا) اى العلماء (هل كان المصطفى صلى الله عليه وسلم متعبدا) بفتح الباء كما ضبطه المصنف أى مكلفا (قبل النبوة بشرع) فمنهم من نفى ذلك ومنهم من اثبته

أو الظن الغالب لاحتمال أن يكون زمان نبينا قبل بعثته زمان الفترة واندراس الشرائع المتقدمة وتبديلها وتعذر التكليف بها العدم نقل تفاصيلها الموجب للاتباع ولذلك بعث نبينا عليه أفضل الصلاة والسلام ثم هذا الاستدلال من المثبت يقتضى أمرين أحدهما جريان هذا الخلاف فى غيره عليه أفضل الصلاة والسلام كالصديق رضى الله عنه ولكل واحد من الانبياء الموجودين قبل نبوته بالنسبة لمن قبله منهم ثم رأيت قول الاحكام اختلفوا فى أن النبى عليه السلام وأمته هل هم متعبدون بشرع من تقدم الخ اه وبه يتضح ماسيأتى عن شرح المنهاج والثانى انتفاء الفترة لعموم شرع كل نبى لمن بعده الا أن تصور الفترة بمن لم تبلغه دعوة نبى أو بمن تعذر عليه العلم بتفاصيلها وبما تقرر يظهر أن حكم الفترة لا يتقيد بمن لم يتعلق به شرع سابق بل يثبت أيضا فى حق من تعلق به ذلك لكن تعذر عليه العلم بتفاصيله فيتأمل (قوله بتعيين من نسب اليه) قال شيخنا الشهاب هو توطئة لقوله فقيل نوح الخ وأولى من ذلك أن يقدر مضاف فى عبارة المتن قبل الانبياء المذكورين صلوات الله وسلامه على نبينا وعليهم كان يقال هو شرع نوح الخ ويكون قول المتن الآتى وقيل ماثبت عطف على المضاف المقدر المذكور وأما على ماسلكه الشارح فقتضاه أنه معطوف على نوح وهو فاسد فيحتاج الحال الى تقدير مايصحح المعنى وفى ذلك تكلف وتشتيت والذى أشرنا اليه هو مراد المصنف بلا ريب وفيه غنى عن ذلك كله اه (وأقول) لا يخفى على متأمل ان قول الشارح فى تعيين ذلك الشرع بتعيين من نسب اليه لا ينافى تقدير المضاف الى نوح وما عطف عليه لان حاصل هذا ان تعيين ذلك الشرع تابع لتعيين من نسب اليه فيحتاج فى تعيين الشرع الى تعيين المنسوب اليه وهذا لا ينافى أن التقدير فقيل هو شرع نوح لان فيه تعيين الشرع بتعيين صاحبه وهو نوح عليه السلام بل كون اختلاف المثبت فى تعيين ذلك الشرع بتعيين من نسب اليه لا يناسبه الا تقدير المضاف بل يكاد أن يصرح ذلك بتقديره فالجزم بان ماسلكه الشارح مقابل لتقدير المضاف ليس فى محله ولو سلم فيجوز عطف ماثبت على نفس نوح على حذف مضاف أى وقيل صاحب ماثبت انه شرع ولا تشتيت فى هذا لانه ان أراد بالتشتيت كون المعطوف من غير جنس المعطوف عليه فظاهر أنه ليس كذلك على هذا التقدير وان اراد به أن المعطوف مضاف محذوف والمعطوف عليه مذكور فهذا ليس بتشتيت والا لزم التشتيت على ما اختاره وادعى مخالفة كلام الشارح له وهو الوجه الاول وان أراد به شيأ آخر فهو ممنوع غير لازم مع احتمال مابيناه فتأمله (قوله وقيل ماثبت أنه شرع) عبارة بعضهم بكل ماثبت انه شرع لنبى اه ثم هل المراد انه تعبد بشرع معين عنده لكن لم يتعين لنا أو ان أى شرع ثبت كان متعبدا به وعلى هذا فلو ثبت عنده شرعان مثلا واختلفا احكاما فهل يتخير أو كيف الحال فيه نظر (قوله وقيل تعبد بما لم ينسخ من شرع من قبله استصحابا لتعبده به قبل النبوة) قال الكمال فى قوله استصحابا تنبيه على تفرع هذا القول على القول بانه كان قبل النبوة متعبدا بما ثبت انه شرع من غير تعيين النبى على معنى انه موافق لا تابع وهذا هو مختار ابن الحاجب اه وفيه أمور الاول أن فى قوله بما ثبت أنه شرع من غير تقييد بنبى نظرا ظاهرا بل الظاهر انه لا تنبيه فيه على خصوص ذلك بل يشمل المعين على القول به فالوجه أن المراد استصحاب ما كان متعبدا به من معين أو غيره

(واختلف المثبت) فى تعيين ذلك الشرع بتعيين من نسب اليه (فقيل) هو (نوح و) قيل (ابراهيم و) قيل (موسى و) قيل (عيسى و) قيل (ماثبت انه شرع) من غير تعيين لنبى هذه (أقوال) مرجعها التاريخ (والمختار) كما قاله كثير (الوقف تأصيلا) عن النفى والاثبات (وتفريعا) على الاثبات عن تعيين قول من أقواله (و) المختار (بعد النبوة المنع) من تعبده بشرع من قبله لان له شرعا يخصه وقيل تعبد بما لم ينسخ من شرع من قبله استصحابا لتعبده به قبل النبوة * (مسئلة حكم المنافع والمضار قبل الشرع) أى البعثة (مر) فى أوائل الكتاب حيث قيل ولا حكم قبل الشرع بل الامر موقوف الى وروده

(وبعده الصحيح ان اصل المضار التحريم والمنافع الحل) قال تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ذكره في معرض الامتنان ولا يمتن الا بالجائز وقال صلى الله عليه وسلم فيما رواه ابن ماجه وغيره لا ضرر ولا ضرار أي في ديننا أي لا يجوز ذلك (قال الشيخ الامام) والد المصنف (الا أموالنا) فانها من المنافع والظاهر ان الاصل فيها التحريم (لقوله صلى الله عليه وسلم ان دماءكم وأموالكم) واعراضكم (عليكم حرام) رواه الشيخان فيخص به عموم الآية السابقة وغيره ساكت عن هذا الاستثناء ومقابل الصحيح اطلاق بعضهم ان الاصل في الاشياء التحريم وبعضهم ان الاصل فيها الحل (مسئلة) الاستحسان قال به أبو حنيفة وأنكره الباقون) من العلماء منهم الحنابلة خلاف قول ابن الحاجب قال به الحنفية والحنابلة (وفسر بدليل ينقدح في نفس المجتهد تقصر عنه عبارته ورد بانه) أي الدليل المذكور (ان تحقق) عند المجتهد (فمعتبر) ولا يضر قصور عبارته عنه قطعا وان لم يتحقق عنده فمردود قطعا (و) فسر أيضا (بعدول عن قياس الى) قياس (أقوى) منه (ولا خلاف فيه) بهذا المعنى فان أقوى القياسين مقدم على الآخر قطعا (أو) بعدول (عن الدليل الى العادة) للمصلحة كدخول الحمام من غير تعيين زمن المكث وقدر الماء والاجرة فانه معتاد على خلاف الدليل للمصلحة وكذا شرب الماء من السقاء من غير تعيين قدره (ورد بانه ان ثبت انها) أي العادة (حق) لجريانها في زمنه عليه الصلاة والسلام أو بعده

ويؤيد ذلك أن هذا هو المتبادر من استدلال ابن الحاجب بانه عليه السلام قبل البعثة متعبد بشرع من قبله والاصل بقاء تعبده على ما كان ما لم يظهر معارض له وقد ذكر فيما قبل البعثة فيما كان متعبدا به الخلاف الذي ذكره المصنف ثم رأيت المصنف في شرح المنهاج قال وقال قوم من الفقهاء انه كان متعبدا أي مأمورا بالاقتباس من كتبهم كما أشار اليه المصنف وهذا هو اختيار ابن الحاجب الى أن قال ان قلنا ان شرع من قبلنا شرع لنا فالاختلاف السابق في البحث الاول انه هل شرع آدم أو نوح أو ابراهيم أو موسى أو عيسى عليهم السلام جار ههنا بعينه ثم قال الشرائع المتقدمة ثلاثة أقسام الاول ما لم يعلم الا من كتبهم ونقل احبارهم الكفار ولا خلاف أن التكليف لا يقع به علينا الثاني ما انعقد الاجماع على التكليف به وهو ما علمنا بشرعنا أنه كان شرعا لهم وأمرنا في شرعنا بمثله كقوله وكتبنا عليهم فيها أن النفس بالنفس وقد قال تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى وقام دليل الشرع على القصاص والثالث ما ثبت انه من شرعهم بطريق صحيح نقبله ولم نؤمر به في شريعتنا فهذا موضع الخلاف فاحفظ ذلك اه وما ذكره في الامر الاول يرد عليه ما نقله أولا عن قوم من الفقهاء وهو ظاهر وتقدم عن الاحكام ما يوافقه * والثاني أن قوله على معنى أنه موافق لا تابع لم يتعرض لمثله فيما قبل البعثة فهل ذلك لانه يفرق بينهما أولا فيه نظر والفرق محتمل لانه بعد البعثة صاحب شرع فلا يناسبه تبعيته لغيره بخلاف ما قبل البعثة اذ لا شرع له حينئذ فلا بعد في التبعية ويؤيدها أو يصرح بها ما ذكرنا في قوله السابق ومنهم من أثبته انه من أدلة المثبتين * والثالث أنه قد ينظر في قوله على معنى أنه موافق لا تابع وان سبقه اليه غيره بان كونه تابعا هو قضية الاستصحاب المذكور ثم رأيت أن القاضي أبا بكر قال في التقريب ليس تحقيق الخلاف أن يقول المخالف انه قد أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم بمثل شرع من تقدم لان أحدا لا ينكر هذا فان كان هذا هو قول المخالفين وانه ورد عليه أمر مستأنف مبتدأ موافق لشرع من قبله فقد وافقونا في المعنى وانما الخلاف في أنه هل لزمه صلى الله عليه وسلم بعد البعثة العمل بشريعة من قبله على وجه الاتباع لنبي قبله وفرض لزوم طاعته قال القاضي أبو بكر هذا هو الباطل الذي ننكره اه (قوله وبعده الصحيح أن أصل المضار التحريم والمنافع الحل) أقول ينبغي أن لا يثبت هذا الاصل بمجرد البعثة اذ لا فرق بين ما قبلها وما بعدها الا بورود الشرع بعدها وعدم وروده قبلها لان العقل لا يدرك الاحكام ومن المعلوم أن الشرع لم يتم بمجرد البعثة فاي شيء لم يرد حكمه بعد البعثة يكون حكمه كما قبلها فلا يثبت هذا الاصل بعد البعثة الا بعد نزول ما يدل عليه ألا ترى أن الصوم والحج مثلا لم يثبت وجوبهما من أول البعثة بل تأخر الى نزول ما يدل عليه وحينئذ يتضح ما ذكره النووي فيما لو وجدنا لبنا ولم ندر أنه ابن مأكول أو غيره أو نباتا ولم ندر أسم قاتل ام لا بعد أن نقل عن القاضي تحريم تناول ذلك من أنه يتعين تخريجهما على خلاف لاصحابنا أن الاشياء قبل ورود الشرع على التحريم أو الاباحة أو لا حكم فيها وهو الصحيح أي فيكون بذلك حلالا اه فلا يرد عليه أن نفي الحكم انما هو قبل البعثة والكلام فيما بعدها وذلك لان الفرض أنه لم يرد فيهما شيء فهما كما قبل البعثة فليتأمل (قوله قال الشيخ الامام الا أموالنا لقوله صلى الله عليه وسلم ان دماءكم وأموالكم عليكم حرام) فيه أمران * الاول قال الكوراني وانما صدر

من غير انكار منه ولا من الائمة (فقد قام دليلها) من السنة أو الاجماع فيعمل بها قطعا (والا) اى وان لم يثبت حقيتها (ردت) قطعا فلم يتحقق معنى للاستحسان مما ذكر يصلح محلا للنزاع (فان تحقق استحسان مختلف فيه

فمن قال به فقد شرّع) بتشديد الراء كما قال الشافعي رضي الله تعالى عنه من استحسن فقد شرع أى وضع شرعا من قبل نفسه وليس له ذلك (اما استحسان الشافعي التحليف على المصحف والحط فى الكتابة) لبعض من عوضها (ونحوهما) كاستحسانه فى المتعة ثلاثين درهما (فليس منه) أى ليس من الاستحسان المختلف فيه ان تحقق وانما قال ذلك لمأخذ فقهية مبينة فى محالها * (مسئلة * قول الصحابي) المجتهد (على صحابي غير حجة وفاقا وكذا على غيره) كالتابعي لان قول المجتهد ليس بحجة فى نفسه (قال الشيخ الامام) والد المصنف كالامام الرازى فى باب الاخبار من المحصول (الا فى) الحكم (التعبدى) فقوله فيه حجة لظهور ان مستنده فيه التوقيف من النبى صلى الله عليه وسلم كما قال الشافعي رضي الله عنه روى عن على رضي الله عنه أنه صلى فى ليلة ست ركعات فى كل ركعة ست سجدات ولو ثبت ذلك عن على قلت به لانه لا مجال للقياس فيه فالظاهر انه فعله توقيفا (وفى تقليده) أى الصحابي أى تقليد غيره له بناء على عدم حجة قوله (قولان) المحققون كما قال امام الحرمين على المنع (لارتفاع الثقة بمذهبه اذ لم يدوّن) التابعين
بخلاف مذهب كل من الائمة الاربعة لا لنقص اجتهاده عن اجتهادهم (وقيل) قوله (حجة فوق القياس) حتى

منه هذا الكلام لذهوله عن محل النزاع أى لانه لا يشمل هذا المستثنى حتى يصح الاستدراك به عليه لان محله انما هو فى شئ لم يرد به نص من الشارع فان الاصل فيه ذلك وأما اذا عارضه نص فلا كلام الا ترى الى حديث معاذ حين قال انا لمؤاخذون بما نتكلم به ألسنتنا فقال ثكلتك أمك وهل يكب الناس فى النار الا حصائد ألسنتهم فان معاذا كان فهم أن ما لا ضرر فيه مباح على العموم اه (وأقول) ان أراد أن محل النزاع ما لم يرد به نص مطلقا فهو غير صحيح ضرورة انهم استدلوا على كل من شقى المسئلة بنصوص كثيرة منها ما ذكره الشارح ومنها فى الثانى قوله تعالى قل من حرم زينة الله التى أخرج لعباده وقد أطنب الصفى الهندى وغيره فى تقريره أدلة الشقين بما ذكر غيره فمن أحب الوقوف على ذلك فعليه بمراجعته وان أراد أنه ما لم يرد فيه نص بخصوصه كما فى الحديث الذى استدل به الشيخ الامام فان أراد أن الاصوليين صرحوا بذلك أعنى بان محله ما لم يرد فيه نص صريح بخصوصه فهو ممنوع لا سند له عليه الا مجرد التخيل الفاسد والتوهم الكاسد وهذه كتب الاصوليين مبسوطاتها ومختصراتها موجودة فعليك بها لتعلم خلوها عن التصريح بذلك ولولا مزيد الاطالة من غير كبير فائدة نقلت من عبارات المكثرين المستوعبين منهم ما فيه الشفاء لذلك وان أراد أنهم لم يصرحوا بما ذكر لكن ينبغى أن يكون مرادهم فهذا هو عين ما صنعه الشيخ الامام من انه ينبغى استثناء أموال الناس من أطلاقهم المنافع لورود النص فيها بخصوصها غاية ما فى الباب انه يلزم الشيخ الامام ان يستثنى أيضا من المضار الدماء والاعراض للنص عليها أيضا فى نفس حديث الاموال الذى استدل به ولا شك أنه يلتزم ذلك فالحكم بذهول الشيخ الامام عن محل النزاع مع اطلاق عباراتهم وعدم تصريح منهم بقصر محل النزاع بما ذكر من الجزاف الصريح * والتهور القبيح والثانى أورد المحشيان ان تحريم الاموال عارض فلا يخرجها عن أصلها والا فلا يختص بالاموال بل دماؤنا واعراضنا وغيرهما كذلك فينبغى استثناؤها من المضار اذ قد يعرض لها ما يجوزها ويمكن أن يجاب بان الشيخ الامام يمنع أن اصل الاموال باعتبار اضافتها الينا الحل بل الحرمة للحديث واما ما الزموه فلا مانع له من التزامه (قوله قال الشيخ الامام الا فى التعبدى) قال الكورانى وهذا فى الحقيقة ليس محل النزاع لان الكلام فيما قاله الصحابى برأيه وما لا مجال للراى فيه هو فى المعنى حديث مرفوع اه (وأقول) ان أراد بذلك أنه ينبغى أن لا يكون ذلك من محل النزاع وان كلام الشيخ الامام محمول على التنبيه على المقصود وايضاح محل النزاع ودفع ما يتوهم من اطلاقه تمسكا باطلاق عباراتهم فلا بأس به وان أراد بذلك الاعتراض فهو تعصب بارد وتعسف كاسد أما أولا فلان الاصوليين لما لم ينصوا على تقييد محل النزاع بغير التعبدى واحتملت عباراتهم اطلاقه وان كان التقييد متجها وذكر جمع من أئمة الحديث ما يوافقه حيث جعلوا قوله فى التعبدى من قبيل المرفوع حسن كل الحسن استثناء التعبدى من كلام الاصوليين افادة لتحرير محل النزاع ولدفع التوهم الناشئ من اطلاقهم فيه فكيف مع ذلك يتوجه هذا الاعتراض وأما ثانيا فلان فى كلام الاصوليين ما يصرح بثبوت الخلاف فى قوله فى التعبدى أيضا وحينئذ فلا اشكال بوجه فى اتجاه الاستثناء وحسنه والاحتياج اليه قال الصفى الهندى فى نهايته اختلفوا فى أن مذهب الصحابى وقوله هل هو حجة على من بعدهم من

يقدم عليه عند التعارض وعلى هـذا (فان اختلف صحابيان) فى مسئلة (فكدليلين) قولاهما فيرجح أحـدهما بمرجح (وقيـل) قوله حجة (دونه) أى دون القياس فيقدم القياس عليه عنـد التعارض (وفى تخصيصه العموم) على هذا (قولان) الجواز كغيره من الحجج والمنع لان الصحابة كانوا يتركون أقوالهم اذا سمعوا العموم (وقيـل) قوله حجـة (إن انتشر) من غير ظهور مخالف له (وقيل) قوله حجة (ان خالف القياس) لانه لا يخالفـه الا لدليل غيره بخلاف ما اذا وافقـه لاحتمال ان يكون عنـه فهو الحجـة لا القول (وقيل) قوله حجة (ان انضم اليه قياس تقريب) كقول عثمان رضى الله عنه فى البيع بشرط البراءة من كل عيب ان البائع يبرأ به مما لم يعلمـه فى الحيوان دون غـيره قال الشافعى رضى الله عنه لانه يغتذى بالصحة والسقم أى فى حالتيهما وتحول طبائعه وقلما يخـلو من عيب ظاهر أو خفى بخلاف غـيره فيبرأ البائع فيـه من خفى لا يعلمه بشرطـه البراءة المحتاج هو اليه ليثق باستقرار العقـد فهـذا قياس تقريب قرب قول عثمان المخالف القياس التحقيق والمعنى من أنه لا يبرأ من شئ للجهـل بالمبرإ منه (وقيـل قول الشيخين ابى بكر وعمر) رضى الله عنهما (فقط) اى قول كل منهـما حجة بخلاف غيرهما لحديث اقتدوا باللذين من بعدى أبى بكـر وعمر حسنه الترمـذى (وقيـل) قول (الخلفاء الاربعة) ابى بكر وعمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم أى قول كل منهم حجة بخلاف غيرهم لحديث عليكم بسنتى وسـنة الخلفاء الراشـدين من بعدى الخ صححه الترمذى وهـم الاربعة كما تقـدم فى الاجماع بيـانه (وعن

التابعـين ام لا وانما قلنا على من بعـدهم لانه ليس قول بعضهم على بعض حجـة وفاقا فذهب الشافعى أخيرا واصحابه والاشاعرة والمعتزلة والامام أحمد بن حنبل فى رواية والكرخى الى أنه ليس بحجـة مطلقا وذهب الامام مالك وأكثر الحنفيـة كالرازى والنووى والشافـعى أولا والامام أحمد فى رواية وجمع من أصحابه الى أنه حجة مطلقا يقدم على القياس ومنهم من فصـل وذكروا فيه أى التفصيل وجوها أحدها أنه حجة ان خالف القياس والافلا وثانيها أن قول أبى بكر وعمر حجة دون غيرهما وثالثها أن قول الخلفاء الاربعة حجة اذا اتفقوا احتج الاولون ثم قال واحتج الخصم بوجوه الى أن قال وسابعها أن الصحابى اذا قال قولا يخالف القياس فـلا محمـل له الا أنه اتبع الخـبر اذ لا يجوز أن يقول فى الدين بالتشهى من غير مستند اذ يقـدح ذلك فى دينه وعلمه وحينئـذ يجب أن يكون حجة وجوابه لعـله قال ذلك بنص ظنه دليلا مع انه ليس كذلك فى الحقيقة سلمناه لكنه منتقض بمذهب الشافعى ومن بعده فان جميع ما ذكروه آت فيـه بعينه وثامنها أن مذهبه لا يخـلو اما ان يكون عن نقل أو اجتهاد فان كان الاول كان حجـة وان كان الثانى وجب أيضا أن يكون حجة لان اجتهاده راجح على اجتهاد من بعـده لترجحه على من بعـده بمشاهدة التنزيل ومعرفة التأويل ووقوفه من أحوال النبى صلى الله عليه وسلم ومراده من كلامه على ما لم يقف عليه غيره فكان حال التابعى اليه كحال العامى بالنسبة الى المجتهـد التابعى فوجب اتباعه له وجوابه الظاهر انه ليس بناء على النقل والا لاظهره كما هو دابهم فيما ذهبوا اليه لاسيما مع وجود المخالف لهم ولان عدم اظهارهم ذلك كتم له وهو منهى عنه ومتوعد عليه قال عليه السلام من كتم علما نافعا ألجمه الله بلجام من نار وهو خلاف ظاهر حال الصحابى سلمناه لكن جاز أن يكون لنص ظنه مع أنه ليس كذلك فلا يلزم به العمل على غيره وحينئذ يلزم أن يكون عن اجتهاد ولا يلزم المجتهد بل لا يجوز أن يتبع اجتهاد الآخر مع احتمال اصابته وخطا الآخر وان كان الآخر مترجحا عليه بامور فى الجملة الخ اهـ فتأمل ما ذكره بقوله وسابعها الخ ثم بقوله وجوابه لعله قال ذلك بنص ظنه دليلا الخ ثم بقوله وثامنها الخ ثم بقوله وجوابه الى أن قال سلمناه لكن جاز أن يكون لنص ظنه مع انه ليس كذلك تجده صريحا أو كالصريح فى أنه لا فرق بين التعبدى وغـيره خصوصا ما ذكره بقوله وثامنها الخ ثم بقوله سلمناه الخ فان حاصله كما ترى تسليم أن مذهب الصحابى عن نقل أى عن النبى صلى الله عليه وسلم ومع ذلك لا يكون حجة لجواز أن يكون مستنده فيه نصا ظنه دالا عليـه ولا يكون كذلك فى الواقع ودلالة هذا على عدم الفرق بين التعبدى وغـيره مما لا يطرقه اشكال ولا يقبل الاحتمال ولا ينتظم لعاقل مع ذهابه الى ذلك أن يذهب الى التقييد بغير التعبدى فان التعبدى ان لم يكن من جـملة المراد بهذا الكلام كان مساويا له فى هذا الحكم قطعا اذ لا ينتظم بينهـما فرق لان غاية أمره ان الظاهر فيه أنه منقول عن النبى صلى الله عليه وسلم وقد سمعت تصريحهم بان تقدير النقل عنه عليه الصلاة والسلام لا يقتضى الحجة لما ذكر فثبت قطعا ان التعبدى داخل تحت محل النزاع الواقع فى كلام الاصوليين وان محـل النزاع الواقع فى كلامهم لم يقيـد فيه بغيره بل لا يتصور تقييده بغيره مع الاستدلال وجوابه المذكورين كما لا يخفى وعلى هـذا فاستثناء الشيخ الامام التعبدى فى غاية الاستقامة والاتجاه لدخوله تحت محـل النزاع وذهاب بعض الاصوليـين الى المخالفـة فيـه كما هو لازم

الشافعى الأعلما) قال القفال وغيره لانقص اجتهاده عن اجتهاد الثلاثة بل لانه لما آل الامر اليه خرج الى الكوفة ومات كثير من الصحابة الذين كان يستشيرهم الثلاثة كما فعل أبو بكر فى مسئلة الجدة وعمر فى مسئلة الطاعون فكان قول كل منهم قول كثير من الصحابة بخلاف قول على وقصة الجدة انها جاءت الى أبى بكر رضى الله عنه تسأله ميراثها فقال لها مالك فى كتاب الله تعالى شئ وما علمت لك فى سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم شيأ فارجعى حتى أسأل الناس فاخبره المغيرة ابن شعبة ثم محمد بن مسلمة أن النبى صلى الله عليه وسلم أعطاها السدس فانفذه أبو بكر لها رواه أبو داود وغيره وقصة الطاعون أن عمر رضى الله عنه خرج الى الشام فبلغه ان به وباء أى طاعونا فاستشار من دعاهم من الصحابة فى الرجوع فاختلفوا ثم دعا غيرهم من مشيخة قريش فجزموا بالرجوع فعزم عليه عمر رضى الله عنه ثم جاء عبد الرحمن بن عوف فقال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اذا سمعتم به بارض فلا تقدموا عليه واذا وقع بارض وانتم بها فلا تخرجوا فرارا منه فحمد الله تعالى عمر ثم انصرف رواه الشيخان (أما وفاق الشافعى زيدا فى الفرائض) حتى تردد حيث ترددت الرواية عن زيد (فلدليل لا تقليدا) بان وافق اجتهاده اجتهاده وقد قال صلى الله عليه وسلم اعلم أمتى بالفرائض زيد بن ثابت صححه الترمذى وكذا الحاكم على شرط الشيخين الحاق به (مسئلة * الالهام ايقاع شئ فى القلب يثلج) بضم اللام وحكى فتحها أى يطمئن (له الصدر يخص به الله تعالى بعض أصفيائه وليس

الاستدلال والجواب المذكورين فلله دره هذا الشارح الامام واعمر الله ان ذلك كله فى غاية الظهور للمتأمل المنصف وعند ذلك يظهر غاية السقوط لاعتراض الكورانى على الاستثناء وانه لم يبن هذا الاعتراض على اساس بل على مجرد الهوس والوسواس (قوله ومن مسائله وجوب النية) قال شيخنا الشهاب هذا يدل على جعل مقاصد جمع مقصد بمعنى القصد ويجوز وهو الظاهر أن يكون جمع مقصد بمعنى مقصود أى الامور تعتبر بالمقصود منها ان خيرا فخير وان شرا فشر من كانت هجرته الحديث اه (وأقول) فيه نظر فليتأمل (قوله فان الشئ اذا لم يقصد اليقين عدم حصوله) قال شيخنا الشهاب لك ان تقول كيف يكون اليقين عدمه مع فرض حصوله ووجوده حسا اه (وأقول) اذا كان المراد عدم حصوله شرعا فلا اشكال فتأمل

(الكتاب السادس فى التعادل والتراجيح الخ)

أقول افرد الاول لانه نوع واحد وجمع الثانى لانه أنواع (قوله أى تقابلهما) قال شيخنا الشهاب يشير الى أنه ليس معنى التعادل هنا التكافؤ والتساوى وانما عبر به دون التقابل لموافقة الترجمة كما سينبه عليه الشارح اه (وأقول) فيه تامل فليتأمل (قوله اذ لو جاز ذلك لثبت مدلولاهما فيجتمع المتنافيان) أقول فيه أمران * الاول ان اللازم على جواز التعادل جواز ثبوت المدلول لا نفس الثبوت كما هو ظاهر فالمراد لجاز ثبوت مدلولهما وثبوت مدلولهما محال ومستلزم المحال محال أو المراد لو جاز ذلك جوازا وقوعيا أى لو أمكن ووقع وعلى هذا فقوله يمتنع تعادل قاطعين معناه يمتنع وقوع ذلك فليتأمل * والثانى أنه قد يشكك الانسان فى هذه الملازمة بالنسبة للنقليين بانه لا يلزم من دلالتهما ثبوت مدلولهما ولا جواز ثبوته اذ لا ارتباط عقليا بين اللفظ ومدلوله فيجوز تخلفه عنه وقطعية دلالتهما لا تتوقف على ثبوت مدلولهما ولا على جواز ثبوته فلا يلزم من جواز ذلك ثبوت مدلولهما ولا جواز ثبوته حتى يلزم اجتماع المتنافيين ويدفع هذا التشكيك بما فى شرح المواقف كغيره فى المقصد الثامن قبيل الموقف الثانى فى الامور العامة فانه ذكر شروط افادة النقليات اليقين وذكر منها أن ينضم الى اللفظ قرائن محسوسة أو متواترة على ارادة ذلك المعنى فعلم أن من شروط قطعية الدليل النقلى قطعية القرائن على ارادة ذلك المعنى وحينئذ يلزم ثبوته فى الخارج والا لم يكن مقطوعا بارادته وهذا فى الانشاء ظاهر فانه اذا دلت القرائن القطعية على ارادة طلب الفعل بصيغة الامر وعلى ارادة طلب ترك ذلك الفعل بصيغة النهى مع اتحاد المأمور والمنهى وحال الفعل والترك لزم أن يكون الشئ الواحد فى الحالة الواحدة مطلوب الفعل والترك من شخص واحد وآمر وناه واحد وذلك محال لانه اجتماع المتنافيين وأما فى الخبر ففيه اشكال اذ لا يلزم من القطع بارادة معنى اللفظ ثبوته اذ الخبر حكاية للشئ فقد يقطع بارادة حكاية ذلك المحكى ولا يكون متحققا كما فى الكواذب فانا قد نقطع فيها بارادة المتكلم حكاية الشئ المعين ولا يكون متحققا وجوابه أنه على هذا التقدير يلزم الكذب المحال على الصادق فيكون هذا التقدير منتفيا (فان قلت) فاللازم حينئذ اما اجتماع المتنافيين أو الكذب المحال فلم اقتصر على الاول قلت يحتمل أن الكلام مفروض فى الانشاء دون غيره ويحتمل أنه فى غيره أيضا لكن تركه اظهور محذوره ثم أوردت ذلك الاشكال على شيخنا الشريف الصفوى فاجاب بما أجبت به ومن هنا يظهر اشكال ما يأتى آنفا من بحث الشارح

بحجة لعدم ثقة من ليس معصوما بخواطره لانه لا يأمن دسيسة الشيطان فيها (خلافا لبعض الصوفية) في قوله انه حجة في حقه أما المعصوم كالنبي صلى الله عليه وسلم فهو حجة في حقه وحق غيره اذا تعلق بهم كالوحي * (خاتمة * قال القاضي الحسين مبنى الفقه على) أربعة أمور (أن اليقين لا يرتفع) من حيث استصحابه (بالشك) ومن مسائله من تيقن الطهارة وشك في الحدث يأخذ بالطهارة (و) ان (الضرر يزال) ومن مسائله وجوب رد المغصوب وضمانه بالتلف (و) ان (المشقة تجلب التيسير) ومن مسائله جواز القصر والجمع والفطر في السفر بشرطه (و) ان (العادة محكمة) بفتح الكاف المشددة ومن مسائله أقل الحيض وأكثره (قيل) زيادة على الاربعة (و) ان (الامور بمقاصدها) ومن مسائله وجوب النية في الطهارة ورجعه المصنف الى الاول فان الشيء اذا لم يقصد اليقين عدم حصوله

(الكتاب السادس في التعادل والتراجيح) بين الادلة عند تعارضها

(يمتنع تعادل القاطعين) أي تقابلهما بان يدل كل منهما على منافي ما يدل عليه الآخر اذ لو جاز ذلك لثبت مدلولهما فيجتمع المتنافيان فلا وجود لقاطعين متنافيين كدال على حدوث العالم ودال على قدمه وعدل عن قول ابن الحاجب تقابل الدليلين العقليين محال الى ما قاله ليناسب قوله تعادل الترجمة ويشمل قوله القاطعين العقليين والنقليين كما صرح بهما في شرح المنهاج والعقلي والنقلي أيضا والكلام في النقليين حيث لا نسخ بينهما ولباحث أن يقول لا يبعد أن يجري فيهما

الحاق القطعيين النقليين بالامارتين في الخلاف المذكور فيهما حتى يجري قول بالجواز ان اراد قطعي الدلالة أيضا كما هو صريح سياقه وقد أوردت ذلك أيضا على شيخنا المذكور فاعترف باشكاله بذلك الشرط وسيأتي فيه كلام آخر وبما تقرر يعلم ان ليس المراد بتعارض الامارتين في نفس الامر ارادة مدلوليهما والا وجب القطع بامتناعه لاستلزامه التناقض المحال في حق الشارع وسيأتي في ذلك كلام آخر (قوله ولباحث أن يقول لا يبعد أن يجري فيهما الخلاف الآتي في الامارتين لمجيء توجيهه الآتي فيهما) أقول فيه أمران * الاول ان ظاهره انه لم يثبت اختلافهم في النقليين القاطعين وفيه نظر اذ قضية قول المستصفى ما نصه فان تقاوم ظنان أوجبنا التوقف على رأي كما لو تعارض قاطعان ومن أمر بالتخيير أي في الظنيين أجاب بانه لا يجوز ان يرد نصان قاطعان بالتحريم والتحليل من غير تقدم وتأخر ويكون معناه التخيير لان اللفظ لا يحتمل التخيير انتهى اثبات خلاف فيهما ألا ترى قوله ومن أمر بالتخيير الى آخره فان مفهومه انه على القول بغير التخيير كالتساقط يجوز أن يرد نصان قاطعان بما ذكر فليتأمل * والثاني انه قد يستشكل جريان الجواز فيهما مع ما قرره آنفا من لزوم اجتماع المتنافيين حيث ادرجهما في القاطعين وعلل امتناع التعارض فيهما باجتماع المتنافيين والفرق بينهما وبين الامارتين ما أشار واليه من ان مدلول الدليل القطعي يجب أن يكون حاصلا بخلاف مدلول الامارة فيلزم اجتماع المتنافيين في تعارض القاطعين ولا يلزم في تعارض الامارتين ويمكن أن يقال يلزم في تعارض الامارتين تجويز اجتماع المتنافيين لان الكلام في تعارضهما في نفس الامر وتعارضهما فيه يستلزم اجتماع المتنافيين غاية الامر أن مدلول الامارتين لا يجب أن يكون حاصلا واجتماعهما ممتنع فتجويزه كذلك لان تجويز الممتنع ممتنع وحينئذ فمن أجاز في الامارتين يلزمه القول بالجواز في النقليين القطعيين وعند هذا يتضح قول الشارح ولباحث ان يقول الى آخره ثم رأيت الكمال وشيخ الاسلام أشارا الى دفع هذا الاشكال حيث قال الاول في قول الشارح لمجيء توجيهه الآتي فيهما أما توجيه المانع فظاهر وأما توجيه المجوز فهو انه لا محذور في تعادل القاطعين النقليين في نفس الامر عند المصوبة اذ لا يلزم منه اجتماع المتنافيين لان المصوبة يرون ان الحق في المسائل الفرعية متعدد فلا مانع عندهم من ان تتعبد بعض الامة فيها بحكم ويتعبد بعض آخر بحكم آخر بحسب ما يلقاه مجتهدان عن دليلين مثلا وكل منهما قطعي عند القائل بمقتضاه وأما المخطئة فاجتماع المتنافيين عندهم ليس الا في ذهن المجتهد لا في نفس الامر انتهى وقال الثاني فيه أما توجيه المانع فظاهر وأما توجيه المجوز فهو انه لا محذور في تعادلهما أي بتوهم المجتهد اذ لا يضر اجتماع متنافيين بتوهمه انتهى (قلت) وفي صحة ما ذكراه نظر ظاهر اما ما ذكره الكمال في توجيه الجواز على مذهب المصوبة فلان الفرض تعادل القاطعين النقليين في نفس الامر ومن لازم ذلك تواردهما على محل واحد اذ لو تعلق أحدهما ببعض الامة والآخر ببعض آخر فلا تعادل كما لا يخفى ومع تعادلهما كذلك لا يتأتى لاحد من المجتهدين الاخذ بهما وهو ظاهر ولا باحدهما الا انه بالتشهي ممتنع وبالترجيح لا يتصور لعدم تصور الترجيح في القطعيات كما صرحوا به فكيف يصح قوله بحسب ما يلقاه مجتهدان عن دليلين مثلا وكل منهما قطعي عند القائل بمقتضاه فتأمله فان قلت بل يتأتى الاخذ باحدهما وذلك في حق من

لم يطلع على الاخر اوفى حق من ظن انه لاتعادل بينهما قلت هذا خلاف الفرض اذ بحث الشارح
فيما منعوا التعادل فيه والمفهوم من كلامهم تصويره بما حصل التعادل فيه عند المجتهد أيضا
ألا ترى ما تقدم عن الغزالى فى الامر الاول فانه ظاهر فى التصوير بذلك كما لا يخفى وقول الاحكام
كغيره وذلك أى التعارض غير متصور فى القطعى لانه اما ان يعارضه قطعى أو ظنى الاول محال
لانه يلزم منه اما العمل بهما وهو جمع بين النقيضين فى الاثبات أو امتناع العمل بهما وهو جمع
بين النقيضين فى النفى أو العمل باحدهما دون الآخر ولا أولوية مع التساوى انتهى فانه أيضا
ظاهر فى التصوير بذلك اذ لا يتاتى فرض العمل بهما ولا فرض ترك العمل بهما الا فى حق من
علمهما وعلم تعارضهما كما هو ظاهر وكذا لا يتأتى ان يقال فى العمل باحدهما مع انه لا أولوية مع
التساوى الا فى حق من ذكر ولو سلم فلا ينحصر الفرض فى ذلك بل يشمل ما ذكرنا أيضا أعنى ما اذا
حصل التعادل عند المجتهد أيضا وحينئذ فلا يتجه ماذكره اقصوره وأما ماذكره فى توجيهه على
مذهب المخطئة أى وهو الصحيح كما هو معلوم من انه باعتبار ذهن المجتهد فهذا ليس محل خلاف
كما صرح به الشارح فى الامارتين ولا فرق بينهما وبين القاطعين فى ذلك كما هو ظاهر فكيف يوجه
به جريان الخلاف على انه مع علم المجتهد بانهما قاطعان لا يتصور تعادلهما فى ذهنه الا بمعنى خفاء
معناهما عليه مع جزمه بانتفاء التعادل بينهما وهذا لا يصلح أن يكون محل كلام أصلا فان قلت
يندفع هذا الاشكال بان مقصود الشارح ليس الا بيان انه ينبغى أن يقول الاكثر بجواز تعادل
القاطعين النقليين فى نفس الامر أيضا كما قالوا بجواز تعادل الامارتين فى نفس الامر وذلك
لانه لا فرق بين القاطعين والامارتين الا بقبول الامارتين الترجيح والتاويل المانع من تحقق
مدلوليهما المتنافيين وتعادلهما فى نفس الامر يمنع ذلك اذ قبولهما فى نفس الامر الترجيح أو
التأويل مانع من تعادلهما فيه فاذا أجازوا تعادلهما فيه المستلزم تحقق مدلوليهما المتنافيين
فيه فليجيزوا تعادل القاطعين فيه اذ غايته استلزام تحقق مدلوليهما المتنافيين فيه وهم لم يبالوا
بذلك ولم يعدوه محذورا كما تقرر ولعل السبب فى ذلك مع ظهور امتناع اجتماع المتنافيين ان
اجتماع المتنافيين انما يمتنع اذا لم يكن المتنافيان وضعيين أو كان اجتماعهما مقصودا فى نفسه
أما اذا كانا وضعيين كطلب الفعل وطلب تركه وكاباحته وحظره وكان اجتماعهما وسيلة
لغيره كابتلاء المكلفين فلا وبهذا قد يفرق بين جواز تعادل القاطعين النقليين وامتناع تعادل
القاطعين العقليين اذ النقليان لما كان مدلولاهما بالوضع أمكن اجتماعهما ليكون وسيلة لنحو
الابتلاء بخلاف العقليين قلت لا يخفى ان مبنى اندفاعه بذلك على مقدمتين الاولى انه يجوز
اجتماع المتنافيين الوضعيين والثانية ان المراد بتعادل الامارتين فى نفس الامر تنافيهما مع
عدم قبولهما التأويل والترجيح فيه ولا ريب فى اندفاعه بذلك بعد ثبوت هاتين المقدمتين الا
أنه قد يتوقف فى الاولى وقد يخالف الثانية ظاهر تفسير الشارح التعادل فانه فسره بان يدل كل
منهما على منافى ما يدل عليه الآخر وقيد ذلك فى الامارتين بعدم مرجح لاحداهما ولا خفاء فى ان
تعادلهما بهذا المعنى فى نفس الامر مع انتفاء مرجح احداهما فيه لا يستلزم تحقق مدلوليهما
المتنافيين اذ مجرد دلالة كل منهما فى نفس الامر على منافى ما يدل عليه الآخر لا يستلزم تحقق
مدلوله وكذا ظاهر كلمات غيره فى المقام كالامام فخر الدين واتباعه ومن كلماته أما أنه

يعنى التعادل جائز فى الجملة أى مع قطع النظر عن الوقوع فلانه يجوز أن يخبر بنا رجلان بالنفى والاثبات وتستوى عدالتهما وصدق لهجتهما بحيث لا يكون لاحدهما مزية على الآخر اه وهذا ظاهر كما لا يخفى فى ان المراد بالتعادل فى نفس الامر استواء الامارتين فيه بحيث لا يكون لاحداهما مزية على الاخرى وهذا أعم من ان يتحقق مدلولاهما فيه وعبارة الاسنوى وذهب الجمهور الى جواز التعادل لانه لا يمتنع ان يخبر أحد العدلين عن وجود شئ والآخر عن عدمه اه وهو ظاهر كما ترى فيما ذكر واستدل قبل هذا على المنع بما بسطه الامام وغيره وهو انهما لو تعادلتا فان عمل المجتهد بكل واحد منهما لزم اجتماع المتنافيين الى آخره وهو ظاهر فى ذلك أيضا فانه جعل اجتماع المتنافيين لازما للعمل فدل على عدم لزومه بمجرد تعادلهما فليتأمل ثم ترجح عندى الفرق بين المتنافيين العقليين والمتنافيين الوضعيين واستحالة اجتماع العقليين دون الوضعيين لان الاجتماع فى العقليين اجتماع لحالتين للشئ بحسب ذاته متنافيتين كثبوته وعدم ثبوته وذلك محال والاجتماع فى الوضعيين اجتماع لحالتين هما بحسب الجعل كطلب فعله وطلب تركه وان كانتا متنافيتين لان صدور ذلك لحكمة كالابتلاء وكالتخيير على القول به وحينئذ فلا اشكال مطلقا فليتأمل (قوله وكذا يمتنع تعادل الامارتين فى نفس الامر) أقول ظاهر كلام الشارح وغيره كما قررناه آنفا ان المراد بتعادلهما فى نفس الامر أن يدل كل منهما فيه على منافى مايدل عليه الآخر من غير مرجح لاحداهما وعليه يشكل بحثه السابق كما تبين ولو كان المراد بتعادلهما فيه دلالة كل على منافى مايدل عليه الآخر مع عدم قبول التأويل والترجيح ظهر استقامة البحث واندفع عنه الاشكال كما تبين أيضا فليتأمل جدا فى المقام (قوله أما تعادلهما فى ذهن المجتهد فواقع قطعا) أقول لم يبين حكمه ولعله مايأتى فى قول المصنف فان تعذر الى آخره فتأمل (قوله فان توهم التعادل الخ) أقول فيه أمور * الاول أن الشارح حمل التوهم هنا على مطلق الوقوع فى الوهم أى الذهن لا يقال فيه نظر لانه يشمل الشك والوهم الاصوليين ولا وجه للقول بالتساقط أو التخيير او التوقف بمجردهما كما هو ظاهر لانا نقول قد أخرج مجردهما بتقييد الوقوع فى الوهم بقوله حيث عجز عن مرجح لاحداهما فان الوصول الى حد العجز لا يكون غالبا الامع حصول ظن التعارض فان تحقق شك او وهم مع العجز عن المرجح اتجه القول بما ذكر حينئذ اذ مجرد احتمال عدم التعادل أو ظنه مع العجز المذكور لا أثر له ويؤيد ذلك أو يعينه ما فى منع الموانع من حمل التوهم على ظاهره بناء على انه لا يتصور التعادل عنده فى نفس الامر فان هذا تصريح بجريان الاقوال المذكورة عند توهم التعادل مع ظن انتفائه أو الجزم به ويوافقه بل يصرح به ماسيأتى عن صدر الشريعة فان حاصله كما لا يخفى التزام أحكام التعادل عند توهمه مع اعتقاد انتفائه فى نفس الامر لا يقال لكن ذلك فى غاية الاشكال اذ كيف يسوغ التساقط أو التخيير او التوقف بمجرد توهم التعادل لانا نقول لا اشكال مع فرض البناء على امتناع التعادل فى نفس الامر ومع التقييد بالعجز عن مرجح لاحداهما كما هو المراد لا يقال التقييد بذلك ينافى ارادة الوهم لما تقرر من أن العجز عن المرجح لا يكون غالبا الا مع حصول ظن التعارض لانا نقول هذا الذى تقرر انما محله اذا جوزنا التعادل فى نفس الامر أما اذا منعناه كما هو مبنى ما فى منع الموانع كما تقرر فلا اذ لا يتصور مع البناء على

الخلاف الآتى فى الامارتين لمجئ توجيهه الآتى فيهما (وكذا) يمتنع تعادل (الامارتين) أى تقابلهما من غير مرجح لاحداهما (فى نفس الامر على الصحيح) حذرا من التعارض فى كلام الشارع والمجوز وهو الاكثر يقول لا محذور فى ذلك ويبنى عليه ماسيأتى أما تعادلهما فى ذهن المجتهد فواقع قطعا وهو منشأ تردده كتردد الشافعى الآتى (فان توهم التعادل) أى وقع فى وهم المجتهد أى ذهنه تعادل الامارتين فى نفس الامر بناء على جوازه حيث عجز عن مرجح لاحداهما

امتناعه ظن وجوده * (تنبيه) * قال صدر الشريعة فى تنقيحه واعلم أن فى الكتاب والسنة
حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولاشك ان
الشارع تعالى وتقدس عن تنزيل دليلين متناقضين فى زمان واحد بل ينزل احدهما سابقا
والآخر متأخرا ناسخا للاول لكن لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكن فى الواقع
لاتعارض اه وبين فى التلويح انه أراد بزمان ورودهما زمان النسبة لازمان التكلم اه
وينبغى أن يكون هذا غير ماذكره المصنف فى تعادل الامارتين لان هذا فى تعارض نفس
المعنيين كما هو ظاهر من عبارته وماذكره المصنف فى تعارض نفس الامارتين ولا يلزم من اثبات
تعارضهما بان يدل كل منهما فى نفس الامر على منافى مايدل عليه الآخر من غير مرجح اثبات
تعارض مدلوليهما بان يراد المدلولان المتعارضان المفهومان منهما مع اتحاد زمان الورود أى
زمان النسبة لكن يبقى الاشكال فى اجراء الشارح خلاف الامارتين فى القطعيين النقليين
لاستلزام قطعيتهما ارادة معنييهما الا أن يجاب بان مجرد ارادة المعنيين لامحذور فيه حيث لم
يتحد زمان الورود أى النسبة فليتأمل * والثانى أنه قد يستشكل الفرق بين هذه المسئلة
والآتية فى قول المصنف فان تعذر الخ وتميز احداهما عن الاخرى حتى اختلف حكمهما
وتقصياهما والذى ظهر لى الآن فى الفرق بينهما ولعله صواب ان شاء الله تعالى تصوير ماهنا
بتعارض الامارتين فى نفس الامر بناء على القول الضعيف بجوازذلك باعتبار وهم المجتهد كما
اشار اليه الشارح بقوله فى نفس الامر بناء على جوازه ومن لازم تصويره بذلك أن لا يتصور فيه
ترجيح لاينافى التعارض فى نفس الامر ولاينافى ذلك قول الشارح حيث عجز عن مرجح
لاحداهما كما لايخفى لانه بيان لمحل توهم التعارض وأن لايكون بين الامارتين تقدم وتأخر فى
نفس الامر والا فليس ذلك محل خلاف اذ لاخلاف فى جواز التعارض فى نفس الامر مع
النسخ بتقدم أحدهما وتأخر الآخر بل ووقوع ذلك فتأمله وتصوير ما يأتى بتعارضهما
فى ذهن المجتهد ويؤيد ذلك أو يعينه انه ذكر الجمع والترجيح فى بعض أقسامه ومعلوم انهما
لايتصوران مع التعارض فى نفس الامر المراد هنا اذ مع الجمع لاتعارض فى نفس الامر وكذا
مع الترجيح اذا انتفاء المرجح معتبر فيه أو قيد له ولهذا قال الهندى من جملة كلام ذكره فانه ليس
من شروط تطرق الترجيح الى الامارات أن تكون متعادلة فى نفس الامر بل لايتصور جريان
الترجيح فى المتعادلتين فى نفس الامر والا لم تكن متعادلة اه ثم رأيت شيخنا الشهاب لم يزد
على قوله انظر ما الفرق بين المحلين اه * والثالث قال الكورانى قال بعض الشارحين قول
المصنف فان توهم التعادل أحسن من قول غيره وان ظن لان الظن للطرف الراجح ولا يوجد ذلك
وأقول عبارة المصنف فاسدة والصواب ماقاله غيره لان وهم التعادل لايوجب توقف المجتهد
لان الوهم يكون فى الطرف المرجوح فلا ينافى ظن المجتهد الواجب اتباعه بل اذا ظن الحكم
من امارة وان كان وهم الصحة فى الامارة الاخرى حاصلا يجب عليه الفتوى والعمل بما ظن صحته
وهذا مما لايخالف فيه أحد هذا كلام الكورانى (وأقول) مازعمه من فساد عبارة المصنف
وتصويبه ماذكره غيره فهو ممنوع منعا لاخفاء فيه قوله فى توجيه ذلك لان وهم التعادل لايوجب
توقف المجتهد الى آخره قلنا بل يوجب ذلك لان الفرض العجز عن المرجح كما تقدم بيانه ومع العجز

عنه لا يتأتى له اتباع ظنه لتوقفه على العلم بأرجح الامارتين وهو غير حاصل له على هذا التقدير وبالجملة فصورة المسئلة أنه مع توهم التعادل يظن انتفاؤه ورجحان احدى الامارتين على الاخرى فى نفس الامر لكن لم تتعين له الراجحة منهما فلا يمكنه العمل بها فلا غبار على التوقف أو غيره مما ذكر كما لا يخفى وبما ذكر يظهر ان منشأ ما وقع فيه الكورانى من الوهم الذى بنى عليه هذا التشنيع الباطل هو الغفلة عن كون المسئلة مقيدة بالعجز عن المرجوح هذا كله بناء على تفريع هذه المسئلة على امتناع التعادل فى نفس الامر على وفق ما فى منع الموانع أما على تفريعها على الجواز كما ذهب اليه الشارح المحقق وهو الوجه الموافق لكلام الائمة ولهذا عبر فى المنهاج بقوله منعه أى التعادل فى نفس الامر الكرخى وجوزه قوم وحينئذ فالتخيير عند القاضى وأبى على وابنه والتساقط عند بعض الفقهاء وقال المصنف فى شرحه قوله وحينئذ أى اذا قلنا بجواز تعادل الامارتين فى نفس الامر وتعادلا الى آخره انتهى فالتوهم بمعنى مطلق الحصول فى الذهن الصادق بالظن وغيره لكن لا بد من تقييد ذلك بالعجز عن المرجح وحينئذ فلا اشكال فى التوقف وغيره مما ذكر ولا فى رجحان تعبير المصنف بالتوهم لكونه أعم من الظن وغيره مع عموم الحكم وعدم تقيده بالظن كما تبين كل ذلك بما لا مزيد عليه فعلم رجحان تعبير المصنف وأنه لا غبار عليه على التقديرين وان الكورانى لم يحسن التأمل فى هذا المقام * (تنبيه) * قال المصنف فى منع الموانع ما نصه وأما عدولنا عن لفظ الظن الى لفظ التوهم فى التعادل فلان الظن ما يكون الطرف فيه راجحا ولا ريب فى انه لا يرجح التعارض فى حديثين لانا على قطع بانه لم يقع منه صلى الله عليه وسلم حديثان متعارضان معاذ الله قال امام الائمة أبو بكر بن خزيمة لا أعرف أنه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حديثان باسنادين صحيحين متضادين فمن كان عنده فليأت به حتى أؤالف بينهما انتهى يعنى فمن كان عنده ما حسب فيه التعارض فليأت به حتى أبين خطأه فى حسبانه والا فكيف يؤالف بين متعارضين حقيقة اذا عرفت ذلك فالمجتهد اذا اشتبه عنده أمر حديثين فهو يحسبهما متعارضين ويعلم أنه لا تعارض فى نفس الامر وأن حسبانه ناشئ اما عن اختلال فهمه أو اختلال السند أو غير ذلك ولا يهتدى الى تعيين تلك الجهة التى أتى منها ولو اهتدى اليها لم يتوهم التعارض واذا وضح لك هذا لاح ان استعمال لفظ التوهم وهو ما يكون الجانب المتوهم فيه مرجوحا خير من لفظ الظن انتهى كلام المصنف فى منع الموانع وفيه أمور * منها ان قوله وأما عدولنا عن لفظ الظن الى لفظ التوهم فى التعادل فلان الظن ما يكون الطرف فيه راجحا الى آخره هو عين ما قاله بعض الشارحين فى نقل الكورانى له عن بعض الشارحين وعدم نقله له عن المصنف نفسه غاية القصور والتقصير ومنشأ ذلك ضعف اطلاعه على ما فى كتب المصنف وقد علمت صحة ما قاله المصنف وسقوط ما أورده الكورانى عليه * ومنها ان قوله ولا ريب الخ صريح فى تفريع المسئلة على منع التعارض فى نفس الامر وقد تقدم ما فيه لكن نفيه الريب على سبيل التنصيص على الاستغراق عن عدم رجحان التعارض وقطعه بنفى وقوع التعارض مشكل بمقابل الصحيح فى جمع الجوامع الذى هو قول الاكثر كما قاله الشارح المحقق الا أن يريد بنفى الريب نفيه بحسب اعتقاده وبالقطع اعتقاده الجازم فلا ينافى وقوع الخلاف القوى فى هذا الحكم أو يريد بالتعارض الذى هو نفى الريب

عن انتفاء مرجحه حقيقته المستدعية لاتحاد زمان الورود أى النسبة كما تقدم عن التنقيح والتلويح وهذا لاينافى قول الاكثر بجوازه لجواز حمله على ما لايتحد فيه زمان الورود * ومنها ان قوله فالمجتهد اذا اشتبه عليه أمر حديثين أى لم يظهر له محلهما الذى به يندفع ما يتوهم من التعارض بينهما يحسبهما متعارضين لعله أراد بالحسبان فيه معنى التوهم بقرينة سياق كلامه وكونه فى مقام توجيه ايثار التعبير بالتوهم دون الظن الذى هو والحسبان واحد فلا ينافى ذلك مقصوده ولا قوله ويعلم أنه لاتعارض فى نفس الامر اذ مع علمه بعدم التعارض فى نفس الامر كيف يتصور منه أن يحسبهما متعارضين لكن علمه بعدم التعارض فى نفس الامر كما ينافى حسبان التعارض ينافى توهمه أيضا الا أن يجاب بان المراد التوهم بواسطة غفلة ونحوها لامطلقا فلا ينافيه علمه بما ذكر ويرد عليه أن الظن بواسطة ما ذكر لاينافيه ذلك العلم أيضا فلا فرق بينهما فالاولى أن يجاب بان المراد بالعلم هو الظن وغاية ما يلزم المسامحة فى التعبير ومثله مما لايتحاشون عنه ولا خفاء فى أن ظن عدم التعارض فى نفس الامر لاينافى توهم التعارض وينافى ظنه فليتأمل بعد * ومنها ان قوله فهو يحسبهما متعارضين ويعلم انه لاتعارض فى نفس الامر الى آخره مما يصرح بما ذكرنا انه صورة المسئلة وبه يتضح سقوط ما أورده الكورانى *(تنبيه آخر)* أراد الكورانى ببعض الشارحين الزركشى ومن أحسن التأمل فى كلامهما مع ما قررناه علم ان ما أورده الكورانى على الوجه الذى أورده لايرد عليه نعم فى كلامه اضطراب لايخفى على الواقف عليه المتأمل فيه والله الموافق (قوله فالتخيير بينهما فى العمل) قال شيخنا الشهاب أما بالنسبة للخصمين يقضى بينهما المجتهد فلا يخير الخصمين بل يقضى باحدهما على التعيين ولا يجوز له بعد ذلك أن يقضى بالآخر وأما بالنظر لعمل نفسه أو افتائه لغيره فانظر اذا عمل أو افتى باحدهما هل يجوز له بعد ذلك ان يفعل بخلافه أم يمتنع كما لو عمل المقلد بحكم ليس له بعد العمل ان يعمل بخلافه ولو تقليدا انتهى (وأقول) أما قوله أما بالنسبة للخصمين الى قوله بل يقضى باحدهما على التعيين فقد صرحوا به وعبارة الهندى فى النهاية وان وقع أى هذا التعادل للحاكم وجب عليه التعيين لا غير لان الحاكم نصب لقطع الخصومات فلو خير الخصمين لم تنقطع خصومتهما لان كل واحد منهما يختار الذى هو أوفق له وليس كذلك حال المفتى انتهى وأما قوله ولا يجوز له بعد ذلك ان يقضى بالآخر فظاهره انه لافرق فى عدم الجواز بين ان يتحد المقضى عليه أولا وهذا أيضا ظاهر قول الهندى فى نهايته ما نصه فان قلت فهل للحاكم ان يقضى فى الحكومة بحكم احدى الامارتين بعد ان كان قضى فيها من قبل بالامارة الاخرى قلت لايمتنع ذلك عقلا كما اذا استوى عنده جهتا القبلة فان له ان يصلى مرة الى جهة ومرة الى جهة أخرى وكما اذا تغير اجتهاده فانه اذا قضى بحكم فى قضية ثم تغير اجتهاده فيها اذا وقعت مرة اخرى فانه يجب عليه ان يحكم بما ادى اليه اجتهاده ثانيا لكن منع منه دليل شرعى وهو ما روى أنه صلى الله عليه وسلم قال لابى "لاتقض فى شئ واحد بحكمين مختلفين" فاما ما روى عن عمر رضى الله عنه انه قضى فى مسئلة الجارية بحكمين وقال ذلك على ما قضينا وهذا على ما نقضى فيجوز ان يكون ذلك من باب تغير الاجتهاد بان ظن فى الكرة الاولى قوة احدى الامارتين وفى الكرة الثانية ظن قوة الامارة الاخرى انتهى ولكن فيه نظر ولا نسلم منع الدليل الشرعى مما ذكروا الحديث المذكور بتسليمه

(فالتخيير) بينهما فى العمل (أو التساقط) لهما

لايدل على ذلك لجواز حمله على غير ذلك مما ليس حكمه التخيير أو على ما اذا اتحد المقضى عليه والاوجه الجواز عند تعدد المقضى عليه وكذا عند اتحاده اذا تعدد المقضى له وهو قضية كلام الاحكام فانه ذكر من وجوه الرد على القول بالتخيير أنه يلزم منه جواز تخيير الحاكم للمتخاصمين وكذلك المفتى للعامى بين الحكم ونقيضه وأن يحكم لزيد بحكم ولعمرو بنقيضه وان يحكم فى يوم بحكم وفى الغد بنقيضه وذلك محال انتهى ثم قال فى الجواب عن ذلك قولهم انه يلزم منه جواز تخيير الحاكم للخصمين والمفتى للعامى بين الحكمين المتناقضين ليس كذلك بل التخيير انما هو للحاكم وللمفتى فى العمل باحدى الامارتين وعند الحكم والفتوى فلا بد من تعيين ما اختاره دفعا للنزاع بين الخصوم وللتخيير عن المستفتى وأما حكمه لزيد بحكم ولعمرو بنقيضه فغير ممتنع كما لو تغير اجتهاده وكذلك الحكم فى يوم ونقيضه فى غد وانما يمتنع ذلك أن لو كان المحكوم عليه واحدا لما فيه من اضرار المحكوم عليه بالحكم له بحل النكاح والانتفاع بالملك فى وقت وتحريمه عليه فى وقت آخر انتهى وأما قوله فانظر اذا عمل أو أفتى باحدهما هل يجوز له بعد ذلك ان يعمل بخلافه الى آخره ففيه أمران * الاول ان الاوجه الجواز كما هو مقتضى وضع الحكم على التخيير والفرق بينه وبين مسئلة عمل المقلد المذكور ظاهر اذ الحكم هناك ليس على التخيير والثانى انه قد يسبق منه تعين الجزم باحد الامرين فى الافتاء وهو موافق لما تقدم عن الاحكام لكن المنقول عن الامام جواز التخيير ورجح الصفى الهندى التخيير بين التخيير والجزم باحد الامرين وعبارته وان وقع أى هذا التعادل للمفتى كان حكمه أن يخير المستفتى فى العمل بايهما شاء هذا ما ذكره الامام ومنهم من نقل أنه يجب عليه ان يجزم بمقتضى أحدهما دفعا للتحير عن المستفتى وهذا فيه نظر لانه ليس فى التخيير بين الاخذ بأى الحكمين شاء تحير والاظهر أن المفتى فيه بالخيار بين ان يجزم له الفتيا وبين ان يخيره اذ ليس فى كل واحد منهما مخالفة دليل ولا فساد فسوغ له الامران ولان الحاكم يجب عليه الجزم على ما ذكر والعامل لنفسه مخير على ما تقدم والمفتى دائر بينهما فينبغى أن يسوغ له الامران نظرا الى الجانبين انتهى (قوله فيرجع الى غيرهما) قال الهندى وغيره وهو البراءة الاصلية انتهى (فان قلت) لا ينبغى قصر الغير على البراءة الاصلية بل ينبغى جعله شاملا لامارة ثالثة (قلت) لعل وجه ذلك ان الامارة الثالثة اما ان توافق كلا من الامارتين الاوليين وهو محال لتعارضهما أو تخالف كلا منهما فلا يمكن الرجوع اليها للمعارضة بينها وبين كل منهما فلا وجه للرجوع اليها دونهما أو توافق احداهما دون الاخرى فتكون مرجحة لما وافقته وفرض المسئلة أن لا ترجيح كما علم من الامر الثانى على قوله فان توهم التعادل الى آخره وفيه نظر فليتأمل (قوله وان نقل عن مجتهد قولان) قال الكورانى قال بعض الشارحين قوله فى المسئلة قولان يحتمل ان يريد احتمالين على سبيل التجويز لوجود أمارتين متساويتين وأن يريد بهما مذهبين لمجتهدين وهذا سهو لانا نقطع بان الشافعى اذا قال فى المسئلة قولان لم يرد قول غيره من المجتهدين كيف ولم ينقل أقوال الصحابة وينقل أقوال غيرهم وانما يريد فيها قولان له لكنه توقف لما ذكرنا انتهى (أقول) أراد ببعض الشارحين الزركشى وزعمه سهوه فى ذلك تهور وقبيح وباطل صريح لا سند له فيه سوى تقليد وساوسه والركون الى هواجسه وما استدل به على ذلك من زعم القطع المذكور مجرد دعوى لا التفات اليها ولا يعول عليها بل

فيرجع الى غيرهما (أو الوقف) عن العمل بواحدة منهما (أو التخيير) بينهما (فى الواجبات) لانه قد يخير فيها كما فى خصال كفارة اليمين (والتساقط فى غيرها أقوال) أقربها التساقط مطلقا كما فى تعارض البينتين وسكت المصنف هنا عن تقابل القطعى والظنى لظهور أن لا مساواة بينهما لتقدم القطعى كما قاله فى شرح المنهاج وهذا فى النقليين وأما قول ابن الحاجب لا تعارض بين قطعى وظنى لانتفاء الظن أى عند القطع بالنقيض كما تممه المصنف وغيره فهو فى غير النقليين كما اذا ظن ان زيدا فى الدار لكون مركبه وخدمه ببابها ثم شوهد خارجها فلا دلالة للعلامة المذكورة على كونه فى الدار حال مشاهدته خارجها فلا تعارض بينهما بخلاف النقليين فان الظنى منهما باق على دلالته حال دلالة القطعى وانما قدم عليه لقوته (وان نقل عن مجتهد قولان

كلام الائمة مصرح بموافقة الزركشى كالمصنف فى شرح المنهاج وكان الكورانى لم يطلع على
قول العضد كابن الحاجب مانصه لايجوز ان يكون لمجتهد فى مسئلة قولان متناقضان فى وقت
واحد بالنسبة الى شخص واحد ثم قال مانصه واذا تقرر هذا فقد قال الشافعى فى سبع عشرة
مسئلة فيها قولان وقد علمت انه لايجوز أن يكونا قولين له أى فى وقت واحد بالنسبة الى شخص
واحد فيحمل على احد وجوه أحدها للعلماء فيه قولان فقال بعضهم بهذا و بعضهم بذاك فيحكى
قولهم الثانى يحتمل قولين فان فيها مايقتضى أن يكون للعلماء فيه قولان وذلك لتعادل الدليلين
عنده الثالث لى فيها قولان وذلك على القول بالتخيير عند تعادل القائلين الرابع تقدم لى فيها
قولان فيحكى قوله انتهى وسبقهما الى ذلك غيرهما من الائمة كالآمدى حيث قال فى احكامه
وأما ان كان التنصيص عليهما فى وقت واحد فاما ان ينص على الراجح منهما الى ان قال وأما ان
لايوجد منه مايدل على الترجيح كما نقل عن الشافعى ذلك فى سبع عشرة مسئلة فلا يخلو اما انه
ذكر ذلك بطريق الحكاية لاقوال من تقدم فلا تكون أقوالاله الى آخره انتهى فاعجب مع ذلك لمن
يتصدى للتصنيف وللرد على الائمة فى مباحث لم يحط بها ولا وقف على ماقيل فيها مما هو فى
مشهورات الكتب ثم يرد على الزركشى شئ آخر غير مازعمه الكورانى وهو ان احتمال كونهما
مذهبين لغيره الايناسب تفصيل المصنف المذكور بقوله فالمتأخر قوله الى آخره كما لايخفى
الا أن يجاب بانه ذكر ذلك باعتبار مجموع ذلك التفصيل فيكفى صدق بعض تلك الاقسام فيه ولو
بنوع تكلف شائع أو أراد بيان حال القولين من حيث هما مع قطع النظر عن سياق المصنف
وذلك التفصيل فتأمل (قوله متعاقبان الى آخره) قال شيخ الاسلام و بقى مالو جهل تعاقبهما أو
علم وجهل المتأخر أونسى وحكمه ان لايحكم على المجتهد بالرجوع عن أحدهما وان كنا نعلم رجوعه
عنه فى غير الاول انتهى (وأقول) ماذكره من أن حكمه ماذكر قد صرحوا به ولكن بقى هنا
أمران * الاول أنه قد يقال كان يمكن ادراج هذه الاقسام الثلاثة تحت قول المصنف والا فما
ذكر فيه المشعر بترجيحه الى آخره لان قوله متعاقبان معناه معلوما التعاقب ومعلوما عين المتأخر
منهما بدليل قوله فالمتأخر قوله فقوله والا نفى للتعاقب بهذا المعنى فيشمل الاقسام المذكورة فهلا
أدرجها الشارح تحته ولم أخرجها حيث قيد بالمعية فى قوله بأن قالهما معا و يجاب بانه يمنع من
هذا الادراج قول المصنف والا فهو متردد بينهما اذ لايتأتى التردد فى القسمين الاخيرين للعلم
بالتعاقب ولا الجزم به فى القسم الاول لاحتمال التعاقب ومما ينبغى ان يعلم ان المراد بالتعاقب
ليس التعاقب بحسب النقل عن المجتهد بل بحسب صدورهما عنه وقوله لهما بدليل قول الشارح
أى وان لم يتعاقبا بان قالهما معا (فان قلت) كيف يتصور ان يقولهما معا وان قولهما لفظى
واللفظان يستحيل صدورهما معا (قلت) صورته ان يقول مثلا فى هذه المسئلة قولان أحدهما
كذا والآخر كذا والثانى انه لم يبين ماذا يفعل بعد ذلك ومجرد الحكم بانه لايحكم بالرجوع
لايكفى فى بيان ذلك كما لايخفى وقد قال شيخنا الشهاب لم يتعرض أى المصنف أو الشارح للقولين
المتعاقبين اذا لم يعلم المتأخر أو علم ولم يتعين وقد قال الجمال الاسنوى فى ذلك يحكى القولان عن
المجتهد من غير تعرض للرجوع ومثله فى أبى زرعة فانظر ما الفرق بين هذا ونظيره من تعارض
الامارتين الآتى حيث قال فى الاول ان أمكن النسخ رجع الى غيرهما والا فالتخيير ان تعذر الجمع

(قوله متعاقبان فالمتأخر) منهما
المستقر

والترجيح

والمتقدم مرجوع عنه (والا) أى وان لم يتعاقبا بان قالهما معا (فما) أى فقوله منهما المستمر ما (ذكر فيه المشعر بترجيحه) على الآخر كقوله هذا أشبه وكتفريعه عليه (والا) أى وان لم يذكر ذلك (فهو متردد) بينهما (ووقع هذا) التردد (للشافعى) رضى الله تعالى عنه (فى بضعة عشر مكانا) ستة عشر أو سبعة عشر كما تردد فيه القاضى أبو حامد المروروذى (وهو دليل على علو شانه علما ودينا) أما علما فلان التردد من غير ترجيح ينشا عن امعان النظر الدقيق حتى لا يقف على حالة وأما دينا فلانه لم يبال بذكره ما يتردد فيه وان كان قد يعاب فى ذلك عادة بقصور نظره كما عابه به بعضهم (ثم قال الشيخ أبو حامد) الاسفراينى (مخالف أبى حنيفة منهما أرجح من موافقه) فان الشافعى انما خالفه لدليل (وعكس القفال) فقال موافقه أرجح وصححه النووى لقوته بتعدد قائله واعترض بان القوة انما تنشا من الدليل فلذلك قال المصنف

والترجيح وفى الثانى يرجع الى غيرهما انتهى (قلت) وطلب الفرق المذكور وفرع مخالفة حكم هذا النظير المذكور مع أنهم لم يبينوا حكمه اذ مجرد عدم الحكم بالرجوع ليس كافيا فى بيانه كما تقرر ولا يبعد ان يكون حكم الاقسام الثلاثة الرجوع الى الغير قبل النسخ أولا والتخيير فى بعض الاقسام كما فى نظيره المذكور بعيد اذ ليس من شان المجتهد ذكر قولين على قصد التخيير بينهما بخلاف الشارع وعلى هذا فما هنا مع نظيره المذكور متفقان فى الحكم باعتبار بعض الاقسام مختلفان فيه باعتبار البعض الآخر للفرق بينهما المقتضى لذلك نعم سياتى ثم عدم اعتبار تعذر الجمع والترجيح فى بعض الاحوال على ما فيه فهل ما هنا كذلك أو يعتبر ذلك هنا مطلقا ويفرق فيه نظر فليتامل (قوله والمتقدم مرجوع عنه) قال الصفى الهندى ظاهرا قال وانما قلنا ظاهرا الا انه يحتمل ان يكون القول الراجح عنده هو الاول وانما أبدى الثانى على وجه الاحتمال أى انه يحتمل فى الجملة فى مسئلة وان كان مرجوحا عنده بالنسبة الى القول الاول انتهى (أقول) ويؤخذ منه انه لو ذكر مع التعاقب ما يشعر بترجيح الاول فان ذلك متصور كما لا يخفى كان هو الراجح وهو ظاهر فاطلاق المصنف الجزم فى المتعاقبين بان المتاخر منهما هو قوله وتخصيص ذكر المشعر بالترجيح بما قالهما معا فيه نظر اللهم الا أن يكون ذلك مبنيا على الغالب فليتامل * (تنبيه) * قال شيخنا الشهاب لو كان بين قولى المجتهد عموم وخصوص أى مطلقا أو من وجه هل يجرى فيه حكم نظيره من الادلة انتهى (قلت) جريان ذلك غير بعيد فليتامل (قوله ثم قال الشيخ أبو حامد مخالف أبى حنيفة منهما أرجح من موافقه الخ) قال الكورانى قال بعض الشارحين ما قاله المصنف أى من ان الاصح الترجيح بالنظر هو الاولى مما قاله النووى من الترجيح بموافقة أبى حنيفة لان الكثرة تفيد فى النقل لا فى الدليل وقوة الاجتهاد بقوة دليله وان شئت تحقيق المقام بما لا مزيد عليه فاستمع لمقالتنا اعلم ان هذا الموضع فيه شبه لا بد من التنبيه لها الاولى ان مخالفة أبى حنيفة انما ذكرت مثالا فكذلك شانه مع مالك وأحمد الثانية انه قد توهم بعضهم أن موافقته لابى حنيفة تقتضى السبق على المخالفة وليس بلازم لجواز ان تكون المخالفة سابقة ثم يطلع على دليل يوجب موافقته الثالثة ان ما قاله النووى فى الترجيح بالموافقة ليس مقصورا على قولى الشافعى اذا كانا متساويين بل أعم من ذلك الا ترى انه قال الجمع وان كان أصح القولين عن الشافعى فعدمه أولى لموافقة قول أبى حنيفة الرابعة ان ما قاله هذا الشارح من الرد عليه بانه ترجيح فى المذهب بالكثرة كالرواية والاجتهاد اذ الرواية مبناها النقل ومبنى الاجتهاد قوة الدليل غير وارد عليه لان مراده أن دليلى المجتهدين متعاضدان فى قوة الدلالة بخلاف حالة الانفراد وهذا كلام فى نهاية ٢ وسيصرح المصنف بان تعاضد الدليلين من المرجحات الخامسة ان قول المصنف واختياره الترجيح بالنظر لا يكاد يصح لان الترجيح على ما فى شروحه وهو ظاهر عبارته انما هو من الشافعى وكذا قوله فان وقف أى الشافعى فالوقف أى نحن نتوقف فلا نقول برجحان شئ منهما وهذا كلام غير منتظم لان وضع المسئلة انما هو فى قولين نقلا عنه من غير ترجيح فاختلف فيما بان الموافقة أو المخالفة هل ترجح أولا فلا وجه لهذا الكلام لا يقال لعله أراد ان ما رجحه هو المرجح ولا عبرة بالموافقة والمخالفة لانا نقول وضع المسئلة فيما لا ترجيح منه وما كان فيه ترجيح فقد تقدم انه المرجح سواء كان ترجيحا صريحا أم اشارة انتهى

٢ هنا بياض بخطه رحمه الله

(وأقول) قد أمر من شاء تحقيق المقام بما لا مزيد عليه بأن يستمع مقالته فاستمعناها فاذا هو قد أكثر فيها من الاغلاط الفاحشة والاوهام ومن التحريف العجيب والاختلال التام فعلمنا انه لا ينبغي أن يطلق عليها لفظ التحقيق الا بعد ان يزال منه التاء والحاء ويقال التقيق ثم نقول أما ما ذكره في الاولى فهو أمر سهل مذكور مفهوم من الدليل فلا ينبغي ان يعد في هذه المقالة التي انفرد بها ونحوها وقد نبه عليه أيضا شيخنا الشهاب بقوله ثم الظاهر أيضا أن غير أبي حنيفة من المجتهدين كأبي حنيفة انتهى ثم انظر على هذا ما اذا وافق بعضا كأبي حنيفة وخالف بعضا كمالك فان المصنف والشراح لم يتعرضوا لذلك ولا اشكال فيه على طريق المصنف من أن الترجيح بالنظر كما هو ظاهر بخلافه على طريق أبي حامد والقفال لوجود كل من المخالفة المقتضية أنه انما خالفه لدليل والموافقة المقتضية للقوة بتعدد القائل في كل من القولين فلا يتأتى ترجيح أحدهما بواحدة منهما لوجودها في الآخر فلا يتجه على هذين الطريقين حينئذ الا الترجيح بالنظر نعم ان زاد عدد قائل أحد القولين على عدد قائل الآخر اتجه على طريق القفال ترجيح ما زاد عدد قائله وأما على طريق أبي حامد فيحتمل ذلك ويحتمل عكسه لانه يعتبر المخالفة وهي في العكس أكثر والترجيح بالنظر لوجود المخالفة في الجانبين وان تفاوتا فيها فلا ترجيح بها فليتأمل وأما ما ذكره في الثانية فهو من الفساد بمكان أما ما نقله فيها عن بعضهم أنه توهم ان موافقته لابي حنيفة تقتضي السبق على المخالفة فهو تقول عليه منشؤه التحريف وعدم التامل وذلك لان هذا البعض انما قال ما نصه كما نقله عنه الزركشي تصوير هذا الفرع يحتاج الى نظر فان أحد القولين اما ان يكون قبل الآخر أولا فان كان فالعمل بالمتاخر لانه كالجديد بالنسبة الى القديم أي فان العمل على الجديد المتأخر دون القديم المتقدم وان وافق فيه نحو أبي حنيفة وان كان فيما اذا قالهما معا أو لم يعلم فالتعليل بانه ما خالف الا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة يقتضي تقدم الموافقة أي فينافي أنه قالهما معا أو لم يعلم انتهى فانت ترى هذا الكلام لا شائبة احتمال فيه لكون هذا البعض توهم ان موافقته لابي حنيفة تقتضي السبق وانما أبدى اشكالا في تصوير هذه المسئلة ردد فيه بين ان يكون الفرض كون أحد القولين متأخرا عن الآخر فيكون العمل على المتاخر أي سواء كان موافق أبي حنيفة أو مخالفه وهذا صحيح ظاهر وهو داخل في قول المصنف فالمتاخر قوله اذ لا فرق في كون المتأخر قوله وكذا ما ذكر فيه المشعر بالترجيح بين موافق أبي حنيفة ومخالفه وما نقله عن الشيخ أبي حامد وغيره مفرع على القسم الاخير من تفصيله وهو قوله والا فهو متردد فلا وجه لجريان الخلاف المذكور فيه وبين أن يكون الفرض كونه قالهما معا أو لم يعلم الحال وهذا ينافيه التعليل المذكور لاقتضائه تقدم الموافقة ولا شبهة لعاقل في حسن هذا الترديد واستقامته في نفسه وبراءة قائله من التوهم المذكور لانه انما ذكر كون التعليل بانه ما خالف الا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة يقتضي تقدم الموافقة على سبيل الالزام وله اتجاه في نفسه فان المفهوم من كون المخالفة لم تكن الا بعد الاطلاع على مقتضيها تأخر المخالفة وليس في هذا انه توهم ان نفس موافقة أبي حنيفة تقتضي السبق على المخالفة كما زعمه عليه وأين أحدهما من الآخر وأي ملازمة بينهما فتأمل ما وقع فيه من هذا التحريف العجيب والتوهم الغريب وليته اذ عجز عن تلخيص كلام هذا البعض على

وجهه نقله بلفظه ليسلم من التقول عليه وايقاع الضعفاء في الخطا واعتقاد ما نسبه اليه واما ما أبداه على كلام ذلك البعض بقوله وليس بلازم لجواز ان تكون المخالفة سابقة ثم يطلع على دليل يوجب موافقته فهو مبنى على تحريفه لما قاله ذلك البعض وتوهمه أن معنى كلامه ان نفس موافقة أبي حنيفة تقتضى السبق على المخالفة وقد علمت بطلانه وبراءة ذلك البعض منه وأن الذى صدر منه انما هو أنه ان كان الغرض ان الشافعي قال القولين معا أولم يعلم الحال فالتعليل بانه ما خالف الا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة ينافيه لانه يدل على تقدم الموافقة ومعلوم أن هذا لا يندفع بما أبداه المكورانى لان حاصل هذا فرض كونه قال القولين معا أولم يعلم الحال ودعوى منافاة التعليل المذكور لذلك فكيف يندفع هذا بانه يجوز أن يكون القول المخالف سابقا على القول الموافق بان يسبق المخالف ثم يطلع على ما يوجب الموافق مع منافاته لذلك الفرض الذى الكلام عليه ومع منافاته لما تقدم من أن المتاخر هو قوله مطلقا وافق قول غيره أوخالفه فما أحق هذا الذى أبداه وبالغ فيه بقول القائل

سارت مشرقة وسرت مغربا * شتان بين مشرق ومغرب

بل الجواب عن ذلك الاشكال اختيار الشق الثانى وهو الموافق لصريح تصوير الشارح المحقق مسئلة التردد والخلاف بما اذا قالهما معا ومنع اقتضاء التعليل المذكور تقدم الموافقة لجواز أن يقول فى وقت واحد فى مسئلة علم قول أبى حنيفة فيها بالجواز هذه المسئلة تحتمل قولين الجواز والحرمة فابداؤه الحرمة فيها مع علمه بقول أبى حنيفة بالجواز مع دليله ليس الا لاطلاعه على مقتضى القول بالحرمة المستلزم لمخالفته على أنه يمكن المخالفة للاطلاع المذكور مع انتفاء الموافقة مطلقا فضلا عن تقدمها أوغيره بان لا يصدر منه فى مسئلة علم قول أبى حنيفة فيها بالجواز سوى القول بالحرمة للاطلاع على مقتضيه دون غيره فكونه ما خالف الا بعد اطلاعه على مقتضى المخالفة لا يقتضى وجود الموافقة مطلقا فضلا عن تقدمها وحينئذ فلمن رجح قول القفال كالنووى ان يمنع الاخذ بهذا التعليل لان كون المخالفة لا يكون الا بعد الاطلاع على مقتضيها لا يستلزم أن ذلك المقتضى أرجح من مقتضى الجواز الذى ابداه أيضا حتى يقدم عليه ولا ينافى ان يكون ما اطلع عليه أيضا من مقتضى الجواز أرجح عنده فعليك بالتامل * وأما ماذكره فى الثالثة فليس مما نحن فيه كما لا يخفى لان الكلام فى بيان الارجح من قولين لم يرجح المجتهد منهما شيأ هل الارجح منهما ما وافق غيره أو مخالفه ومسئلة الجمع المذكورة أصح القولين فيها الجواز وعليه يكون الاولى ترك الجمع خروجا من خلاف أبى حنيفة وليس فى هذا ترجيح أحد القولين على الآخر بموافقة أبى حنيفة مطلقا لا مع تساوى القولين ولا مع غيره حتى يصح الاستدلال به على ان ما قاله النووى فى الترجيح بالموافقة ليس مقصورا على قولى الشافعى اذا كانا متساويين فهذا الكلام منه لا منشأ له الا الالتباس وعدم التأمل مع وضوح الحال * وأما مادفع به فى الرابعة قول الشارح المذكور من ايراد النووى أن دليلى المجتهدين متعاضدان فى قوة الدلالة بخلاف حالة الانفراد فهو ليس بشئ أما أولا فلانه قد يكون دليل القول الآخر المخالف أقوى وأرجح من دليلى المجتهدين المتعاضدين فمجرد تعاضد الدليلين لا يستلزم قوتهما على دليل المخالف فلا أثر له وأما ثانيا فلانه لا يلزم ان يكون لكل منهما دليل بل قد يكون لهما دليل واحد

(والاصح الترجيح بالنظر) فما اقتضى ترجيحه منهما كان هو الراجح (فان وقف) عن الترجيح (فالوقف)

وحينئذ ينتفى التعاضد الذى تعلق به وأما ثانيا فلان النظر الى مجرد تعدد الادلة نظر الى مجرد الكثرة والى معناها يغنى عن تعددها اذ قد يفوق الدليل الواحد فى القوة والرجحان أدلة كثيرة فمجرد تعددها مما لا مدخل له فى القوة (فان قلت) تعددها مظنة القوة (قلت) هذا حسن فى نفسه لكنه لا يفيد ترجيح طريق النووى على طريق المصنف بل الامر بالعكس لما علمته من أنه قد تتخلف القوة عن التعدد وانه قد يكون دليل المخالف أقوى من الدليلين المتعاضدين بل الادلة المتعاضدة وان التعدد ليس لازما للموافقة بل قد يكون لهما دليل واحد فالقوة غير مطردة مع الموافقة التى اعتبرها النووى ومطردة مع النظر الذى اعتبره المصنف فيكون أولى اذ ما يطرد معه المطلوب أولى بالاعتبار مما لا يطرد معه كما هو معلوم نعم الاوجه حمل ما قاله النووى على ما اذا لم يظهر قوة دليل أحد الجانبين على دليل الجانب الآخر والارجح ما قوى دليله مطلقا وما صححه المصنف على ما اذا ظهر ذلك فلا مخالفة فى الحقيقة بينهما ومما يؤيد هذا الجمع بل يعينه أن من له أدنى ممارسة لكلام النووى قاطع بانه قد يرجح أحد الجانبين بقوة مدركه وان كثر قائلوا الجانب الآخر وأدلته بل فى بعض المسائل رجح تبعا للرافعى قول واحد من الاصحاب مع رد قول سائرهم * وأما ما ذكره فى الخامسة من أن قول المصنف واختياره الترجيح بالنظر لا يكاد يصح فهو خطأ صريح وباطل قبيح كما سيظهر لك من بيان فساد ما احتج به على ذلك وبطلان ما تمسك به فى هذه المسالك * وأما قوله لان الترجيح على ما فى شروحه وهو ظاهر عبارته انما هو من الشافعى فهو غلط ظاهر وهو من الادلة الواضحة على فساد تصوره وعدم تامله وكيف يصح لعاقل فضلا عن فاضل ان ينسب الى ظاهر عبارة المصنف ان الترجيح من الشافعى مع تعبير المصنف بقوله والا فهو متردد ثم تفريعه على ذلك قوله ثم قال أبو حامد مخالف أبى حنيفة منهما أرجح من موافقه الى آخره فهل يقبل هذا التعبير الذى صرح فيه بان الشافعى متردد أن يكون الترجيح من الشافعى فضلا عن ظهوره فى ذلك وهل يقع شك من عاقل فى صراحة هذا الصنيع فى أن الترجيح من غيره ولم يزد شراحه على بيان هذا المضمون فكيف ينسب اليهم أن الترجيح من الشافعى وها هى شروحهم موجودة فليأت منها من عنده شك بما يوهم كون الترجيح من الشافعى فضلا عن الجزم به الذى نسبه اليهم ولولا الاطالة بلا طائل لنقلت عباراتهم بحروفها او بالغت فى شرح معناها حتى يتضح لكل أحد ان نسبة ما ذكر اليهم من الافتراء بلا امتراء لكنها غير عزيزة فليقف عليها من عنده شك فى ذلك * واما قوله وكذا قوله فان وقف أى الشافعى فالوقف أى نحن نتوقف الى آخره فهو غلط قبيح منشؤه عدم تصور معنى المتن وهذا من العجائب ممن يتصدى لشرحه وللرد عليه وعلى شراحه وذلك لان فاعل وقف ضمير النظر أى فان وقف النظر عن الترجيح بان لم يقتض ترجيح واحد منهما لا ضمير الشافعى كما توهمه الكور انى لقلة خبرته بهذا المتن وعدم ممارسته لعباراته وهذا مما يوجب عدم الوثوق به فى شرحه فى كثير من المواضع فقد ثبت بما لا مزيد عليه للعاقل أنه لم يزد فى تحقيق هذا المقام على الاغلاط والاوهام (قوله والاصح الترجيح بالنظر) قال شيخنا الشهاب يتعين المصير اليه اذا لم يعلم لابى حنيفة فى ذلك موافقة ولا مخالفة انتهى (وأقول) قد بينا فيما سبق تعين المصير اليه أيضا اذا علمت الموافقة ولم تظهر قوة دليل أحد الجانبين على دليل الجانب الآخر (قوله فان وقف فالوقف) قال شيخنا الشهاب هلا قيل فالتخيير بينهما

كنظيره الآتى فى الادلة فيما ورد نصان متقارنان بان عقب أحدهما الآخر ولم يمكن النسخ انتهى (وأقول) قد سبقت الاشارة الى جواب ذلك وهو ان المجتهد لا يذكر الاقوال على وجه التخيير بينها فى شئ من الصور بل لا يذكرها أبدا الا على وجه تعين أحدها بعينه فى الواقع فلا يسوغ التخيير للعلم بعدم ذهابه اليه (قوله والاصح لا ينسب اليه مطلقا بل مقيدا) قال الكورانى واذا تعارض نصه فى صورتين متشابهتين فاختار فى احداهما خلاف ما اختاره فى الاخرى ينشأ اختلاف الطرق فمن الاصحاب من يخرج فى كل صورة قولا على نظيرتها فيبقى فى كل صورة قولان منصوص ومخرج ومنهم من يبدى فارقا بين الصورتين و يقرر كل نص على مقتضاه قال بعض الشارحين وهذا منشأ الخلاف فى ان القول المخرج هل ينسب اليه وهذا سهو منه لان الخلاف فى ان المخرج هل ينسب اليه انما هو عند القائل بالتخريج ومن لم يقل بالتخريج لا قول عنده حتى يقال ينسب أو لا ينسب فلا وجه لجعل مخالفته منشأ الخلاف فى جواز النسبة فتأمل انتهى (وأقول) أراد ببعض الشارحين الزركشى وعبارته بعد ذكره نحو ما ذكره الكورانى قبل نقله عنه ما نصه والغالب فى مثل هذا عدم اطباق الاصحاب على التخريج بل ينقسمون الى فريقين فريق مخرج وفريق يمنع و يستخرج فارقا بينهما يستند اليه وهذا هو منشأ الخلاف فى ان القول المخرج هل ينسب اليه انتهى وزعم ان ما قاله مما ذكر سهو مبنى على ان المشار اليه بقوله وهذا منشأ الخلاف هو ما ذكره من الخلاف فى التخريج ومنعه وليس كذلك بل هو استخراج الفارق المفهوم من قوله و يستخرج فارقا بينهما ووجه كونه منشأ الخلاف المذكور ان المانع من النسبة سنده احتمال فرق الشافعى بين المسئلتين لو روجع فيهما والمجوز نظر الى الظاهر ولم يقيد باحتمال الفارق (فان قلت) فليس سند المانع استخراج الفارق بل احتمال الاستخراج وأيضا فقد يطبقون على التخريج والخلاف المذكور بحاله (قلت) المراد احتمال الاستخراج و امكانه أو ملاحظته فالاشارة على حذف المضاف اى واحتمال أو ملاحظة هذا غاية ما فى الباب ان فى العبارة مسامحة لا يتحاشون عن امثالها (قوله ومن معارضة نص آخر للنظير تنشأ الطرق) اعلم ان الذى تقرر فى كتب فروع الشافعية ككتب الرافعى والنووى ان الطرق اختلاف الاصحاب فى نقل المذاهب عن الشافعى أو عمن تقدمهم من أصحابه وقول المصنف ومن معارضة نص آخر للنظير تنشأ الطرق خاص بالاول أعنى اختلافهم فى نقل المذهب عن الشافعى لان النص فى اصطلاحهم انما يطلق على كلام الشافعى وكذا قول الشارح وهى اختلاف الاصحاب الى آخره خاص بالاول بدليل قوله تفصيلا لذلك فمنهم من يقرر النصين الى آخره لما تقدم من ان النص انما يطلق على كلام الشافعى ووجه اقتصار المصنف والشارح على الاول ان كلامهما فى بيان احوال اقوال المجتهد وحينئذ فينبغى ان يكون تقديم المعمول فى قوله ومن معارضة الخ للاهتمام دون الحصر او هو للحصر الاضافى اى تنشأ الطرق عند تعارض النصين المذكور لا عند عدم تعارضهما (قوله أى من النصين الخ) تفسير لقوله ومن معارضة نص الى آخره (قوله وهى اختلاف الاصحاب) الظاهر ان فيه مسامحة وان الطرق ليست نفس الاختلاف بل ملزومه من الاقوال والمذاهب المختلفة (قوله والترجيح تقوية احدى الطريقين) اى الدليلين الظنيين وسمى الدليل طريقا لانه يوصل الى المدلول (قوله بوجه مما سيأتى) اعترضه

عن الحكم بترجحان واحد منهما (وان لم يعرف للمجتهد قول فى مسئلة لكن) يعرف له قول (فى نظيرها فهو) أى قوله فى نظيرها (قوله المخرج فيها على الاصح) أى خرجه الاصحاب فيها الحاقا لها بنظيرها وقيل ليس قولا له فيها لاحتمال ان يذكر فرقا بين المسئلتين لو روجع فى ذلك (والاصح) على الاول (لا ينسب) القول فيها (اليه مطلقا بل) ينسب اليه (مقيدا) بانه مخرج حتى لا يلتبس بالمنصوص وقيل لا حاجة الى تقييده لانه قد جعل قوله (ومن معارضة نص آخر للنظير) بان ينص فيما يشبهه على خلاف ما نص عليه فيه أى من النصين المتخالفين فى مسئلتين متشابهتين (تنشأ الطرق) وهى اختلاف الاصحاب فى نقل المذهب فى المسئلتين فمنهم من يقرر النصين فيهما و يفرق بينهما ومنهم من يخرج نص كل منهما فى الاخرى فيحكى فى كل قولين منصوصا ومخرجا وعلى هذا فتارة يرجح فى كل نصها و يفرق بينهما وتارة يرجح فى احداهما نصها وفى الاخرى المخرج ويذكر ما يرجحه على نصها (والترجيح تقوية احدى الطريقين) بوجه مما سيأتى

الكمال بانه فيه ضار لانه مخل بانعكاس التعريف اذ يقتضى انه لاترجيح الا بما سيأتى من وجوه الترجيح وليس كذلك فالمرجحات ليست منحصرة فيما سيأتى كما صرح به المصنف قبيل الكتاب السابع انتهى (واقول) هذا الاعتراض مدفوع بان قوله بما سيأتى شامل لما اشار اليه المصنف بقوله آخر الباب والمرجحات لا تنحصر ومثارها غلبة الظن انتهى بناء على ان المراد بما سيأتى ما سيأتى تفصيلا وما سيأتى اجمالا ولا ضرورة الى قصره على الاول الذى هو مبنى الاعتراض فتأمله فانه فى غاية الحسن واللطف (قوله فيكون راجحا) فائدة ذكره التوطئة لما بعده لظهور ارتباطه بما قبله (قوله ولا ترجيح فى القطعيات لعدم التعارض) فيه أمران * الاول قال الكورانى قد تقدم ان التعارض القابل للترجيح لا يكون فى القطعيات لعدم التفاوت فى العلوم بل ان تعارض نصان وعلم التاريخ فالمتأخر ناسخ فقول المصنف لعدم التعارض يريد به التعارض القابل للترجيح والا فالنسخ لا يمكن بدون التعارض انتهى (وأقول) أما قوله فقول المصنف لعدم التعارض يريد به الى آخره فهو حسن ويمكن أن يقال بل أراد المصنف التعارض مطلقا اذ التعارض حقيقة فى نفس الامر منتف مع النسخ أيضا لتوقفه على اتحاد زمان النسبة مع تعدده فى النسخ كما لا يخفى فليتأمل وأما قوله لعدم التفاوت فى العلوم ففيه بحثان * أحدهما ان عدم تفاوت العلوم خلاف التحقيق بل الحق انها متفاوتة كما تقرر فى محله فلا يحسن بناء هذه المسئلة على ما هو خلاف التحقيق والحق * والآخر أن مفهوم قوله لعدم التفاوت فى العلوم ان تفاوتها يقتضى التعارض وليس كذلك بل تفاوتها لا يقتضى التعارض ولا عدمه وقد يجاب عن هذا بان المراد ان عدم تفاوتها ينافى تعارضها وتفاوتها لا ينافيه فليتأمل * والثانى قال الصفى الهندى ولقائل ان يقول التعارض بين القاطعين حاصل فى الاذهان فانه قد يتعارض عند الانسان دليلان قاطعان بحيث يعجز عن القدح فى احدهما وان كان يعلم ان احدهما فى نفس الامر باطل قطعا واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يتطرق الترجيح اليها بناء على هذا التعارض كما فى الامارات فانه ليس من شرط تطرق الترجيح الى الامارات ان تكون متعادلة فى نفس الامر بل لا يتصور جريان الترجيح فى المتعادلتين فى نفس الامر والا لم تكن متعادلة انتهى وقد يشير اليه قول الشارح اذ لو تعارضت لاجتمع المتنافيان كما تقدم اذ اجتماع المتنافيين انما يلزم تعارضهما فى نفس الامر لا فى الاذهان ففيه تصدير المسئلة بالتعارض فى نفس الامر وذلك يدل على امكانه بحسب الاذهان والا لم يتجه اقتصاره على ذلك التصوير وقد يجاب بانهم انما أطلقوا انتفاء الترجيح عن القطعيات بناء على الغالب من عدم وقوع الاشتباه فيها حتى يتصور تعارضها بحسب الاذهان مع التزام امكان تعارضها بحسبها فليتأمل (قوله والمتأخر ناسخ) قال شيخنا الشهاب هو راجع الى بيان شان القطعيات انتهى ورجوعه الى ما ذكره هو صريح ما ذكره المحشيان لكنه كما لا يخفى خلاف المفهوم من صنيع الشارح حيث اقتصر على اطلاق المصنف نفى التعارض بين القطعيات وصور قوله والمتأخر بقوله من النصين المتعارضين فان السابق الى الفهم من ذلك صرف الكلام عن خصوص القطعيات وفرض الكلام فى غيرها أو فى الاعم فليتأمل (قوله وان نقل المتأخر بالآحاد الى آخره) هو مبالغة فى المعنى على ما قبله قال الكورانى شرحا لذلك ما نصه فان نقل تأخر القطعى

فيكون راجحا (والعمل بالراجح واجب) بالنسبة الى المرجوح فالعمل به ممتنع سواء كان الرجحان قطعيا أو ظنيا (وقال القاضى) أبو بكر الباقلانى (الا مارجح ظنا) فلا يجب العمل به (اذ لا ترجيح بظن عنده) فلا يعمل بواحد منهما لفقد المرجح (و) قال أبو عبد الله (البصرى ان رجح أحدهما بالظن فالتخيير) بينهما فى العمل وانما يجب العمل عنده وعند القاضى بما رجح قطعا (ولا ترجيح فى القطعيات لعدم التعارض) بينهما اذ لو تعارضت لاجتمع المتنافيان كما تقدم (والمتأخر) من النصين المتعارضين (ناسخ) للمتقدم منهما آيتين كانا أو خبرين أو آية وخبرا بشرط النسخ (وان نقل المتأخر بالآحاد عمل به لان دوامه) بان لا يعارض (مظنون) وابعضهم احتمال بالمنع

بطريق الآحاد يعمل به ويجعل ذلك المتأخر ناسخا للمتقدم لان الاصل دوام المتأخر من غير معارض هذا معنى كلامه وتعليله ليس بسديد لان المخالف يقول لا يقبل نقل التأخر آحادا لانه يفضي الى اسقاط المتواتر بالآحاد فالجواب بان الناسخ قطعي المتن غايته ان المتأخر ظني وبذلك لم يصر النص ظنيا مع اجماع الصحابة فمن بعدهم على الاكتفاء بنقل الآحاد في المتأخر وأما ذلك التأخر مظنون دوامه ليس له دخل في الجواب ولا منعه أحد انتهى (وأقول) ما زعمه من ان تعليل المصنف ليس بسديد ليس بسديد لانه كما يصرح به ما احتج به على زعمه مبني على ان الضمير في دوامه للمتأخر وهو ممنوع وان وافقه عليه شيخ الاسلام بل هو للمتقدم وفاقا للكمال والمعنى ان الذي يرفع بالمتأخر انما هو دوام المتقدم ودوامه مظنون لا مقطوع به فلم يلزم اسقاط المتواتر بالآحاد لان الدوام غير متواتر وعلى هذا فاندفاع قول المخالف المذكور بهذا في غاية الظهور على ان اندفاعه ممكن أيضا مع كون الضمير للمتأخر بناء على ان المعنى ان دوام المتأخر مظنون أيضا أي كدوام المتقدم فالتعارض انما وقع بين ظنيين وهما الدوامان ولا اشكال في دفع أحدهما بالآخر وأما ما أشار اليه شيخ الاسلام على هذا التقدير من انه أشار بقوله لان دوامه أي المتأخر مظنون الى ان الاصل عدم طرو معارض له ففيه نظر لان دوام المتقدم المظنون ان لم يكن معارضا طارئا كان معارضا قارنا * (تنبيه) * عبارة الكوراني تدل على ان قول المصنف وان نقل التأخر بلفظ المصدر لا لفظ اسم الفاعل وهو الانسب بالسياق وكون هذه الجملة مبالغة على قوله والمتأخر ناسخ الذي هو من فروع قوله ولا ترجيح في القطعيات على ما تقرر فيه وفي بعض النسخ المتأخر بلفظ اسم الفاعل ويلزم عليه الاظهار في موضع الاضمار وعدم مناسبته السياق الا أن يراد نقل المتأخر من حيث انه متأخر فليتأمل (قوله لان الجواز يؤدي الى اسقاط المتواتر بالآحاد في بعض الصور) بين ذلك أولا شيخنا الشهاب في حاشيتين معناهما واحد لفظ احداهما ما صورته وجهه ان المتواترين اذا كان تأخر أحدهما طريقه الآحاد ومع ذلك ينسخ فالخبر الآحاد اذا تأخر يكون ناسخا وهذا الذي أدى اليه لا محذور فيه ولكن فيه خلاف تقدم لكن يبقى الكلام في قوله بعض الصور ما معناه والظاهر انه أراد به اذا تأخر خبر الآحاد انتهى ثم بينه في حاشية ثالثة لفظها ما صورته قوله لان الجواز الخ قد كتبت عليه حاشيتين على الهامش معناهما واحد ثم ظهر لي خلاف ذلك وأن معنى كلامه ان المتواترين اذا كان طريق تأخر أحدهما آحادا يلزم على القول بالنسخ نسخ ذلك المتواتر السابق بالآحاد المثبتة للتأخر وقوله في بعض الصور يريد هذه الصورة ويحترز عن الخبر الآحاد رواية فلا يؤدي هذا الحكم الى القول به لان الآحاد هنا من حيث التأخر فقط وهناك من حيث الرواية فلا يلزم من القول بالنسخ في الاول أن يقول به في الثاني فصح قوله في بعض الصور اذ لو أسقطها شمل ذلك هذا مراده ان شاء الله تعالى وأما على الفهم الذي سطر في الحاشية السابقة فانه يضيع فيه قوله في بعض الصور انتهى (قوله والاصح الترجيح بكثرة الادلة والرواة) فيه أمران * الاول انه قد يقال هلا أخر ذلك الى المسئلة الآتية المعقودة لبيان المرجحات فانه من جملة المرجحات والثاني انه سكت عما لو تعارض كثرة الادلة وكثرة الرواة فما المقدم منهما ولا يبعد ان المقدم كثرة الادلة (قوله وان العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولى من الغاء أحدهما) فيه امران * الاول ان المراد

لان الجواز يؤدي الى اسقاط المتواتر بالآحاد في بعض الصور (والاصح الترجيح بكثرة الادلة والرواة) فاذا كثرت أدلة احد المتعارضين أو وافق له أو كثرت رواته رجح على الآخر لان الكثرة تفيد القوة وقيل لا كالبينتين (و) الاصح (ان العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولى من الغاء أحدهما)

بالاولوية هنا الاحقية بمعنى الاستحقاق والوجوب * والثانى قال الكورانى ولو قدم هذا البحث على المسئلة السابقة كان اولى كما لا يخفى لان الترجيح بالادلة وكثرة الرواة انما يكون اذا تعذر الجمع انتهى (واقول) وجه ما فعله المصنف ان فى هذا البحث تقييدا للمسئلة السابقة لان الغاء احدهما بترجيح الآخر عليه فكأنه قال محل الترجيح اذا تعذر العمل بهما مطلقا ولا يكفى تعذر العمل من بعض الوجوه مع امكان العمل من بعضها كما قد يتوهم وشان التقييد ان يتأخر كما ان فيه توطئة للمسئلة الآتية وهى قوله فان تعذر الخ وشأن التوطئة ان يليها الموطأ له وأما قوله ولو سنة الخ فهو من تتمة التوطئة ففى ايراد هذا البحث فى هذا المحل مراعاة للامرين ووفاء بهما على وجه أخصر وأتم فما فعله المصنف أولى فتأمل (قوله بترجيح الآخر عليه) هلا قال أو بنسخه به فان شرط النسخ عدم امكان الجمع (قوله فان تعذر وعلم المتأخر فناسخ) فيه أمران * الاول انه ينبغى ان محله اذا قبلا النسخ والاقياس قول المصنف الآتى فى جهل التاريخ هو التخيير ثم رأيت الامام الرازى وغيره كالصفى الهندى صرحوا بالتقييد وجعلوا الحكم عند عدم قبول النسخ التساقط والرجوع الى دليل آخر وجزم بذلك الاسنوى ونقله عن الامام فقال فاما القسم الاول وهو أن يكونا متساويين فى القوة والعموم ففيه ثلاثة أحوال أحدها ان يعلم ان احدهما متأخر الورود عن الآخر ويعلم أيضا تعيينه فحينئذ يكون ناسخا للمتقدم سواء كانا معلومين او مظنونين وسواء كانا من الكتاب او السنة او احدهما من الكتاب والآخر من السنة قال فى المحصول وانما يكون الاول منسوخا اذا كان مدلوله قابلا للنسخ فان لم يكن أى كصفات الله تعالى كما قاله النقشوانى فانهما يتساقطان ويجب الرجوع الى دليل آخر ولو كان الدليلان خاصين فحكمهما حكم المتساويين فى القوة والعموم سواء كانا قطعيين أو ظنيين انتهى ولا اشكال فى ذكره القطعيين هنا وان أريد القطعيان بحسب السند والدلالة جميعا لان التعارض على وجه النسخ يقع بين القطعيات وقد صرح هو بذلك قبيل هذا الكلام ثم رأيت شيخ الاسلام أيضا قال ما نصه ثم ظاهر ان محل ذلك اذا قبل المتقدم النسخ والا فان كان أحدهما قطعيا والآخر ظنيا قدم القطعى أو ظنيين طلب الترجيح ويحتمل تقديم الاول لسبقه وعدم قبوله النسخ انتهى ويمكن الجمع بين قوله طلب الترجيح وما تقدم عن المحصول وغيره من الرجوع الى دليل آخر بان محل ما تقدم اذا تعذر الترجيح وعلى هذا فيزاد على قوله طلب الترجيح انه ان تعذر الترجيح رجع الى غيرهما فان تعذر الرجوع لغيرهما فيحتمل التخيير وأما قوله ويحتمل تقديم الاول الخ فقد أورده النقشوانى على الامام فقال قوله اذا كان مدلولهما غير قابل للنسخ يتساقطان ويرجع الى دليل آخر لا يستقيم بل يمتنع العمل بالمتأخر ويعمل بالمتقدم كما كان قبل ورود المتأخر لعدم صلاحية المتأخر للنسخ انتهى ونقله عنه القرافى وأقره وفيه نظر لوجود التعارض فلا مزية للمتقدم بمجرد تقدمه فليتأمل * والثانى ان ظاهره انه لا فرق فى النسخ عند علم المتأخر وقبول المتقدم النسخ بين امكان الترجيح وعدمه وهو ظاهر ومن ثم جاز نسخ المتواتر بالآحاد لا يقال لا حاجة الى ذلك لان فرض المسئلة تعذر العمل ولا يتعذر الا مع تعذر الترجيح اذ معه لا تعذر لوجوب العمل بالراجح كما تقدم لانا نقول المصنف قابل العمل بالترجيح حيث قال وان العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولى من الغاء احدهما أى ترجيح الآخر عليه وحينئذ فتعذر

بترجيح الآخر عليه وقيل لا فيصار الى الترجيح مثاله حديث الترمذى وغيره أيما اهاب دبغ فقد طهر مع حديث أبى داود والترمذى وغيرهما لا تنتفعوا من الميتة باهاب ولا عصب الشامل للاهاب المدبوغ وغيره فحملناه على غيره جمعا بين الدليلين وروى مسلم الاول بلفظ اذا دبغ الاهاب فقد طهر (ولو كان أحد المتعارضين (سنة قابلها كتاب) فان العمل بهما من وجه أولى (ولا يقدم) فى ذلك (الكتاب على السنة ولا السنة عليه خلافا لزاعميهما) فزاعم تقديم الكتاب استند الى حديث معاذ المشتمل على انه يقضى بكتاب الله تعالى فان لم يجد فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضى رسول الله بذلك رواه أبو داود وغيره وزاعم تقديم السنة استند لقوله تعالى لتبين للناس مثاله قوله صلى الله عليه وسلم فى البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته رواه أبو داود وغيره مع قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى محرما الى قوله أو لحم خنزير فكل منهما يتناول خنزير البحر وحملنا الآية على خنزير البر المتبادر الى الاذهان جمعا بين الدليلين (فان تعذر) العمل بالمتعارضين اصلا

العمل فى كلامه لا يدل على تعذر الترجيح فليتأمل (قوله وعلم المتأخر) ثم قوله والا أى وان لم يعلم
المتأخر لا يخفى ان المتبادر من هذه العبارة تصوير ذلك بما اذا علم ان بينهما تأخرا ثم تارة يعلم عين
المتأخر منهما وتارة لا وحينئذ يغاير قوله والا قوله الآتى وان جهل التاريخ لانه مصور بما اذا
لم يعلم بينهما تأخر ولا تقارن كما فسره الشارح بذلك فليتامل (قوله والا رجع الى غيرهما) فيه
أمور * أحدها ان المتبادر من قوله والا بعد قوله وعلم المتأخر المشعر بأن فرض المسئلة علم تأخر
احدهما ولابد أن معناه وان لم يعلم المتأخر مع علم التأخر وحينئذ لا يغنى هذا عن مسئلة الجهل
الآتية لتغايرهما كما تقدم وانما المراد من هذا ما يتناول صورة الجهل الآتية فيستغنى عن افرادها
لان افرادها أبلغ فى بيانها وفى ذكر الاقسام متمايزة وهى ترتبهما وتقارنهما وجهل الامرين وبهذا
يندفع ما أورده شيخ الاسلام * والثانى ان قوله والا ان أريد به نفى علم المتأخر مطلقا كما هو المتبادر
لم يشمل ما لو علم ثم نسى مع ان حكمه كذلك ولا يبعد ان محل ذلك ما لم ترج معرفة المتأخر والا
انتظرت وان أريد به نفى علمه على الاستمرار أى وان لم يعلم المتأخر علما مستمرا شمله كما يشمل ما لو علم
التأخر بلفظ المصدر دون عين المتأخر بلفظ اسم الفاعل بل الاشكال بل هذه فرض المسئلة كما تقرر
* والثالث انه هل المراد بغيرهما البراءة الاصلية كما تقدم عن الصفى الهندى وغيره فى قول
الشارح فيرجع الى غيرهما عقب قول المصنف أو التساقط أو أعم فيه نظر وقضية التوجيه
السابق ثم ان المراد هنا الاعم لقبول ما هنا للترجيح بخلاف ما هنالك على ما سبق * والرابع ان قيل
هل شرط الرجوع الى غيرهما تعذر الجمع والترجيح قلت أما تعذر الجمع فهو فرض المسئلة كما
يفيده قوله فان تعذر أى العمل لان تعذر العمل بمعنى تعذر الجمع واما تعذر الترجيح فلم يتعرض له
المصنف ولا الشارح واشتراطه هنا محل نظر وكذا يقال فى قوله الآتى وان جهل التاريخ
وامكن النسخ رجع الى غيرهما فانه مفروض فى تعذر الجمع كما يستفاد من قول الشارح فى
توجيهه لتعذر العمل بواحد منهما اذ لو أمكن الجمع عمل بهما فلم يتعذر العمل بواحد منهما واما
اشتراط تعذر الترجيح أيضا فلم يتعرض له ايضا وهو محل نظر ثم رأيت الامام وغيره كالصفى الهندى
صرحوا بدخول الترجيح هنا ونقله الاسنوى عن الامام وأقره حيث قال الثانى ان يجهل المتأخر
منهما فلم يعلم عينه فينظر فان كانا معلومين فيتساقطان ويجب الرجوع الى غيرهما لان كلا منهما
يحتمل أن يكون هو المنسوخ احتمالا على السواء وان كانا مظنونين وجب الرجوع الى الترجيح
فيعمل بالاقوى فان تساويا تخير المجتهد هكذا صرح به فى المحصول واليه اشار المصنف بقوله فان
جهل فالتساقط او الترجيح يعنى فالتساقط ان كانا معلومين أو الترجيح ان كانا مظنونين انتهى
كلام الاسنوى وانما فرق بين المعلومين والمظنونين لما صرح به الامام من عدم قبول المعلوم
للترجيح لكن استشكل النقشوانى عليه هذه التفرقة فقال اذا كانا مظنونين ولم يعلم التاريخ
وتساويا فى القوة فقد احتمل فى كل واحد منهما أن يكون ناسخا ان كان متأخرا وقد حكم فى هذا
الاحتمال فى المعلومين بالتساقط فلم لا يحكم به ههنا لاجل احتمال النسخ فانه ان كان موجبا للتساقط
تعين ههنا عملا بالموجب أو لا يكون موجبا فلا يحكم بالتساقط فى المعلومين مع ان طرح المعلوم
اشد وقد حكم به مع انه يمكن الترجيح فى المعلومين لان المراد بالمعلوم معلوم السند وقد يكون
للعامين عوارض نحو كون أحدهما مخصوصا دون الآخر أو أحدهما أكثر قبولا للتخصيص

(وعلم المتأخر) منهما فى الواقع (فناسخ) للمتقدم منهما (والا) أى وان لم يعلم المتأخر منهما فى الواقع (رجع الى غيرهما) لتعذر العمل بواحد منهما

(وان تقارنا) اى المتعارضان في الورود من الشارع (فالتخيير) بينهما فى العمل (ان تعذر الجمع) بينهما (و) تعذر (الترجيح) بان تساويا من كل وجه فان امكن الجمع والترجيح فالجمع اولى منه على الاصح كما تقدم

من الآخر لكثرة صوره أو لفظ التعميم فى احدهما لام التعريف وفى الآخر واو جمع أو احدهما مذكور بها والآخر بكل ولفظ كل أقوى دلالة على العموم الى آخر ما أطال به ونقله عنه القرافى وأقره ويمكن ان يكون اعراض المصنف فى هذه المباحث عن التفصيل بين المعلوم وغيره لانه لافرق بينهما عنده بالنسبة للاحكام التى ذكرها والذى يظهر ان الترجيح داخل فى المرجوع الى غيرهما أوله حكمه لكن لو تعارضا بان وجد مرجح لاحدهما ودليل ثالث أقوى منهما معارض لهما جميعا فينبغى النظر بين مرجحه الذى اقتضى قوته ومرجح أحدهما والتقديم بالاقوى منهما والرابع انه سكت عما لو لم يوجد غيرهما مع انتفاء المرجح لاحدهما وقد ذكر الامام وغيره التخيير كما ترى لكن السابق الى الفهم من قوة كلام المصنف هو التوقف والخامس انه ينبغى التأمل فى معنى الرجوع الى غيرهما فان ذلك الغير ان وافق أحدهما رجحه فيكون ذلك من قبيل الترجيح وان لم يوافق واحدا منهما فلا معنى للرجوع اليه دونهما لان الحاصل حينئذ ان هنا ثلاثة أدلة متنافية فتقديم الثالث منها على غيره ليس أولى من تقديم واحد من الآخرين وقد يجاب بتصوير ذلك بما اذا اشتمل ذلك الغير على مرجح يقتضى تقديمه على كل منهما كما لو علم تأخر ذلك الغير عنهما جميعا مع منافاته لكل منهما فيكون ناسخا لهما أو كان قطعيا وهما ظنيان فيقدم عليهما وكذا يقال حيث قيل بالرجوع الى غيرهما كما فى قسم الجهل الآتى فليتأمل (قوله وان تقارنا فالتخيير ان تعذر الجمع الخ) فيه أمور * أحدها قال الكورانى وفى كلامه نظر من وجهين الاول ان التقارن بين المتنافيين لا يتصور فى كلام الشارع لانه تناقض لا يليق بمنصبه بل دائما أحدهما متأخر الا انه ربما يجهل التاريخ * الثانى ان قوله ان تعذر الجمع فى التقارن والجهل مما لا وجه له لانه قد تقدم من كلامه ان المصير الى الترجيح انما هو بعد تعذر الجمع فيصير تقدير كلامه ان تعذر الجمع وتقارنا فالتخيير ان تعذر الجمع فالصواب حذفه انتهى (وأقول) أما الوجه الاول فجوابه فى غاية الظهور وذلك لظهور ان التناقض انما يلزم اذا اتحد المتعارضان فى زمان النسبة ولهذا لما قال صاحب التنقيح واعلم ان فى الكتاب والسنة حقيقة التعارض غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى وتقدس عن تنزيل دليلين متناقضين فى زمان واحد بل ينزل أحدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكنه فى الواقع لا تعارض انتهى بين صاحب التلويح انه أراد بزمان ورودهما زمان النسبة لا زمان التكلم انتهى وحينئذ فيجوز أن يراد بالتقارن هنا التقارن فى زمان التكلم بالنسبة اليه تقدس وتعالى على الوجه المتصور فى حقه اذ لا يلزم عليه تناقض لانه لا يلزم أن يكون ذلك الزمان زمان النسبة وان يراد به التقارن فى النزول على النبى عليه افضل الصلاة والسلام اذ لا يلزم عليه تناقض لما ذكر وان يراد به التقارن فى الورود أى الوصول الينا أى الى الطبقة الاولى منا الآخذين عنه عليه أفضل الصلاة والسلام ان تصور تقارن فى ذلك اذ لا يلزم عليه تناقض أيضا لما ذكر وان يراد به التعاقب بالنسبة لزمان التكلم أو زمان النزول أو زمان الورود خصوصا فى الاخير ومن المشهور ان تقارن الاقوال مع اتحاد القائل الحادث ليس الا بمعنى التعاقب هذا ولعل الاسبق الى الفهم من كلامهم ان المدار فى التقارن بمعناه الظاهر أو بمعنى التعاقب وغيره بالنسبة للكتاب على زمان النزول بالنسبة للسنة على

زمان الورود أى التكلم منه عليه أفضل الصلاة والسلام على أن القائل ان يقول ان التقارن بين المتنافيين لا يلزم على الاطلاق ان يكون تناقضا لمحذور الجواز ان يكون للتخيير بينهما أو لحكمة أخرى فليتأمل (فان قلت) حمل التقارن على التعاقب لا يصح هنا لان مقتضاه النسخ والمصنف لم يذكره فى أحكام هذا القسم (قلت) قد يمنع ان مقتضاه ذلك بناء على اعتبار التراخى فى النسخ كما اعتبره امام الحرمين فى الورقات وقال المولى سعد الدين التحقيق ان قيد التراخى مما لا بد منه فى حقيقة النسخ وأما الوجه الثانى فقوله فيه لانه تقدم من كلامه الى آخره كانه يريد انه تقدم فى قوله والاصح ان العمل بالمتعارضين ولو من وجه أولى من الغاء أحدهما أى بترجيح الآخر عليه فان مضمون هذا ان الترجيح مشروط بتعذر الجمع الذى هو المراد بالعمل بالمتعارضين ولو من بعض الوجوه والا فلم يتقدم ذلك فى غير هذا الموضع من هذا الباب كما هو فى غاية الظهور لمن تأمل ما تقدم من الباب وقوله فيصير تقدير كلامه الى آخره عليه منع ظاهر لان هذه الصيرورة لا تتسبب على انه تقدم من كلامه ان المصير الى الترجيح انما هو بعد تعذر الجمع اذ ليس هنا مصير الى الترجيح بل يصير الى التخيير بشرط تعذر الجمع والترجيح فكيف يتسبب على ان المصير الى الترجيح انما هو بعد تعذر الجمع ان يصير تقدير كلامه ما زعمه حتى يصح قوله فيصير الى آخره لا يقال مراده ان ذكر الترجيح فى قوله فى الموضعين ان تعذر الجمع والترجيح يغنى عن ذكر تعذر الجمع فيه لان الترجيح انما يكون بعد تعذر الجمع لانا نقول هذا هوس ظاهر اما اولا فلا نسلم اغناءه عنه هنا اذ لا يلزم من اشتراط تعذر الترجيح فى التخيير اشتراط تعذر الجمع فيه بل ولا من نفس تعذر الترجيح تعذر نفس الجمع اذ قد يتعذر الترجيح ولا يتعذر الجمع بل نفس امكان الجمع مانع من الترجيح موجب لتعذره واما ثانيا فسلمنا ذلك لكن هذا لا يقتضى ان يصير تقدير كلامه ما زعمه كما هو ظاهر بادنى تأمل بل الصواب فى الاعتراض ان يجعل السبب فى ان يصير تقدير كلامه ما ذكره قوله فان تعذر لانه بمعنى تعذر الجمع لان معنى تعذر العمل بهما ان لا يمكن الجمع بينهما مطلقا وقد جعل مقسما لما بعده من قوله وعلم المتأخر وما عطف عليه فصار التقدير فان تعذر العمل وتقارنا فالتخيير ان تعذر الجمع وحاصل هذا فان تعذر الجمع فالتخيير ان تعذر الجمع لان تعذر العمل بمعنى تعذر الجمع كما تقرر واما ان المصير الى الترجيح انما هو بعد تعذر الجمع فلا سببية له فى ذلك كما تبين وعلى هذا فالجواب ان مبنى هذا الاعتراض على جعل قوله وان تقارنا فى حيز قوله فان تعذر فيكون معطوفا على قوله وعلم المتأخر وهو ممنوع بل يجوز ان يكون معطوفا على جملة قوله فان تعذر الخ وحينئذ لا يكون فى حيز التعذر ولا يصير تقديره ما ذكر (فان قلت) فهلا جعله فى حيز التعذر حتى يستغنى عن التصريح باشتراط تعذر الجمع فانه اخصر (قلت) لعله ارتكب ذلك توطئة للاهتمام بالتصريح بالشروط لئلا يغفل عنها فتأمل * والامر الثانى ان المراد التخيير فى العمل كما قيده به الشارح فيخرج غيره كالحكم فيجرى فيه ما تقدم فى الكلام على قول المصنف فان توهم التعادل فالتخيير بينهما فى العمل * والامر الثالث ذكر الاسنوى فى هذا القسم تفصيلا تبعا للمحصول وغيره حيث قال الثالث ان يعلم تقارنهما وقد ذكره فى المحصول فقال ان كانا معلومين وامكن التخيير فيهما تعين القول به فانه اذا تعذر الجمع لم يبق الا التخيير قال ولا يجوز ان يرجح احدهما على الآخر بقوة الاسناد لما عرفت ان المعلوم لا يقبل الترجيح

ولا ان يرجح أيضا بما يرجع الى الحكم ككون أحدهما للحظر مثلا لانه يقتضى طرح المعلوم بالكلية وان كانا مظنونين وجب الرجوع الى الترجيح فيعمل بالاقوى وان تساويا فالتخيير انتهى وظاهر كلام المصنف خلاف هذا التفصيل ولانه لافرق بين المعلومين وغيرهما فى قبول الترجيح وهو ظاهر لان وجوه الترجيح لا تنحصر فيما ذكره كما علم مما سبق عن النقشوانى وغيره على انه لامانع من الترجيح بما يرجع الى الحكم ولا يضر طرح المعلوم لان الطرح يرجع الى المدلول وهو ظنى لامعلوم فلا محذور فيه فليتأمل (قوله وان جهل التاريخ وأمكن النسخ رجع الى غيرهما) ظاهره وان أمكن الجمع أو الترجيح وفيه نظر ظاهر بل المقصود ان محل الرجوع الى غيرهما اذا تعذر الجمع بينهما وهو المفهوم من تعليل الشارح بقوله لتعذر العمل بواحد منهما انتهى فانه مع امكان الجمع لم يتعذر العمل بواحد منهما بل أمكن الجمع بهما جميعا وهل محله أيضا ان تعذر الترجيح فيه نظر ولا يبعد ان محله ان تعذر الترجيح لان الرجوع الى غيرهما يتضمن اسقاطهما جميعا والعمل باحدهما بالترجيح أولى من اسقاطهما جميعا وحينئذ فيمكن رجوع قول المصنف الآتى ان تعذر الجمع والترجيح الى هذا أيضا نعم هذا ظاهر ان كان ذلك الغير هو البراءة الاصلية فان كان دليلا نقليا آخر سالما عن المعارضة مترجحا ٢ فالوجه العمل به ولا اعتبار الترجيح بينهما (قوله والا تخير الناظر) لا يخفى ان التخيير فى صفاته تعالى مما لا يقبل النسخ فى غاية البعد فليراجع *(تنبيه)* هل يختص الغير فى قوله هنا وفيما تقدم رجع الى غيرهما بالمعارض لهما جميعا اذ لو وافق أحدهما لكان ذلك من قبيل الترجيح بكثرة الادلة والمتبادر من الرجوع الى غيرهما تساقطهما وذلك ينافى الترجيح ويدل عليه التعليل بتعذر العمل بواحد منهما اذ مع موافقة الغير لاحدهما وترجحه بها قد عمل به فلا يصدق تعذر العمل به أو يشمل الموافق لاحدهما أيضا ويكون من قبيل الترجيح بكثرة الادلة ولا ينافيه التعليل المذكور بناء على ان المراد منه تعذر العمل به وحده لكن يضعف هذا مع تقييد الرجوع الى الغير بتعذر الجمع والترجيح على ما تقدم فى ذلك نظر (قوله فان كان احدهما اعم) هلا قال او مطلقا اذ سبق ايضا ان المطلق يحمل على المقيد اللهم الا ان يريد بالاعم ما يشمل الاعم ومايدانيا فيشمل المطلق (قوله مسئلة يرجح بعلو الاسناد وفقه الراوى الخ) أقول ذكر الترجيح بين كل من هذه المتعاطفات وبين مقابله ولم يتعرض للترجيح بين هذه المتعاطفات بعضها مع بعض ولما ذكر الصفى الهندى النوع الاول من أنواع الترجيح وهو الترجيح بكثرة الرواة وعلو الاسناد وورع الراوى عقبه بقوله تنبيهان احدهما اعلم ان واحدا مما ذكرناه من التراجيح لو حصل فى مرتبة من مراتب الرواية اعنى الابتداء والواسطة والدوام كان ذلك الخبر راجحا على ما لم يحصل فيه ذلك المرجح وثانيهما انه قد يقع التعارض بين هذه المرجحات كما بين كثرة الرواة مثلا وبين قوة عدالة الراوى وشهرتها فرب عدل اقوى فى النفس من عدلين فينبغى ان يعتمد المجتهد فى ذلك على ما يغلب على ظنه ولذلك اذا ظهرت عدالة راو بتزكية جمع قليل لكن بخبرة باطنه وعدالة الآخر بتزكية جمع كثير لكن لا عن مثل تلك الخبرة الباطنة فان الاول ربما يغلب ظن صدقه فليحكم المجتهد فيه وامثاله ظنه انتهى وقد ذكر الزركشى عند قول المصنف والاصح الترجيح بكثرة الادلة والرواة كلاما عن امام الحرمين وغيره يتعلق بهذا ومنه ما نصه ثم لو اجتمع مزية الثقة وقوة العدد بان روى احد الخبرين

(وان جهل التاريخ) بين المتعارضين اى لم يعلم بينهما تأخر ولا تقارن (وأمكن النسخ) بينهما بان يقبلاه (رجع الى غيرهما) لتعذر العمل بواحد منهما (والا) اى وان لم يمكن النسخ بينهما (تخير) الناظر بينهما فى العمل (ان تعذر الجمع) بينهما (والترجيح) كما تقدم فى المتقارنين هذا كله فيما اذا تساويا فى العموم والخصوص (فان كان احدهما اعم) من الآخر مطلقا او من وجه (فكما سبق) فى مسئلة آخر مبحث التخصيص فليراجع *(مسئلة يرجح بعلو الاسناد)* اى قلة الوسايط بين الراوى للمجتهد وبين النبى صلى الله عليه وسلم

٢ يتأمل ويراجع ويحرر بخطه

ثقة وروى الآخر جمع لا تبلغ آحادهم مبلغ راوى الخبر الآخر فى الثقة والعدالة فهذه صورة أخرى وقد اعتبر بعض المحدثين مزية العدد وبعضهم مزية الثقة قال امام الحرمين والمسئلة لا تبلغ مبلغ القطع والغالب على الظن التعلق بمزية الثقة فان الغالب على الظن ان الصديق لو روى خبرا وروى جمع على خلافه لكان الصحابة يؤثرون رواية الصديق انتهى ثم لما ذكر المصنف النوع الثانى وهو الترجيح بعلم الراوى وفضله الى أقسام كثيرة قال *(تنبيه)* اعلم انه قد يقع التعارض بين التراجيح الحاصلة من هذا النوع وبين التراجيح الحاصلة من النوع الاول فلا يجب القطع مطلقا برجحان النوع الاول على الثانى بناء على ان الورع فى هذا الباب أكثر اعتبارا من العلم بدليل ان فاقده لا تقبل روايته وفاقد العلم اذا كان ورعا تقبل روايته لان الظنون قد تختلف اذ ذاك فينبغى أن يعتمد المجتهد فى ذلك غلبة ظنه لا غير انتهى فليتأمل قوله بدليل ان فاقده لا تقبل روايته الا أن يريد بالورع ما ينافى تركه القبول ثم بين النوع الثالث وهو الترجيح بسبب الذكاء والحفظ والضبط ثم الرابع وهو الترجيح الحاصل من الاسناد ثم الخامس وهو الترجيح الراجع الى زمان الرواية والتحمل وفصل كلا الى أقسام كثيرة قال وعند التعارض بين التراجيح الحاصلة من هذه الانواع أو من الانواع التى يأتى ذكرها ينبغى أن يحكم المجتهد ظنه اذ التنصيص على جميعها مما يمتنع للتطويل البالغ الى الغاية اه ثم ذكر مثل ذلك بعد ذلك أيضا (قوله وفقه الراوى) أقول لا يبعد أن يراد الفقه المتعلق بذلك الباب الذى يتعلق به ذلك المروى حتى اذا كان المروى متعلقا بالبيوع قدم خبر الفقيه بالبيوع على خبر الفقيه بما عداها دونها ثم لو كان أحدهما فقيها بذلك الباب حالتى التحمل والاداء والآخر فقيها به حال الاداء فقط فالمتجه تقديم الاول فليتأمل (قوله ولو روى الخبر المرجوح باللفظ) قال شيخنا الشهاب قضيته اختصاص هذا بالامور السابقة دون ما يأتى وقد يوجه انتهى

(قوله بان يكون حسن الاعتقاد) قال شيخنا الشهاب هذا أخص من عدم البدعة اه

(قوله لان الحكم والعمل قد يبنيان على الظاهر) قال شيخنا الشهاب هذا يفيد ان معنى قوله فى الجملة أن يكون الشخص حكم بشهادته أو عمل بروايته من غير وقوف منا على تفصيل الامر هل كان ذلك بعد تزكية له أم لا واذا كان من صرح بتزكيته مقدما على من هذا شانه فليقدم على من علم الحكم بشهادته والعمل بروايته من غير تزكية بالاولى بل ينبغى أن يكون من حكم بشهادته وعمل بروايته فى الجملة مقدما على هذا أيضا انتهى وهو ظاهر (قوله على مروى من لم يحفظه) قال شيخنا الشهاب كان المراد بغير الحافظ هنا من يتخيل اللفظ ثم يتذكره ويؤديه بعد تفكر وتكلف لا من أخل بحفظ بعض المتن لانه سيأتى فى قوله والمشتمل على زيادة انتهى (أقول) لا حاجة الى ذلك بل المراد بغير الحافظ ما يشمل أيضا من لا يقدر على التذكر ولا التادية بعد التفكر والتكلف بل اذا سمع اللفظ عرف انه مرويه عن فلان ورواه عنه ثم رأيت شيخ الاسلام مثله بقوله كأن رواه بتلقين غيره له وفى شرح المنهاج للمصنف ما نصه الرابعة عشر حفظ الراوى وقد أطلقه فى الكتاب وهو يحتمل امرين كلاهما حق أحدهما أن يكون قد حفظ لفظ الحديث واعتمد الآخر على المكتوب فالحافظ أولى وثانيهما أن يكون أحدهما أكثر حفظا فان روايته راجحة على من كان نسيانه أكثر انتهى ويمكن حمل كلامه هنا على الامر الاول

(وفقه الراوى ولغته ونحوه) لقلة احتمال الخطا مع واحد من الاربعة بالنسبة الى واحد من مقابلاتها (وورعه وضبطه وفطنته ولو روى) الخبر (المرجوح باللفظ) والراجح بواحد مما ذكر بالمعنى (ويقظته وعدم بدعته) بان يكون حسن الاعتقاد (وشهرة عدالته) لشدة الوثوق به مع واحد من الستة بالنسبة الى مقابلاتها (وكونه مزكى بالاختبار) من المجتهد فيرجح على المزكى عنده بالاخبار لان المعاينة أقوى من الخبر (أو أكثر مزكين ومعروف النسب قيل ومشهوره) لشدة الوثوق به والشهرة زيادة فى المعرفة والاصح لا ترجيح بها (وصريح التزكية على الحكم بشهادته والعمل بروايته) فيقدم خبر من صرح بتزكيته على خبر من حكم بشهادته وخبر من عمل بروايته فى الجملة لان الحكم والعمل قد يبنيان على الظاهر من غير تزكية (وحفظ المروى) فيقدم مروى الحافظ له على مروى من لم يحفظه لاعتناء الاول بمرويه (وذكر السبب) فيقدم الخبر المشتمل على السبب على مالم يشتمل عليه لاهتمام راوى الاول به

قوله فالاصح لا ترجيح بها كذا بالاصل وفى نسخ المتن ...

(والتعويل على الحفظ دون الكتابة) فيقدم خبر المعوّل على الحفظ فيما يرويه على خبر المعول على الكتابة لاحتمال أن يزاد في كتابه أو ينقص منه واحتمال النسيان والاشتباه في الحافظ كالعدم (وظهور طريق روايته) كالسماع بالنسبة الى الاجازة فيقدم المسموع على المجاز وقد تقدم ذكر طرق الرواية ومراتبها آخر الكتاب الثاني (وسماعه من غير حجاب) فيقدم المسموع من غير حجاب على المسموع من وراء حجاب لأمن الاول من تطرق الخلل في الثاني (وكونه من اكابر الصحابة) فيقدم خبر أحدهم على خبر غيره لشدة ديانتهم وقد كان علي رضي الله تعالى عنه يحلف الرواة ويقبل رواية الصديق من غير تحليف (و) كونه (ذكرا) فيقدم خبر الذكر على خبر الانثى لانه أضبط منها في الجملة (خلافا للاستاذ) أبي اسحق الاسفرايني قال والاضبطية جنس الذكر انما تراعى حيث ظهرت في الآحاد وليس كذلك فان كثيرا من النساء أضبط من كثير من الرجال (وثالثها) يرجح الذكر (في غير أحكام النساء) بخلاف احكامهن لانهن أضبط فيها (و) كونه (حرا) فيقدم خبره على خبر العبد لانه لشرف منصبه يحترز عما لا يحترز عنه الرقيق (و) كونه (متأخر الاسلام) فخبره مقدم على خبر متقدم الاسلام لظهور تأخر خبره (وقيل متقدمه) عكس ما قبله لان متقدم الاسلام لاصالته فيه أشد تحرزا من متأخره وابن الحاجب جزم في هذا في الترجيح بحسب الراوي ثم عاقبله في الترجيح بحسب الخارج ملاحظا للجهتين لأنه تناقض في كلامه كما قيل (و) كونه

أيضا (فان قلت) يتكرر مع قوله الآتي والتعويل على الحفظ دون الكتابة (قلت) قد يفرق بينهما بان مدار هذا الآتي على ما هو الشأن والعادة من غير اطلاع على الحال في هذا المروي المعين بخصوصه بخلاف الامر الاول فانه مفروض فيما اذا علم حال المروي المعين بخصوصه وأن أحدهما رواه عن حفظ والآخر عن كتابة فليتامل (قوله والتعويل على الحفظ دون الكتابة) فيه أمران * الاول قال الكوراني لانه أي المعوّل على الحفظ عدل لا يكذب وقوله على النبي شيأ ما قاله نسيانا بعيد والكتاب يمكن أن يزاد فيه بخط شابهه وبهذا سقط ما يقال اذا كان الكتاب محفوظا عنده بخط ضابط هو أوثق من الحفظ وانما سقط لان حفظ الكتاب على وجه لا يطلع عليه الا هو وضبطه بخط لا يمكن أن يشابه قليل جدا انتهى (وأقول) أشار بما يقال الى كلام للزركشي فانه قال وفيه احتمال قال المصنف وهذا الاحتمال بعيد بل ذهب بعض العلماء الى أنه لا يحتج برواية من يعوّل على كتابه قال أشهب سئل مالك أيؤخذ ممن لا يحفظ وهو نفسه صحيح أيؤخذ عنه الاحاديث فقال لا يؤخذ عنه أخاف أن يزاد في كتبه بالليل (قلت) بل هذا الاحتمال قوي اذا كانت النسخة محفوظة عنده وهي بخط ضابط أوثق من الحافظ وماذكره من تطرق النقص للخط يعارض بتطرق النسيان والاشتباه الى الحفظ دون الكتابة انتهى ولا يخفى على متامل أن ما تعصب به الكوراني لا يلاقيه أمّا أوّلا فزعمه أن حفظ الكتاب على الوجه المذكور قليل جدا في حيز المنع بل هو كثير جدا وأمّا ثانيا فهب أن الامر كذلك لكن كلام الزركشي في هذا الامر القليل اذا تحقق لكونه قليلا بفرض تسليمه مما لا مدخل له في منافاة مطلوبه فتامل والثاني أن ظاهر العبارة ان المراد من شأنه الحفظ ومن شأنه الكتابة فلو انعكس أمرهما في بعض الاخبار فكتبه الاول وحفظه الثاني فينبغي تقديم الثاني بالنسبة لهذا البعض وتقدم عن شرح المنهاج ما يدل على ذلك (قوله لانه أضبط منها في الجملة) ظاهره تقديم خبر الذكر حتى على خبر انثى علمت اضبطيتها منه وفيه نظر ولا يبعد تخصيص هذا بما اذا جهل الحال أما لو علمت أضبطية تلك الانثى فيقدم خبرها * واعلم ان قول المصنف هنا وذكرا وقوله الآتي وصاحب الواقعة متعارضان في تقديم الذكر على الانثى صاحبة الواقعة اذ بينهما عموم وخصوص من وجه فالاول خاص بتقديم الذكر على الانثى عام في كون الانثى صاحبة الواقعة أولا والثاني خاص بكون المقدم صاحب الواقعة عام في كونه ذكرا أو أنثى فان خص عموم كل منهما بخصوص الآخر تعارضا في الانثى صاحبة الواقعة اذ قضية تخصيص عموم الاول بخصوص الثاني تقديمها على الذكر وقضية تخصيص عموم الثاني بخصوص تقديم الذكر عليها وقضية تمثيلهم الآتي بخبر ميمونة وعمل الفقهاء بمقتضاه دون خبر ابن عباس ان المعتمد عندهم تقديم خبر الانثى اذا كانت صاحبة الواقعة على الذكر فليتامل (قوله قال والاضبطية جنس الذكر الخ) قال شيخنا الشهاب ان كان مراده ان الاضبطية ثابتة لجنس الذكور وانما لا تراعى الا اذا ظهرت في الآحاد أي علمت بان اتصف بها راو ومثلا وان السبب في عدم اعتبارها الا كذلك وجود الاضبطية في كثير من النساء فهو معنى صحيح ولكن قوله وليس كذلك لا يلائم هذا المعنى انتهى (وأقول) كأنّ مراد الاستاذ بالظهور في الآحاد الوجود في جميع الآحاد فلا ينافيه قوله وليس كذلك ويحتمل انه أراد به الوجود في غالب الآحاد ويمنع انه كذلك لكثرة تخلفه

(متحملا بعد التكليف) لانه أضبط من المتحمل قبل التكليف (وغير مدلس) لان الوثوق به أقوى من الوثوق بالمدلس المقبول وقد تقدم بيانه فى الكتاب الثانى (وغير ذى اسمين) لان صاحبهما يتطرق اليه الخلل بان يشاركه ضعيف فى أحدهما (ومباشرا لمرويه (وصاحب الواقعة المرويه فان كلا منهما أعرف بالحال من غيره مثال الاول حديث الترمذى عن أبى رافع انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة حلالا وبنى بها حلالا قال وكنت الرسول بينهما مع حديث الصحيحين عن ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم وفى رواية للبخارى عنه تزوج ميمونة وهو محرم وبنى بها وهو حلال وماتت بسرف ومثال الثانى حديث أبى داود عن ميمونة تزوجنى رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن حلالان بسرف ورواه مسلم عنها انه صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال مع خبر ابن عباس المذكور وروى أبو داود عن سعيد بن المسيب قال وهم ابن عباس فى تزويج ميمونة وهو محرم (وراويا باللفظ) لسلامة المروى باللفظ عن تطرق الخلل فى المروى بالمعنى (و) كون الخبر (لم ينكره راوى الاصل) كذا فى المنهاج كالمحصول وهو من اضافة الاعم الى الاخص كمسجد الجامع وهى نادرة لا يتبادر الذهن اليها ولو زاد أل فى راوى أو حذفه كان أصوب كما قاله فى شرح المنهاج والمعنى ان الخبر الذى لم ينكره الراوى الاصل لراويه وهو شيخه مقدم على ما أنكره شيخ راويه بان قال ما رويته لان الظن الحاصل من الاول أقوى (وكونه فى الصحيحين) لانه أقوى من الصحيح

فى الآحاد كثرة تنافى الغلبة (قوله وكونه متأخر الاسلام) أقول فى الدر الفريد فى سياق النقل عن المصنف بحيث يحتمل أن يكون من كلام المصنف مانصه قالوا وقال بعض أصحاب أبى حنيفة لا يقدم بالتأخر لان المتقدم أيضا عاش حتى توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم فساوى المتأخر فى الصحبة وزاد عليه بالتقدم قالوا ورد عليهم أصحابنا هذا بان سماع المتأخر متحقق التأخر وانما يؤخذ بالاحدث فالاحدث (قلت) وبما ذكروه وأجيبوا به يتبين لك ان صورة المسئلة أن يعلم ان سماع المتأخر وقع بعد اسلامه والا فلا يقدم انتهى (فان قلت) هذا يخالف تعليل الشارح بقوله لظهور تأخر خبره فانه يدل على عدم العلم بان السماع بعد الاسلام (قلت) ممنوع لانه لا ينافى أن يشترط العلم المذكور الا ان العلم المذكور لا يستلزم تأخر خبره فانه قد يسمع بعد الاسلام خبرا موجودا مع وجود الخبر الآخر أو قبله الا انه خلاف الظاهر فالشارح ادعى ان الظاهر تأخر خبر المتأخر وهذا لا ينافى اشتراط كون السماع بعد الاسلام فالحاصل ان السماع الذى تحققنا وقوعه بعد الاسلام يدل دلالة ظاهرة على تأخر المروى لا دلالة قطعية فتامله وكأنهم احترزوا باشتراط العلم بوقوع السماع بعد الاسلام عما لو تحمل قبل الاسلام ثم روى بعده لكن لو كان تحمله قبل الاسلام متأخرا عن رواية الآخر ففيه نظر وقد يقال يعارض هذا التأخر كون التحمل حال الكفر الذى هو مظنة الخلل وفى شرح المنهاج للمصنف وسادسها اذا حصل اسلام راويين وعلم ان أحدهما تحمل الحديث بعد اسلامه فيرجح خبره على الخبر الذى لا يعلم هل تحمله الآخر قبل الاسلام أو بعده لانه أظهر تأخرا انتهى فليتامل (قوله ملاحظا للجهتين الخ) أقول بهذا يندفع التناقض لكن يبقى بيان ان أى الجهتين أرجح ولا بد منه فانه المقصود ويمكن أن يجاب بان ذلك من باب تعارض بعض هذه المرجحات مع بعض وقد سبق كلام الصفى عليه لا مع مقابله الذى الكلام فيه وفيه نظر (قوله لان صاحبهما يتطرق اليه الخلل الخ) أقول عبارة الاسنوى وسبب مرجوحيته ان صاحب الاسمين يكثر اشتباهه بغيره ممن ليس بعدل بان يكون هناك غير عدل يسمى باحد اسميه فاذا روى عنه راو ظن سامعه انه يروى عن العدل فاذا كان اسمه واحدا قل احتمال اللبس انتهى وفيها اشعار بان الكلام اذا لم يتحقق ان المروى عنه هو صاحب الاسمين العدل اما اذا تحقق انه هو بحيث زال الاشتباه والاحتمال رأسا فلا يكون خبره مرجوحا اذ لا معنى لذلك حينئذ للقطع بانتفاء المحذور وانقطاع الاحتمال وهو متجه جدا وبان صاحب الاسم الواحد لا ينقطع عنه احتمال اللبس بل يقل خلاف ظاهر عبارة الشارح وقوله بان يشاركه ضعيف أى باحتمال أن يشاركه فلا يشترط تحقق المشاركة بل احتمال وجوده كاف فان تيقن انتفاؤه فالوجه حينئذ انه لا يقدم خبر غير ذى الاسمين فليتامل (قوله وراويا باللفظ) أقول قد يتوهم اشكاله مع قوله السابق ولو روى المرجوح باللفظ ولا اشكال لان هذا مفروض فى مجرد تعارض رواية اللفظ ورواية المعنى دون أمر آخر فتقدم رواية اللفظ وذاك مفروض فيما اذا تعارض فقه الراوى أو غيره مما ذكر معه مع مقابله فيقدم فقه الراوى أو غيره مما ذكر معه وان كانت الرواية مع ذلك بالمعنى على مقابله وان كانت الرواية معه باللفظ وطريق ذلك ان هذا مخصوص بذاك لانهما من قبيل العام والخاص (قوله وكون الخبر لم ينكره راوى الاصل) فان قلت لم قدر لفظ الكون هنا دون ما قبله قلت لدفع توهم ان

فى غيرهما وان كان على شرطهما التلقى الامة لهما بالقبول (والقول فالفعل فالتقرير) فيقدم الخبر الناقل لقول النبى الله صلى عليه وسلم على الناقل لفعله والناقل لفعله على الناقل لتقريره لان القول أقوى فى الدلالة على التشريع من الفعل وهو أقوى من التقرير (والفصيح) على غيره لتطرق الخلل الى غيره باحتمال أن يكون مرويا بالمعنى (لازائد الفصاحة) فلا يقدم على الفصيح (على الاصح) وقيل يقدم عليه لانه صلى الله عليه وسلم أفصح العرب فيبعد نطقه بغير الافصح فيكون مرويا بالمعنى فيتطرق اليه الخلل ورد بانه لابعد فى نطقه بغير الافصح لاسيما اذا خاطب به من لايعرف غيره وقد كان يخاطب العرب بلغاتهم (والمشتمل على زيادة) فيقدم على غيره لما فيه من زيادة العلم كخبر التكبير فى العيد سبعا مع خبر التكبير فيه أربعا رواهما أبو داود وأخذ بالثانى الحنفية تقديما للاقل والاولى منه للاقتصار (والوارد بلغة قريش) لان الوارد بغير لغتهم يحتمل أن يكون مرويا بالمعنى فيتطرق اليه الخلل (والمدنى) على المكى لتأخره عنه والمدنى ماورد بعد الهجرة والمكى قبلها (والمشعر بعلو شان الرسول صلى الله عليه وسلم) لتأخره عما لم يشعر بذلك (والمذكور فيه الحكم مع العلة) على مافيه الحكم فقط لان الاول أقوى فى الاهتمام بالحكم من الثانى مثاله حديث البخارى من بدل دينه فاقتلوه مع حديث الثانى
الصحيحين انه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء والصبيان نيط الحكم فى الاول بوصف الردة المناسب ولا وصف فى الثانى

قوله ولم يذكره قيد فى قوله وراويا الخ ثم رأيت شيخنا الشهاب قال صرح الشارح هنا بلفظ كون الخبر دون المذكورات قبله أعنى غير المدلس وما عطف عليه كانه والله أعلم لرجوع الجميع لشان الراوى فان قلت يرد أن الذى قبل غير المدلس صرح بذلك فى بعض وأسقطه من بعض مع رجوع ذلك لشان الراوى أيضا قلت اذا تاملت ذلك وجدته انما صرح لمكان خلاف أو طول فصل انتهى (قوله لان القول أقوى) أى لاحتمال الفعل الاختصاص به صلى الله عليه وسلم كذا وجهه به شيخ الاسلام كغيره وقد يؤخذ منه انه ليس كل قول أقوى بل الذى انتفى عنه هذا الاحتمال ونحوه فلا يرد قولهم ان الاحرام فى العمرة من الجعرانة أفضل منه من التنعيم تقديما لفعله عليه الصلاة والسلام على أمره لعائشة لان أمره وان كان قولا الا انه يحتمل الخصوصية لعائشة فليس أقوى من فعله بل هو دونه كما قالوا لاحتمال انه انما أمرها بذلك لضيق الوقت لا لانه افضل وقد حمل الفقهاء أمره اياها على ذلك كما تقرر فى الفروع فليتامل (قوله والمدنى ماورد بعد الهجرة) ان أريد بعد الشروع فى الهجرة شمل ماورد بعد خروجه من مكة وقبل دخوله المدينة وهو ظاهر لتأخره عما ورد بمكة (قوله والمشعر بعلو شان الرسول صلى الله عليه وسلم) أى على ماليس كذلك قال الامام فخر الدين وماليس كذلك ينقسم الى قسمين أحدهما مايعلم من حاله انه ورد فى حال الضعف وثانيهما مالايعلم ذلك من حاله أيضا فتقديم ماعلم انه ورد فى حال القوة على الاول مسلم وعلى الثانى ممنوع ورده الصفى الهندى فقال وهو مندفع لان مايحتمل الرابح راجح على مالايحتمله ومايقطع برجحانه راجح على مايحتمله ومن هذا يعرف ان الثانى من القسمين راجح على الاول منهما انتهى ولايخفى ان تعليل الشارح بقوله لتاخره عما لم يشعر بذلك لايظهر فى القسم الثانى ان قدمناه عليه أيضا فليتأمل (قوله والمذكور فيه الحكم مع العلة) أقول قد يستشكل هذا مع قوله الآتى والنهى على الامر لان بينهما عموما وخصوصا من وجه فان خص عموم كل بخصوص الآخر تعارضا فى الامر والنهى اذا كان الامر مع العلة كما فى المثال أعنى قول الشارح مثاله حديث البخارى من بدل دينه فاقتلوه الخ وقد يجاب بان كلام المصنف فى كل واحد من المذكورات بالنظر لمجرد مقابله من حيث انه مقابله وماذكر من باب تعارض اثنين من المذكورات وليس كلامه فيه وقد تقدم كلام الصفى الهندى عليه ثم رأيت شيخنا الشهاب قال فى هذا المثال سياتى تقديم النهى على الامر فيحمل ذلك على الامر الذى ليس معه ذكر العلة ثم انظر لو تعارضت هذه المرجحات كيف يكون الحال لم أر من تعرض لذلك انتهى (أقول) ويحتمل أن يحمل ماياتى على النهى الصريح وما فى المثال اخبار عن النهى وهو بعيد وقوله ولم أر من تعرض لذلك قد علمت ان الصفى الهندى تعرض له (قوله فحملنا النساء فيه على الحربيات) أقول لايقال هذا جمع بينهما بحمل كل منهما على غير ما حمل عليه الآخر ففيه العمل بهما والكلام فى الترجيح الذى هو اعمال أحدهما والغاء الآخر لانا نقول هذا ممنوع وذلك لان بين الخبرين عموما من وجه ولو خصصنا عموم كل منهما بخصوص الآخر تعارضا فى المرتدة فرجحنا الاول حيث حكمنا بقتل المرتدة التى دل الثانى على منع قتلها ولزم من هذا الترجيح قصر الثانى على الحربيات فقد أشار بحمل الثانى على الحربيات الى تقديم الاول عليه فى المرتدات التى تعارضا فيها والحاصل ان التعارض بينهما ليس الا فى المرتدات وقد الغينا

ملنا النساء فيه على الحربيات (والمتقدم فيه ذكر العلة على الحكم) فيقدم على عكسه لانه ادل على ارتباط الحكم بالعلة من نفسه قاله الامام في المحصول (وعكس النقشواني) ذلك معترضا على الامام ٢٢١ قائلا ان الحكم اذا تقدم تطلب نفس السامع العلة فاذا سمعتها ركنت اليها ولم تطلب غيرها والوصف اذا تقدم تطلب النفس الحكم فاذا سمعته قد تكتفي في علته بالوصف المتقدم اذا كان شديد المناسبة كما في والسارق والسارقة الآية وقد لا تكتفي به بل تطلب علة غيره كما في اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا الآية فيقال تعظيما للمعبو (وما فيه تهديد أو تاكيد) على الخالي عن ذلك مثال الثاني حديث أبي داود وصححه ابن حبان والحاكم على شرط الشيخين أيما امرأة نكحت نفسها بغير اذن وليها فنكاحها باطل فنكاحها باطل فنكاحها باطل مع حديث مسلم الايم أحق بنفسها من وليها (وما كان عموما مطلقا على) العموم (ذي السبب الا في السبب) لان الثاني باحتمال ارادة قصره على السبب كما قيل بذلك دون المطلق في القوة الا في صورة السبب فهو فيها أقوى لانها قطعية الدخول عند الاكثر كما تقدم (والعام الشرطي) كمن وما الشرطيتين (على النكرة المنفية على الاصح) لافادته للتعليل دونها وقيل العكس لبعد التخصيص فيها بقوة عمومها دونه (وهي) تقدم (على الباقي) من صيغ العموم كالمعرف باللام أو بالاضافة لانها أقوى منه في العموم اذ تدل عليه بالوضع في الاصح كما تقدم وهو انما يدل عليه بالقرينة اتفاقا (والجمع المعرف) باللام أو الاضافة (على ما ومن) غير الشرطيتين

الثاني بالنسبة اليها فقد أعملنا أحدهما وألغينا الآخر بالنسبة لما تعارضا فيه وذلك هو حقيقة الترجيح (قوله قائلا لان الحكم اذا تقدم الخ) أقول لقائل أن يقول ان كان الوصف ظاهر المناسبة ركنت النفس تقدم أو تأخر والا لم تركن تقدم أو تأخر اذ لا فرق بين اذا قمتم فاغسلوا واغسلوا اذا قمتم فليتامل (قوله على ذي السبب الا في السبب) أقول حاصله ان العام ذا السبب يعمل بحكمه في ذي السبب ويعمل بالعام المطلق فيما عداه وقد ذكروا تقديم المطلق على العام وعبارة الصفي الهندي والمطلق أولى من العام انتهى فيحتمل ان المراد انه يعمل بحكم المطلق في صورة لان المطلق يكتفي فيه صورة ما ويحكم للعام فيما عداها على قياس ما هنا الا ان الصورة هنا معينة وهي صورة ذي السبب وهناك غير معينة فليراجع ولا يخفى ظهور الفرق بين هذه المسئلة وما تقدم في قوله وذكر السبب لان صورة ذاك ان الراوي ذكر السبب وصورة هذا ان الخبر ورد على سبب خلافا لما قد يتوهم قبل التامل (قوله لافادته للتعليل) أقول لا يخفى انه قد لا يصلح للتعليل نحو من نعل كذا فلا اثم عليه فلعل الكلام حيث صلح له فليتامل (قوله وهي) أي النكرة المنفية على الباقي أي من صيغ العموم قال الكوراني مما يدل بالقرينة كالجمع المحلى والمضاف لابد من هذا القيد للاتفاق على ان لفظ كل يقدم عليها انتهى (وأقول) هذا التقييد الذي قاله ماخوذ من تعليل الشارح المحقق بقوله وهو أي الباقي انما يدل عليه أي العموم بالقرينة اتفاقا (فان) قلت ماذكره من ان الباقي انما يدل عليه بالقرينة اتفاقا ينافيه ما قرره العضد ان الصيغ المخصوصة حقيقة في العموم عند الاكثر وقيل في الخصوص وقيل مشتركة وقيل بالوقف ومشى عليه الشارح والمصنف في مبحث العام من ان الحكم في العام على كل فرد مطابقة وان تلك الصيغ موضوعة للعموم دون الخصوص وقيل للخصوص وقيل مشتركة وقيل بالوقف (قلت) لا نسلم المنافاة أما على انها مشتركة أو حقيقة في الخصوص فلا اشكال في احتياجها في الدلالة على العموم الى القرينة لان دلالة المشترك على المراد من أحد معنييه أو معانيه ودلالة اللفظ على معناه المجازي مشروط بالقرينة كما تقرر في محله وكذا على الوقف كما هو ظاهر وأما على انها حقيقة في العموم دون الخصوص فلأن اللفظ قد يشتهر ويكثر استعماله في معناه المجازي حتى يعارض المعنى الحقيقي بل قد لا يتبادر منه الا المعنى المجازي ولا شبهة في احتياجه حينئذ في ارادة معناه الحقيقي الى القرينة وهذه الصيغ كذلك فقد اشتهر وكثر استعمالها في الخصوص حتى قيل انها حقيقة فيه أو مشتركة بينهما بل كلام أهل المعاني وأهل النحو والوضع قاطع بان استعمال نحو اسم الجنس المعرف بأل والموصول والمضاف لمعرفة في المعهود حقيقة كما هو معلوم للواقف على كلامهم وبذلك يندفع ما أطنب به ههنا شيخنا العلامة وشيخنا الشهاب نعم ينافي ذلك في المعرف باللام أو الاضافة الى معرفة من مفرد أو جمع ما تقدم فيه من حمله على العموم ما لم يتحقق عهد اذ قضية ذلك انصرافه عند الاطلاق للعموم وهذا ينافي الاحتياج الى القرينة الا أن يمنع المنافاة بانه اذا لم يتحقق عهد للعموم بشرط القرينة فان تحقق عارضها وصرفه الى المعهود ولا يخفى انه تكلف ويحتمل ان ماذكره الشارح من الاتفاق المذكور طريقة مبنية على ان الصيغ مشتركة أو حقيقة في الخصوص (فان قلت) قوله اذ تدل عليه بالوضع وهو انما يدل عليه بالقرينة يدل على انه لا يدل

كالاستغراقيا مستين لانه أقوى منهما فى العموم لامتناع ان يخص الى الواحد دونهما على الراجح فى كل كما تقدم (والكل) أى الجمع المعرف وماومن (على الجنس المعرف) باللام أو الاضافة (لاحتمال العهد) فيه بخلاف ماومن فلا يحتملانه والجمع المعرف فيبعد احتماله له (قالوا وما لم يخص) على ما خص لضعف الثانى بالخلاف فى حجيته بخلاف الاول قال المصنف كالهندى (وعندى عكسه) لان ماخص من العام الغالب والغالب أولى من غيره (والاقل تخصيصا) على الاكثر تخصيصا لان الضعف فى الاقل دونه فى الاكثر (والاقتضاء على الاشارة والايماء) لان المدلول عليه بالاول مقصود يتوقف عليه الصدق أو الصحة وبالثالث مقصود لا يتوقف عليه ذلك وبالثانى غير مقصود كما علم ذلك فى محله فيكون الاول أقوى (ويرجحان) أى الاشارة والايماء (على المفهومين) أى الموافقة والمخالفة لان دلالة الاولين فى محل النطق بخلاف المفهومين (والموافقة على المخالفة) لضعف الثانى بالخلاف فى حجيته بخلاف الاول (وقيل عكسه) لان المخالفة تفيد تاسيسا بخلاف الموافقة (والناقل عن الاصل) أى البراءة الاصلية على المقرر له (عند الجمهور) لان الاول فيه زيادة على الاصل بخلاف الثانى وقيل عكسه بان يقدر تاخر المقرر للاصل ليفيد تاسيسا كما افاده الناقل فيكون ناسخا له مثال ذلك حديث من مس ذكره فليتوضأ صححه الترمذى وغيره مع حديث الترمذى وغيره أنه صلى الله عليه وسلم سأله رجل مس ذكره عليه وضوء قال لا انما هو بضعة منك (والمثبت على النافى) لاشتماله على زيادة علم وقيل

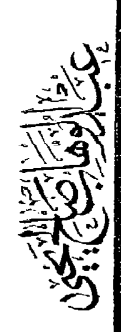
بالوضع وذلك ينافى كونه للعموم حقيقة (قلت) مراده أنها تدل بمجرد الوضع وهو انما يدل بالقرينة مع الوضع ويحتمل بناؤه على ان الباقى مجاز فى العموم فلا اشكال (قوله لان المخالفة تفيد تأسيسا بخلاف الموافقة) أقول فيه نظر بل كل منهما يفيد التاسيس غاية الامر ان ماتفيده المخالفة مخالف للحكم المنطوق وما تفيده الموافقة موافق له ثم رأيت الكورانى قال والحق ان هذا كلام فاسد لان كلا المفهومين من قبيل التأسيس انتهى ويمكن أن يجاب بان المراد ان الموافقة تفيد تأكيدا باعتبار النوع فان نوع المنطوق والمفهوم فيها واحد فالنوع الذى افاده المفهوم هو ما أفاده المنطوق كنوع الاتلاف فى ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما بخلاف المخالفة فان نوع المنطوق غير نوع المفهوم كنوع وجوب الزكاة فى السائمة فانه غير نوع عدم الوجوب فى المعلوفة فى خبر فى السائمة الزكاة وأظن هذا مرادهم وبه يندفع الاشكال والله أعلم (قوله والمثبت على النافى) أقول تميز هذا عما قبله ظاهر لان حاصل ذاك ان حكم أحد الخبرين موافق للاصل وحكم الآخر مخالف له وحاصل هذا ان أحد الخبرين نسب صدور شئ كالصلاة فى الكعبة الى الشارع مثلا والآخر نفى صدوره عنه والتمايز بين هذين الحاصلين فى غاية الظهور الا ان الحاصل الثانى صادق اذا كان الاثبات مقررا للاصل والنفى ناقلا عنه فيخص الحاصل الاول بهذا ثم رأيت شيخ الاسلام ذكر ما يوافق هذا (قوله والامر على الاباحة) قد يقال يغنى عن هذا وعن قوله الآتى والحظر على الاباحة وقوله والندب على المباح قوله السابق والناقل عن الاصل اذ فى كل من الوجوب والحظر والندب نقل عن الاصل بخلاف الاباحة المقابلة لهذه الثلاثة فانها على وفق الاصل ويمكن أن يجاب بان افراد هذه الصور مع اندراجها فيما ذكر لامتيازها بخصوصيات كالخلاف فيها من القائلين بتقديم الناقل عن الاصل لمدارك خاصة (قوله للاحتياط بالطلب) أى لان ذلك الفعل ان كان واجبا ففى تركه ضرر وان كان مباحا فلا ضرر فى تركه (قوله والخبر على الامر والنهى) أقول ظاهره ان الخبر وان كان أمرا فى المعنى يقدم على النهى وعليه فعل ما سبق من تقديم النهى على الامر فى غير الخبر (قوله لان الطلب به) أى بالخبر وهو الصيغة الخبرية لتحقق وقوعه اى وقوع الطلب أقوى منهما وذلك لان الخبر يقتضى ثبوت مدلوله فى الواقع ويكون هو حكاية عنه (فان قلت) هذا فى خبر لم يرد به الانشاء أما ما أريد به ذلك كما هنا فلا (قلت) أما أولا فيجوز أن يكون الكلام على التشبيه أى كان تحقق وقوعه حيث عبر عنه بصيغة الخبر اذ لا يعبر بصيغة الخبر الا عما هو بمنزلة المحقق الثابت او عما جعل بمنزلته لشدة قربه من الوقوع حتى كانه وقع وأما ثانيا فيجوز أن يكون الاخبار الطالبة باقية على الخبرية مستلزمة للانشاء (فان قلت) يلزم من بقائها على الخبرية الخلف (قلت) انما يلزم اذا أخذت على ظاهرها أما اذا حملت على ما هو بمعنى الطلب فلا مثلا والوالدات يرضعن أولادهن الآية ان بقى على خبريته وحمل على ظاهره لزم الخلف وان أبقى عليها وجعل بمعنى يطلب منهن الارضاع فلا وكذا لا يمسه الا المطهرون ان ابقى على خبريته وحمل على الظاهر لزم الخلف وان جعل معناه لا يباح مسه شرعا الا للمطهرين أو لا يستبيح شرعا مسه الا المطهرون فلا فتأمل ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ما نصه قوله وقوعه أى الخبر بمعنى المخبر به كان ضميره عائد اليه لكن بالنظر الى صيغته ولفظه ثم انظر ما معنى تحقق الوقوع مع كون الخبر مستعملا

عكسه لاعتضاد النافي بالاصل (وثالثها سواء) لتساوي مرجحيهما (ورابعها) يرجح المثبت (الا في الطلاق والعتاق) فيرجح النافي لهما على المثبت لهما لان الاصل عدمهما وحكى ابن الحاجب مع هذا عكسه أي يرجح المثبت لهما على النافي لهما (والنهي على الامر) لان الاول لدفع المفسدة والثاني لجلب المصلحة والاعتناء بدفع المفسدة أشد (والامر على الاباحة) للاحتياط بالطلب (والخبر المتضمن للتكليف (على الامر والنهي) لان الطلب به لتحقق وقوعه أقوى منهما (وخبر الحظر على) خبر (الاباحة) للاحتياط وقيل عكسه لاعتضاد الاباحة بالاصل من نفي الحرج (وثالثها سواء) لتساوي مرجحيهما (والوجوب والكراهة على الندب) للاحتياط في الاول ولدفع اللوم في الثاني (والندب على المباح على الاصح) للاحتياط بالطلب وقيل عكسه لموافقة المباح للاصل من عدم الطلب وليس في هذا مع قوله قبله والامر على الاباحة تكرار لان المراد بالامر فيه الايجاب لا الطلب وهما خلاف في حقيقته تقدم في مسئلة جائز الترك (ونافي الحد) على الموجب له لما في الاول من اليسر وعدم الحرج الموافق لقوله تعالى يريد الله بكم اليسر وما جعل عليكم في الدين من حرج (خلافا لقوم) وهم المتكلمون في ترجيحهم الموجب لافادته التأسيس بخلاف النافي (والمعقول معناه) على ما لم يعقل معناه لان الاول ادعى الى الانقياد وأفيد بالقياس عليه (والوضعي على التكليفي في الاصح) لان الاول لا يتوقف على الفهم والتمكن من الفعل بخلاف الثاني وقيل عكسه لترتب الثواب على التكليفي دون الوضعي (والموافق دليلا آخر)

في الانشاء انتهى وقد علم جواب قوله ثم انظر الخ وأما جعل ضمير وقوعه للخبر بمعنى المخبر به فلا يظهر عليه التعليل بقوله لتحقق وقوعه الا ان أريد بالمخبر به هو الطلب فتأمله (قوله والحظر على الاباحة) وأقول وكذا على الكراهة كما صرح به الاسنوي فانه قال الثاني الخبر الدال على التحريم راجح على الخبر الدال على الاباحة ثم قال والمراد بالاباحة هنا جواز الفعل والترك ليدخل فيه المكروه والمندوب والمباح المصطلح عليه لان التحريم مرجح على الكل كما ذكره ابن الحاجب انتهى (قوله وثالثها سواء) قال شيخ الاسلام لم يذكروا نظيره في تعارض الامر فيما مر والندب فيما يأتي مع الاباحة والقياس مجيئه فيهما ويحتمل خلافه انتهى (أقول) ولا ذكروا نظير الثاني في تعارض الامر فيما مر والقياس مجيئه فيه ويحتمل خلافه ويفرق بان الامر موافق للاباحة في عدم المنع من الفعل بخلاف النهي (قوله ولدفع اللوم في الثاني) قال شيخنا الشهاب هذا صريح في أن اللوم يثبت في المكروه وفيه نظر انتهى (وأقول) لا موقع للنظر فانه يلام قطعا على المكروه غاية الامر ان اللوم عليه لا يصل الى المعاقبة واللوم لا ينحصر في المعاقبة بل هو أعم منها (قوله وليس في هذا مع قوله قبله والامر على الاباحة الخ) قال شيخ الاسلام لكن لا يخفى ان تقديم الايجاب على الاباحة معلوم من قوله والوجوب الى قوله على المباح ففي ذلك تكرار من هذا الوجه انتهى (وأقول) يمكن أن يجاب بان علمه من ذلك بطريق اللزوم لان تقديمه على الندب المقدم على الاباحة يوجب تقديمه على الاباحة لان المقدم على المقدم مقدم ولا نسلم ان التصريح باللازم من التكرار القبيح بل فيه تنبيه اذ قد يغفل عن ان المقدم على المقدم على شئ مقدم على ذلك الشئ (قوله ونافي الحد) كالمستثنى من تقديم المثبت ووجهه أمور منها ان الحد يدرأ بالشبهة كما صرح بذلك في المنهاج والتعارض شبهة ومنها ما ذكره الشارح بقوله لما في الاول من اليسر الخ واعترضه شيخنا الشهاب بان هذا موجود في الحظر والاباحة وقد يجاب بانه لوحظ مع هذا التوجيه نظر الشارع الى درء الحدود وفيه نظر وبان من لازم الحد العسر لانه عقوبة ولا بد بخلاف الحظر لانه ليس من لازمه العسر اذ قد يسهل الترك بلا مشقة خصوصا ان وافق الترك غرض النفس كما يتفق في بعض المنهيات (قوله لافادته التأسيس الخ) أي لان الوجوب غير مستفاد من البراءة الاصلية بخلاف النفي فانه مستفاد منها ويجاب بان النفي الشرعي غير مستفاد منها (قوله والمعقول معناه الخ) أقول قد يستشكل تصوير ذلك اذ لا يتصور التعارض الا عند اتحاد المتعلق اذ مع اختلافه لا تعارض كما هو ظاهر فاذا عقل المعنى من أحد الخبرين صار معقولا مطلقا فلا يتصور أن يكون معقولا في أحدهما غير معقول في الآخر وقد يجاب بانه يتصور ذلك بنحو ان يقال لا يلزم زيدا في حالة كذا الا كذا ويذكر أمر معقول المعنى ولا يلزم زيدا في حالة كذا يعني الحالة المذكورة الا كذا ويذكر شئ آخر غير معقول المعنى فليتامل (قوله والوضعي على التكليفي) أقول قد يستشكل تصوير ذلك فان التعارض فرع اتحاد المتعلق فكيف مع اتحاده يكون أحد الحكمين وضعيا والآخر تكليفيا وقد يتصور بنحو أن يدل أحد الخبرين مثلا على كون شئ شرطا لكذا مثلا والخبر الآخر على النهي عن فعله في كل حالة (قوله والموافق دليلا آخر) أقول من الدليل الآخر القياس وعبارة الصفي الهندي أن يكون احد الخبرين موافقا لدليل آخر من كتاب أو سنة أو اجماع او قياس

انتهى وقد جعل الشارح ذلك من الترجيح بكثرة الادلة وهو يفيد انه لو تعارض نص وقياس مع نص قدم النص والقياس أو نصان وقياس مع نصين قدم النصان والقياس وقد يقتضي ذلك ان النص والقياس يقاوم النصين ويحتاج لمرجح من خارج وهذا يعارض مادل عليه كلام المحشيين في فساد الاعتبار من ان النص مع القياس يقدم على النصين فليحرر (قوله وهذا داخل في قوله فيما تقدم الخ) قال شيخ الاسلام يمنع بان ذلك فيما اذا حصلت الموافقة لكل من الدليلين وكانت في أحدهما اكثر وهذا فيما اذا حصلت لاحدهما فقط بقرينة حكاية الخلاف في ذلك دون هذا فذكره ذلك مقصود لا توطئة انتهى (وأقول) فيه نظر لانه ان أراد ان العبارة السابقة لا تشمل ماهنا فممنوع أو ان المراد بها غير ماهنا فلا دليل عليه فان استدل بحكاية الخلاف هناك لا هنا ففيه ان ذلك لا يدل على عدم ثبوته ههنا وانما تركه لان ماهنا توطئة لا مقصود ثم رأيت تقريرهم في المحلين كالصريح في أن المراد في المحلين واحد فانظر قول الصفي المسئلة الخامسة ذهب الشافعي ومالك رضي الله عنهما الى أنه يجوز الترجيح بكثرة الادلة خلافا للحنفية ومن جملة صور المسئلة ترجيح الخبر بكثرة الرواة لنا وجوه الى ان قال وثانيها ان مخالفة الدليل خلاف الاصل فكان تكثيرها اكثر مخالفة للاصل فاذا وجد دليلان في أحد الجانبين وفي الجانب الآخر دليل واحد كانت مخالفة الدليلين اكثر مخالفة للاصل من مخالفة الدليل الواحد فكان اكثر محذورا منه فلو لم يحصل الترجيح بكثرة الدليل لجاز ترك الدليلين وحينئذ يلزم وقوع ذلك القدر الزائد من المحذور من غير سبب ولا معارض وانه ممتنع وثالثها اذا حصل التعارض بين دليلين ودليل فالعقلاء يوجبون الاخذ بموجب الدليلين حتى ان من عدل عنهما وأخذ بموجب الدليل الواحد سفهوا رأيه واستقبحوا تصرفه وبين ذلك الى ان قال واذا كان كذلك في العرف وجب أن يكون في الشرع كذلك ثم قال المسئلة السادسة في ترجيح الخبر بالامور الخارجية وهو من وجوه احدها ان يكون احد الخبرين موافقا لدليل آخر من كتاب أو سنة او اجماع او قياس أو عقل او حس او غيرها من المدارك والآخر غير موافق لشيء منها فالموافق اولى وقد تقدم تقريره انتهى فقوله في المسئلة الخامسة فاذا وجد دليلان الخ ثم قوله اذا حصل التعارض بين دليلين ودليل الى آخره صريح أو كالصريح في شمول ما تقدم لما هنا واحالته في المسئلة السادسة بقوله وقد تقدم تقريره على ما تقدم أي في الخامسة كالصريح في ان المراد فيهما واحد واجاب الكوراني بان ذلك في الحكم وهذا في الخبر انتهى ولا يخفى ما فيه خصوصا مع ما علمته من تقرير الائمة (قوله وذكر توطئة لما بعده) اعترضه الكمال بانه لو حذفت التوطئة هنا لاستغنى عنها بان يقال والموافق مرسلا الخ انتهى ويجاب بانه لا يشترط في التوطئة التوقف عليها بل يكفي المناسبة واللياقة فان ذكر الشيء يؤنس بذكر مجانسه (قوله وكذا الموافق مرسلا أو صحابيا او اهل المدينة او الاكثر) أقول لو تعارضت هذه الامور فيتجه ان يقدم عند الشافعي موافق المرسل على موافق الصحابي لان المرسل عنده أقوى بدليل انه احتج به اذا عضده مسندا أو غيره مما تقدم ولم يحتج بقول الصحابي مطلقا وان يقدم عمل الاكثر على عمل اهل المدينة واما غير الشافعي ممن يحتج بالمرسل مطلقا وبقول الصحابي فيتجه أن يقدم عنده المرسل ثم قول الصحابي لان المرسل عنده حجة مطلقا وهو أقوى من قول الصحابي كما لا يخفى

على مالم يوافقه لان الظن في الموافق أقوى وهذا داخل في قوله فيما تقدم والاصح الترجيح بكثرة الادلة وذكر توطئة لما بعده (وكذا) الموافق (مرسلا أو صحابيا أو أهل المدينة أو الاكثر) من العلماء على مالم يوافق واحدا مما ذكر (في الأصح) لقوة الظن في الموافق وقيل لا يرجح بواحد مما ذكر لانه ليس بحجة (وثالثها في موافق الصحابي ان كان) أي الصحابي (حيث ميزه النص) أي فيما ميزه فيه من أبواب الفقه (كزيد في الفرائض) ميز فيها بحديث أفرضكم زيد وقد تقدم (ورابعها ان كان) أي الصحابي (أحد الشيخين) أبي بكر وعمر (مطلقا



قوله

وقيل الان يخالفهما معاذ في الحلال والحرام أو زيد في الفرائض ونحوهما) ى نحو معاذ وزيد كعلى

فى القضاء فلا يرجح الموافق لاحد الشيخين لان المخالف لهما ميزه النص فيما ذكر وهو حديث أفرضكم زيد وأعلمكم بالحلال والحرام معاذ واقضاكم على (قال الشافعى) رضى الله تعالى عنه (و) يرجح (موافق زيد فى الفرائض فمعاذ) فيها (فعلى) فيها (ومعاذ فى أحكام غير الفرائض فعلى) فى تلك الاحكام يعنى ان الخبرين المتعارضين فى مسئلة فى الفرائض يرجح منهما الموافق لزيد فان لم يكن له فيها قول فالموافق لمعاذ فان لم يكن له فيها قول فالموافق لعلى والمتعارضين فى مسئلة فى غير الفرائض يرجح منهما الموافق لمعاذ فان لم يكن له فيها قول فالموافق لعلى وذكر الموافق للثلاثة على هذا الترتيب لترتيبهم كذلك المأخوذ من الحديث السابق فقول الصادق فيه افرضكم زيد على عمومه وقوله واعلمكم بالحلال والحرام معاذ يعنى فى غير الفرائض وكذا قوله واقضاكم على يعنى فى غير الفرائض واللفظ فى معاذ اصرح منه فى على فقدم عليه فى الفرائض وغيرها (والاجماع على النص) لانه

يؤمن فيه النسخ بخلاف النص (واجماع الصحابة على) اجماع (غيرهم) كالتابعين لانهم اشرف من غيرهم

(قوله وقيل الان يخالفهما معاذ فى الحلال الخ) أقول فيه امران * الاول انه يوجب صعوبة القول الاول الذى صححه المصنف مع فرض المسئلة لانه فرض المسئلة فى ان احد الخبرين وافقه صحابى والآخر لم يوافقه صحابى بدليل قول الشارح على مالم يوافق واحدا مما ذكر ومقتضى هذا القيل المذكور هنا ان الاول الصحيح تقديم موافق الصحابى وان كان أحد الشيخين وقد خالفه معاذ الى آخره مع انه اذا خالفه معاذ كان أعنى معاذا موافقا للقول الآخر فيكون كل خبر وافقه صحابى وذلك خلاف فرض المسئلة * وثانيهما انه لا افصاح فيه بانه اذا خالف أحد الشيخين معاذا الخ يتعارضان أو يقدم موافق معاذ الخ والظاهر ان المراد الثانى وهو المفهوم من قوله لان المخالف لهما ميزه النص لظهور ان المميز أرجح والموافق لما يأتى عن الشافعى (قوله قال الشافعى الخ) * أقول فيه أمران الاول ان قضية هذا المنقول عن الشافعى واطلاقه تقديم كل من زيد فمعاذ فعلى فى الفرائض على غيره وان تعدد وكان الشيخين بل او كان بقية الصحابة وتقديم معاذ فعلى فى غير الفرائض على غيرهما وان تعدد وكان الشيخين أو بقية الصحابة وفيه وقفة اذا كان الغير فى الشقين بقية الصحابة أو نحوها * والثانى ان شيخ الاسلام صور ذلك بما اذا وافق كل من الدليلين صحابيا وقد ميز النص أحد الصحابيين فيما فيه الموافقة من أبواب الفقه قال فهذه غير المسئلة السابقة (قوله والاجماع على النص) فيه أمران * الاول انه شامل للاجماع السكوتى وهو مشكل لانه يجوز مخالفته لدليل فكيف لا يقدم النص عليه فالمتجه استثناؤه وجواز مخالفته الى العمل بالنص والثانى انه شامل أيضا لما اذا علم دليل المجمعين بعينه وأنه لا دليل لهم غيره ووجد دليل آخر مخالف له يقدم عليه وهو أيضا مشكل اللهم الا ان يلتزم تقديم النص فى هذه الصورة ويقيد حرمة خرق الاجماع بغيرها أو يلتزم امتناع وقوع مثلها عادة لاستلزامه خطأ الاجماع وقد دل الشرع على انتفائه (قوله واجماع الصحابة على اجماع غيرهم) فيه كلامان * أحدهما ان شيخ الاسلام قال مانصه أى وكذا اجماع التابعين على من دونهم وهكذا قال الصفى الهندى تبعا لابن الحاجب هذا انما يتصور فى الاجماعين الظنيين لا فى القطعيين اذ لا ترجيح بين قاطعين (قلت) ولا فى القطعى والظنى اذ القطعى مقدم على الظنى مطلقا وظاهر ان وجود الظنيين انما يتصور عند غفلة المجمعين ثانيا عن الاجماع الاول والا لم يجز لهم ان يجمعوا على خلافه لما فيه من خرق الاجماع ويحتمل جوازه بلا غفلة اذا اطلعوا على دليل أقوى من دليل الاولين ويكون هذا مقيدا لقولهم لا يجوز خرق الاجماع انتهى (وأقول) اما قوله أى وكذا اجماع التابعين على من دونهم وهكذا فقد يقال ان أخذ بعمومه اشكل اذ لا حاجة حينئذ لقول المصنف والاجماع المنقرض عصره اذ من لازمه تقدم أهله على أهل الاجماع الذى لم ينقرض عصره والتقدم كاف فى الترجيح لشرف المتقدم كما أفاده تعليل الشارح وان اشتركا فى انقراض عصرهما يقتضى هذا الكلام ويجاب اما أولا فبأنه لم يرد ان هذه الزيادة داخلة فى كلام المصنف بل انها موافقة له فى الحكم واما ثانيا فعند تراخى الاعصار قد يكون أهل عصر متأخر أفضل وأشرف من أهل عصر متقدم عليه فيحتاج حينئذ الى الترجيح بالانقراض واما قوله قال الصفى الهندى تبعا لابن الحاجب هذا انما يتصور فى الاجماعين الظنيين لا فى القطعيين اذ لا ترجيح بين قاطعين فستسمع ما يتعلق به عند

الكلام على الكلام الثانى واما قوله عند غفلة المجمعين ثانيا عن الاجماع الاول فاقول هو غير
موجه وذلك لانه يتبين لنا بتقدم الاجماع عدم انعقاد الاجماع الثانى لامتناع مخالفته الاجماع
فليس هناك اجماع منعقد حتى يحصل التعارض بينه و بين الاول (ثم أقول) يمكن ان يصور ذلك
بما اذا كان كل من الاجماعين سكوتيا لان السكوتى يجوز مخالفته لدليل كما تقدم وبما اذا أول
المجمعون ثانيا المجمع عليه أولا ولم يظهر لنا صحة التاويل وانما ظهر التعارض وفى هذا نظر
ولا يرد على الاول ان السكوتى تجوز مخالفته فلا يحتاج فى مخالفته الى اجماع بل لكل مجتهد
مخالفته وان لم يحصل اجماع على خلافه لانا نقول سلمنا ذلك الا ان من تاخر عن الاجماعين اذا لم
يقم عنده دليل فى المسئلة وتعارض عنده الاجماعان قدم الاجماع الاول كاجماع الصحابة
وكذا يقال فى توجيه قول المصنف والاجماع المنقرض عصره أى على الاجماع الذى لم ينقرض
عصره فيصور اجتماعهما بمثل ما ذكرنا وا ما قوله وما لم يسبق بخلاف أى على ما سبق بخلاف
ففيه اشكال من وجهين زيادة على هذا الاشكال أحدهما ان سبق الخلاف يمنع من انعقاد
الاجماع بعد ذلك على أحد القولين مثلا وثانيهما انه لا يتصور سبق الخلاف لاحد اجماعين
متعارضين دون الآخر لان متعلقهما واحد فان فرض ان المسبوق بالخلاف هو الاول لزم
ان الثانى أيضا مسبوق به لان السابق على الاول سابق على الثانى وان فرض ان المسبوق به
هو الثانى وحده بان توسط الخلاف بينهما فكيف يمكن الخلاف مع سبق الاجماع الاول المانع
من المخالفة وقد يجاب عن الوجه الاول بحمل الخلاف على خلاف لم يستقر فان الاصح حينئذ
جواز الاجماع على أحد القولين او ببناء ذلك على القول بجواز الاجماع على احد القولين بعد
استقرار الخلاف فان فى ذلك خلافا سبق فى باب الاجماع وعن الثانى باختيار ان المسبوق الاول
لكن وقوعه بعد الخلاف على أحد القولين مثلا يرفع ذلك الخلاف فاذا وجد اجماع آخر بعد
الاجماع الاول لم يكن مسبوقا بخلاف لارتفاعه و بطلان اثره او يحمل ذلك على ما اذا حصل
اجماعان ولو فى عصر واحد على شيئين مختلفين وأحدهما مسبوق بخلاف دون الآخر ويجعل
فائدة تقديم الآخر انه لو تردد فرع بين المجمع عليه فى المسبوق وغيره قدم غير المسبوق فيقدم
الحاق ذلك الفرع به على الحاقه بالمسبوق او تظهر فائدة التقديم فيما اذا اختلف مقتضاهما
بالنسبة لحكم آخر خارج عما وقع الاجماعان عليه فيهما فيؤخذ بمقتضى المقدم منهما فليتأمل
ولينظر ما اذا تعارض اجماع الصحابة المسبوق بخلاف واجماع من بعدهم الغير المسبوق بذلك
وغير ذلك من المسائل التى تخرج من هذا المقام ثم رأيت فى شرح المحصول للقرافى ما نصه
ذلك والاجماعان لا يتاتى فيهما التعارض حتى يتاتى الترجيح بل أحدهما وانما ذلك اذا دار
فرع بين قاعدتين مجمع عليهما باجماعين مختلفين فترجح احدى القاعدتين على الاخرى او يكون
الاجماعان ظنيين اما لقوة الخلاف او لكونهما منقولين بطريق الآحاد فيتجه الترجيح انتهى
* والكلام الثانى للكورانى قال ما نصه ويجب ان يحمل تعارض الاجماعين على ما اذا كانا ظنيين
واما اذا كانا قطعيين فقد علم سابقا ان لا تعارض بين الاجماعين اذا كانا قطعيين قوله ممنوع فان
التعارض فى نفس الامر مستحيل سواء كانا ظنيين أم قطعيين وبحسب الظن ممكن فى القطعى
وغيره وهذا كلام باطل لانا قدمنا ان التعارض المنفى بين القطعيات هو التعارض الذى يمكن

معها الترجيح وذلك يتصور فى الظن لانه يقبل الزيادة واما العلم اليقينى فلا يتصور معه ذلك لعدم
تفاوت مراتب العلم به صرح الغزالى فى المستصفى وقد قدمنا نحن تحقيق المسئلة فى قول
المصنف لا تعارض بين القطعى والظنى انتهى (وأقول) فى هذه العبارة سقم لا يخفى اوجبه سقم
النسخة الواقعة لى وقد اشار بقوله قوله ممنوع الخ وهو محل السقم كما ترى الى نقل كلام الزركشى
ثم رده بقوله وهذا كلام باطل الخ وعبارة الزركشى مانصه قال الهندى متابعا لابن الحاجب
واعلم ان هذه المسئلة لا تتصور فى الاجماعين القاطعين لانه لا ترجيح بين القاطعين ولانه لا يتصور
التعارض بينهما وانما يتصور فى الظنيين وما قالاه ممنوع فان تعارض الاجماعين فى نفس الامر
مستحيل سواء كانا ظنيين أم قطعيين وظن تعارض الاجماعين ممكن سواء كانا فى القطعى أم فى
الظنى انتهى وحاصله البحث معهما فيما قالاه بان امتناع تعارض القاطعين بحسب نفس الامر
مسلم وبحسب الظن ممنوع بل يتصور تعارضهما بحسب الظن كالظنيين فلم لا يدخلهما الترجيح
حينئذ وقد سبقه نفس الهندى الى هذا البحث فى القطعيين من غير تقييد بالاجماعين حيث قال
قبل ذكر ما تقدم نقله عنه مانصه المسئلة الثالثة لا يتطرق الترجيح الى الادلة القطعية لوجوه
أحدها ان الترجيح على ماذكرناه انما يتطرق الى الدليل بعد التعارض ولا تعارض بين
القاطعين فلا ترجيح ولقائل ان يقول التعارض بين القاطعين حاصل فى الاذهان فانه قد
يتعارض عند الانسان دليلان قاطعان بحيث يعجز كل عن القدح فى أحدهما وان كان يعلم ان
احدهما فى نفس الامر باطل قطعا واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يتطرق الترجيح اليها بناء على
هذا التعارض كما فى الامارات فانه ليس من شرط تطرق الترجيح الى الامارات ان تكون
متعادلة فى نفس الامر بل لا يتصور جريان الترجيح فى المتعادلين فى نفس الامر والا لم تكن
متعادلة انتهى فانظر قوله ولقائل ان يقول الخ فانه نص فى حاصل بحث الزركشى فى الاجماعين
القطعيين من انه لا مانع من تعارضهما بحسب الظن فلم لا يجرى الترجيح بينهما وتأمل هذا
الامام كيف أورد هذا البحث ولم يبال فيه بايراده كابن الحاجب ما تقدم نقله عنهما لان ذلك يجرى
على مقتضى كلامهم وهذا منع له فلا يكون ذكره مانعا من ايراده هذا كما فى سائر الاسئلة
المورودة ثم قال الهندى وثانيها أى تلك الوجوه ان الترجيح عبارة عن التقوية والعلم اليقينى
لا يقبل التقوية لانه ان كان بحيث يحتمل النقيض ولو على احتمال بعيد جدا كان ظنا لا علما وان
كان بحيث لا يحتمله البتة لم يقبل التقوية انتهى (وأقول) هذا الوجه ممنوع بل الحق ان العلم
اليقينى يقبل التقوية ويتفاوت قوة وضعفا مع كونه لا يحتمل النقيض البتة ولهذا كان الحق ان
الايمان بمعنى نفس التصديق اليقينى يقبل الزيادة والنقصان قال فى المواقف والحق ان التصديق
يقبل الزيادة والنقصان بوجهين الاول القوة والضعف قال السيد لان التصديق من الكيفيات
النفسانية وهى تختلف قوة وضعفا ثم قال فى المواقف ثم ذلك أى ماذكره المانعون للتفاوت يقتضى
ان يكون ايمان النبى وآحاد الامة سواء وانه باطل اجماعا ولقول ابراهيم عليه الصلاة والسلام
ولكن ليطمئن قلبى انتهى قال السيد فانه يدل على قبول التصديق اليقينى للزيادة كما سلف تقريره
انتهى وقال المولى التفتازانى فى شرح العقائد وقال بعض المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق
لا تقبل الزيادة والنقصان بل يتفاوت قوة وضعفا للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق

النبي صلى الله عليه وسلم ولهذا قال ابراهيم عليه السلام ولكن ليطمئن قلبي انتهى ولما نقل
الامام النووي في شرح مسلم عن المحققين من المتكلمين ان نفس التصديق لا يزيد ولا ينقص
وان الزيادة والنقص باعتبار الثمرات قال وهذا وان كان ظاهرا حسنا فالاظهر والله أعلم ان
نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر الادلة ولهذا يكون ايمان الصديقين أقوى من ايمان
غيرهم بحيث لا تعتريهم الشبه ولا يتزلزل ايمانهم بعارض بل لا تزال قلوبهم منشرحة نيرة وان
اختلفت عليهم الاحوال واما غيرهم من المؤلفة ومن قاربهم فليسوا كذلك وهذا مما لا يمكن
انكاره ولا يتشكك عاقل في ان نفس تصديق أبي بكر لا يساويه تصديق آحاد الناس ولهذا قال
البخاري في صحيحه قال ابن أبي مليكة ادركت ثلاثين من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم
يخاف النفاق على نفسه ما منهم احد يقول انه على ايمان جبريل وميكائيل اه ومع ذلك
لا ينهض الاحتجاج بهذا الوجه الثاني ثم قال الهندي وثالثها أن شرط الدليل القطعي ان يكون
مركبا من مقدمات ضرورية او لازمة عنها لزوما ضروريا اما بواسطة واحدة او بوسايط شان
كل واحد منها ذلك وعلى التقديرين يلزم ان لا يقبل احتمال النقيض فلا يقبل التقوية بيانه
ان هذا الاتي الاعتداد اجتماع علوم أربعة أحدها العلم الضروري بحقية المقدمات اما ابتداء
أو استنادا وثانيها العلم الضروري بصحة تركيبها وثالثها العلم الضروري بلزوم النتيجة عنها
ورابعها العلم الضروري بان اللازم عن الضروري بطريق ضروري ضروري ولا شك ان هذه
العلوم الاربعة لا تحصل في دليلي النقيضين معا والا يحصل النقيضان فلا يقبل التقوية فلا يقبل
الترجيح ولقائل ان يقول هب ان حصول هذه العلوم الاربعة في دليلي النقيضين محال لكن
قد يحصل في الذهن اعتقاد حصول هذه العلوم الاربعة في دليلي النقيضين وذلك حيث يعجز
الانسان عن القدح في مقدمات الدليل وفي صحة تركيبها وفي لزوم النتيجة عنها مع علمه بان
اللازم عن الضروري بطريق ضروري ضروري فلم لا يتطرق الترجيح الى الدليل بناء على هذا
الاعتقاد انتهى ولعل مراده من هذا البحث انه قد يشتبه عليه الحال ويعتقد قطعية كل واحد
من الدليلين على البدل واما اعتقاد قطعيتهما معا مع اعتقاد التناقض بين مدلوليهما فمما لا سبيل
اليه فتأمل واذا علمت هذا القدح الكبير في منع جريان الترجيح في القطعيات علمت ان ما قاله
الزركشي ليس كلاما باطلا بل هو كلام له اتجاه خصوصا وقد سبقه اليه من بحث هو به معه
كما تبين وأن جزم الكوراني مع ذلك كله بانه كلام باطل من التهور الصريح والتعصب القبيح
وما احتج به على ما زعمه فهو مما لا يسمن ولا يغني من جوع وذلك لان حاصله ان العلم اليقيني
لا يقبل الزيادة والتفاوت وقد علمت ان ذلك ممنوع وان الحق قبوله اياهما واما قوله وقد قدمنا
نحن تحقيق المسئلة الخ فاشارة الى قوله في أول الباب وتحقيق المسئلة ان اليقين لما كان غير
مجامع لاحتمال النقيض فلا يمكن ترجيحه لانه فرع احتمال النقيض قال الغزالي لا ترجيح لعلم
على علم الخ وهو أيضا مما لا يسمن ولا يغني من جوع اما ما قاله من ان الترجيح فرع احتمال
النقيض فنقول بعد تسليمه يكفي احتمال النقيض ولو بحسب الاعتقاد والاشتباه وان لم يكن
بحسب نفس الامر واما ما نقله عن الغزالي من انه لا ترجيح لعلم على علم فهو غير وارد لانا نقول
هو كذلك بحسب نفس الامر أما بحسب الاعتقاد والاشتباه فلا مانع من الترجيح كما تقرر فان

اراد

أراد الغزالي نفي الترجيح مطلقا فهذا محل بحث الزركشي فالاحتجاج به على رد البحث خروج عن القانون كما لا يخفى واعلم ان ليس مقصودنا من هذه الاطالة بيان تعين ما قاله الزركشي ورد ما قاله القوم بل مجرد بيان ان ما قاله له اتجاه وانه ليس بباطل خلافا لما زعمه الكوراني وانحرف به عن الصواب نعم في تسويته الزركشي بين القطعيين والظنيين في استحالة تعارضهما في نفس الامر بحث ظاهر نقلا ومعنى اما نقلا فلان الاكثرين على الجواز في الظنيين كما بينه الشارح المحقق أول الباب بخلاف القطعيين فانهم اطبقوا على المنع فيهما كما قال الهندي اطبق الكل على أن تعارض القاطعين المتنافيين عقليين كانا ونقليين غير جائز انتهى وأما معنى فلان تعارض القاطعين في نفس الامر يوجب حصول مدلولهما في نفس الامر فيلزم المحال من اجتماع المتنافيين بخلاف الظنيين فان تعارضهما في نفس الامر لا يوجب حصول مدلوليهما فيه حتى يلزم اجتماع المتنافيين لجواز تخلف مدلوليهما كما تقرر في محله (فان قلت) هذا مسلم في القطعي العقلي للارتباط القطعي العقلي بين الدليل والمدلول فلا يتصور تخلف أحدهما عن الآخر دون النقلي اذ لا ارتباط عقليا بين اللفظ ومدلوله فيجوز تخلفه عنه وقطعية دلالته لا تتوقف على ثبوت مدلوله (قلت) قد بينا في أول الباب جواب ذلك أخذا من كلام شرح المواقف وغيره (قوله واجماع الكل على ما خالف فيه العوام) اقول هذا ظاهر عند استوائهما في الرتبة بان يكونا سكوتيين أو غير سكوتيين لكنهما ظنيان اما لو اختلفا رتبة بان يكون اجماع الكل سكوتيا وما خالف فيه العوام غير سكوتي لكنه ظني ففي تقديم الاول نظر لاحتمال السكوتي بخلاف الصريح ومجرد موافقة العوام خصوصا وقد نوزع في ثبوت القول باعتبار القول بموافقتهم لا تقاوم مزية التصريح فلا يبعد حينئذ تقديم الثاني (قوله والاجماع المنقرض عصره) أي على ما لم ينقرض عصره فيه أمور * أحدها ان هذا ظاهر اذا استويا رتبة كان يكونا سكوتيين او صريحين ظنيين فلو كان المنقرض عصره سكوتيا والآخر صريحا ففي تقديم الاول عليه وقفة بل لا يبعد العكس للاحتمال في السكوتي دون الصريح وانقراض العصر لا يقاوم انتفاء الاحتمال عن الصريح * والثاني أنه قد يتوهم انه يرد عليه انه لا فائدة لهذا الكلام لانه انما يفيد بالنظر للمستدل وهو المجتهد فان كان وافق المجمعين ثانيا لم تتأت المسئلة أو لم يوافقهم لم يوجد الاجماع وليس كذلك لان هذا يتصور فيمن نشأ بعد الاجماع الثاني وتفقه وصار من أهل الاجماع قبل الانقراض على أن المستدل قد يكون مقلدا والثالث انه سكت عن تعارض الاجماع المنقرض عصره مع سبقه بخلاف والاجماع الذي لم ينقرض عصره لكنه لم يسبق بخلاف وينبغي تقديم الاول لان محذور السبق بخلاف اضعف من محذور عدم انقراض العصر بدليل جريان قول بان المسبوق بخلاف أقوى من غير المسبوق به وآخر بتساويهما ولم يجر قول بان ما لم ينقرض عصره أقوى مما انقرض عصره فتأمله (قوله الذي لم يسبق بخلاف) أي على ما سبق به (أقول) قد علم مما سبق تصوير ذلك وذلك مع سبقه بخلاف كان يكون الاول سكوتيا لم يقع خلاف لجواز مخالفته ثم يقع الاجماع على أحد قولي ذلك الخلاف مثلا (قوله والاصح تساوي المتواترين من كتاب وسنة وثالثها تقدم السنة) أقول فيه امران * الاول قد يتوهم تكرار هذا مع قوله السابق قبل المسئلة ولا يقدم الكتاب

(واجماع الكل) الشامل للعوام (على ما خالف فيه العوام) لضعف الثاني بالخلاف في حجيته على ما حكاه الآمدي وان لم يسلمه المصنف كما تقدم (و) الاجماع (المنقرض عصره وما) أي والاجماع الذي (لم يسبق بخلاف على غيرهما) أي مقابلهما لضعفه بالخلاف في حجيته (وقيل المسبوق) بخلاف (أقوى) من مقابله (وقيل) هما (سواء والاصح تساوي المتواترين من كتاب وسنة) وقيل يقدم الكتاب عليها لانه اشرف منها (وثالثها تقدم السنة لقوله) تعالى (لتبين للناس ما نزل اليهم) اما المتواتران من السنة فتساويان قطعا كالآيتين

على السنة ولا السنة عليه خلافا لزاعميهما وليس كذلك فان ذا المتصور بامكان الجمع بينهما ولو من وجه فيجب الجمع ولا يجوز تقديم أحدهما على الآخر وهذا متصور بما اذا لم يمكن الجمع فيحتاج لمرجح ولا يقدم أحدهما على الآخر * والثانى انه احترز بالمتواترين عن المتواتر والآحاد كآية وخبر آحاد وكخبرين متواتر وآحاد فيقدم المتواتر كما صرح به غير واحد كالآمدى فقال الاول أى من الترجيحات العائدة الى نفس الرواية ان يكون أحد الخبرين متواترا والآخر آحادا فالمتواتر لتيقنه أرجح من الآحاد لكونه مظنونا انتهى وتبعه ابن الحاجب فقال وبالمتواتر على المسند انتهى والكلام فى غير النسخ والتخصيص كما علم مما تقدم (قوله ويرجح القياس بقوة دليل حكم الاصل) أقول ذكر الترجيح فى هذه المتعاطفات بين كل واحد منها ومقابله وسكت عن الترجيح اذا تعارض بعضها مع بعض كما لو كان امتياز أحد القياسين المتعارضين بقوة دليل حكم أصله بان دل دليله بالمنطوق وامتاز الآخر بالقطع بالعلة فيه مع ضعف دليل حكم أصله بان دل بالمفهوم فليتأمل فيه ويمكن أن نجرى فى ذلك ما تقدم عن الصفى الهندى فى المرجحات السابقة عند تعارضها (قوله أى فرعه من جنس أصله) احترز بهذا التفسير عن سنن القياس بالمعنى السابق فى الكلام على الاصل بقول المصنف وان لا يعدل عن سنن القياس اذ ذاك من شروط صحة كل قياس وقوله لان الجنس بالجنس اشبه أى اذ فرد الجنس بفرد الجنس أشبه والا فالجنس هنا لم يختلف والجنس الصادق بالمقيس والمقيس عليه فى مثال الشارح الجناية على البدن فليتامل (قوله والقطع بالعلة أو الظن الاغلب) فيه أمران * الاول ان معناه ان القطع بالعلة يقدم على الظن بها والظن الاغلب يقدم على الظن غير الاغلب وظاهره انه لا تقدم احدى العلتين المقطوع بهما وان استند القطع بها الى الحس أو البداهة على الاخرى وان استند القطع بها الى النظر والاستدلال وهو مذهب الاكثر قال الصفى بعد كلام قرره ما نصه وانما الغرض ان ما علم وجوده بطريق من هذه الطرق أى البداهة أو الضرورية او النظرية عقلية كانت أو نقلية أو مركبة منهما هل يرجح على ما علم وجوده بطريق آخر من هذه الطرق أم لا مثلا ما علم وجوده بطريق البداهة أو الحس هل يترجح على ما علم وجوده بالنظر والاستدلال أم لا فذهب بعضهم وهم الاكثرون الى انه لا يجرى الترجيح بين العلتين المعلومتين سواء كانت احداهما معلومة بالبديهة والاخرى بالنظر والاستدلال وهذا على قياس ما سبق فى النص فانا قد ذكرنا انه لا يجرى الترجيح بين المعلومات بناء على انها لا تقبل احتمال النقيض فلا تقبل التقوية انتهى ثم اطال فى تفصيل مذهب غير الاكثر والاحتجاج له مع جوابه وما يتعلق بذلك ولقائل أن يقول كان ينبغى الترتيب فى مراتب القطع كما رتبوا فى مراتب الظن فان الحق تفاوت مراتب اليقين فى القوة لكن الظاهر ان الفرق أقرب * والامر الثانى قال شيخ الاسلام يغنى عنه ما بعده لان الترجيح انما هو لاقويته وهى انما تكون باقوية مسلك العلة بل يغنى عنهما قوله بعد وما ثبتت علته بالاجماع الخ انتهى (وأقول) ما ذكره ممنوع اما قوله يغنى عنه ما بعده لان الترجيح انما هو لاقويته الخ فلان هذا مبنى على ان متعلق هذا وما بعده واحد وليس كذلك بل متعلق هذا نفس وجود العلة كما صرح به قول الشارح أى بوجودها وقول العضد للترجيح بحسب العلة وجوه الاول

(ويرجح القياس بقوة دليل حكم الاصل) كأن يدل فى أحد القياسين بالمنطوق وفى الآخر بالمفهوم لقوة الظن بقوة الدليل (وكونه) أى القياس (على سنن القياس أى فرعه من جنس أصله) فهو مقدم على قياس ليس كذلك لان الجنس بالجنس أشبه فقياسنا ما دون ارش الموضحة على ارشها حتى تحمله العاقلة مقدم على قياس الحنفية له على غرامات الاموال حتى لا تحمله (والقطع بالعلة أو الظن الاغلب) بها أى بوجودها (وكون مسلكها أقوى) كما فى مراتب النص لان الظن فى القياس المشتمل على واحد مما ذكر أقوى من الظن فى مقابله

كون وجود العلة قطعيا فيه أي في أحد القياسين ظنيا في الآخر أي في القياس الآخر
الثاني كون ظن وجود العلة فيه أي أحد القياسين أغلب على ظن وجودها في الآخر انتهى
ومتعلق ما بعده علية العلة لا وجودها كما يصرح به تعبير العضد بقوله الثالث ان يكون مسلكها
الدال على عليتها قطعيا ومسلك الاخرى ظنيا الرابع ان يكون مسلك علية أحدهما يفيد ظنا
أغلب مما يفيده مسلك الآخر انتهى وممن سبقه الى هذا التعبير في الموضعين السيف في احكامه
لكن على وجه أوضح من هذا بل هو نفسه أعني شيخ الاسلام صرح بكون متعلق ما بعده علية
العلة فهما مسئلتان متعلق احداهما نفس وجود العلة ومتعلق الاخرى علية العلة وظاهر
ان احداهما لا تغني عن الاخرى اذ ليست عينها ولا مستلزمة لها اذ لا يلزم من الترجيح بحسب
وجود العلة الترجيح بحسب عليتها ولا العكس بل لو سلم الاستلزام لم يرد على المصنف كغيره لان
التصريح باللازم لا تكرار ولا محذور فيه خصوصا اذا كان مظنة غفلة او خفاء أو خيف من
تركه ذلك (فان قلت) من اين يستفاد من قول المصنف كغيره القطع بالعلة ان المراد القطع
بوجودها ومن قوله وكون مسلكها أقوى ان المراد مسلك عليتها ولم نبه الشارح على ان المراد
وجودها ولم ينبه فيما بعده على ان المراد عليتها (قلت) اما الاول فلان المتبادر من اضافة القطع
الى العلة هو القطع بوجودها لان المتبادر من الشئ نفسه لا وصفه فالمتبادر من اضافة القطع
أو الظن اليها اضافته الى وجودها ومن ان المتبادر من اضافة المسلك الى العلة هو مسلك عليتها
لانه جعل المسالك في باب القياس لعلية العلة لا لذاتها فالمتبادر من اضافة المسلك اليها هو
ما ذكره واما الثاني فاتكالا على ذكر المسالك لما تقرر واما قوله بل يغني عنهما قوله بعد وما ثبتت
علته بالاجماع الخ فلان متعلق هذا العلية فلا يغني عن الاول لان متعلقه الوجود كما تقرر وقد علم
أن حكم أحدهما أعني الوجود والعلة ليس حكم الآخر ولا يستلزمه ولا عن الثاني لانه أعني
الثاني يفيد الترتيب بين مراتب الظن مطلقا وان كل رتبة مقدمة على ما دونها سواء حصلا معا
بنوع واحد كالنص فان له مراتب كالصريح والظاهر كما أشار الشارح الى ذلك أولا بخلاف
هذا فانه انما أفاد الترتيب بين ظنيين مستفادين من نوعين كالاجماع والنص وكالايماء والمناسبة
ولم يتعرض للظنيين المستفادين من نوع واحد كالنص فان له مراتب مختلفة كما ذكر وكالايماء فانه
يمكن اختلاف مراتبه فيكون أحد الايماءين في دلالته أظهر من الآخر ويشمله قول المصنف
وكون مسلكها أقوى أي من مسلك الاخرى سواء اختلف نوعهما أو اتحد (واعلم) انه يستفاد
من كلام المصنف والشارح ان التعارض في هذا المقام أعم من ان يكون القياس واحدا بان
يتحد متعلقه أو يكون متعددا بان يتعدد متعلقه والتعارض حينئذ باعتبار الفرع المتردد بين
اصلي القياسين فبايهما يلحق ولو أريد الاول فقط اشكل قول المصنف وما ثبتت علته بالاجماع
فالنص القطعيين اذ معنى هذا حينئذ أن حكم الاصل في القياس الواحد دل الاجماع القطعي
على ان علته كذا والنص القطعي على ان علته بخلافه وانه يقدم الاجماع وهذا مع كونه خلاف
المتبادر من هذه العبارة يستلزم وقوع التعارض والترجيح في القطعيات وقد سبق امتناع
ذلك أو الثاني فقط اشكل حينئذ نحو قول الشارح كالطعم العلة عندنا في باب الربا الخ لاتحاد
القياس ومتعلقه في هذا المثال كما لا يخفى واما الاعتذار عن ذلك بان التمثيل يتساهل فيه فع

كونه لاحاجة اليه بعيد جدا (قوله وذات اصلين على ذات أصل) قال شيخنا الشهاب أى توجد علة فى اصلى قياسين ويعارضها علة فى أصل واحد انتهى (وأقول) عبر الزركشى عن هذه المسئلة بقوله ثالثها ان تكون احدى العلتين مردودة الى اصل واحد والاخرى مردودة الى اصول او اصلين فذات الاصلين اولى ثم قال ومن اصحابنا من قال هما سواء قال ابن السمعانى والاول أصح لان ما كثرت أصوله كان أولى وحكاه فى المستصفى عن قوم ثم قال وهذا يظهر ان كان طريق الاستنباط مختلفا فان كان متساويا فهو ضعيف ولا يبعد أن يقوى ظن مجتهد فيه وتكون كثرة الاصول ككثرة الرواة للخبر مثاله اذا تنازعا فى ان يد السوم توجب الضمان فقال الشافعى علته انه أخذ لغرض نفسه من غير استحقاق وعداه الى المستعير وقال الخصم بل علته انه أخذ ليتملك أى فلا يتعدى الى المستعير فيشهد لعلة الشافعى يد الغصب ويد المستعير من الغاصب ولا يشهد لعلة أبى حنيفة الا يد السوم اهـ وفيما نقله عن المستصفى دلالة على ان المراد بذات أصلين العلة المستنبطة من أصلين وبذات الاصل العلة المستنبطة من أصل واحد على خلاف ما قرره شيخنا الا ترى الى قوله ان كان طريق الاستنباط مختلفا وذلك بان يرد عن الشارع أمران تستنبط احدى العلتين من كل منهما وأمر آخر تستنبط الاخرى منه والمثال الذى ذكره ينطبق على ذلك فانه ورد عن الشارع تضمين الغاصب وتضمين المستعير وكل منهما يستنبط منه ان العلة فى ضمان مال الغير وضع اليد عليه ولو لغير تملك فيرجح ذلك على كون العلة وضع اليد للتملك وان صح استنباط ذلك من تضمين المستام (قوله والمقتضية احتياطا فى الفرض) أقول يمكن ان يمثل لذلك بما اذا دار الامر بين ان تكون العلة فى وجوب الطهارة مطلق اللمس وان لم يكن معه شهوة اكتفاء بكونه مظنتها أو اللمس بشهوة فيرجح الاول لانه احوط فى تحصيل الطهارة التى هى فرض (قوله لانه محل للاحتياط اذ لا احتياط فى الندب) أقول هذا مما يحتاج للتأمل فان فعل الفرض كما يخلص من الاثم والعقاب وفعل المندوب يخلص من اللوم وان لم يكن معه اثم ولا عقاب فلا يحتاط فى فعل الفرض ليتحقق الخلاص من الاثم والعقاب ينبغى ان يحتاط فى فعل المندوب ليتحقق الخلاص من اللوم فليتامل ثم رأيت شيخ الاسلام قال هذا مع ان الاحتياط يجرى فى غير الفرض كما اذا ورد حديث ضعيف بكراهة بعض البيوع أو الانكحة فانه يسن ان يتنزه عنه كما ذكره النووى فى اذكاره انتهى (قوله وان احتيط به كما تقدم) أى فى قوله والندب على المباح (قوله وعامة الاصل) أى بعد ثبوت عموم الحكم كما أشار اليه الزركشى بقوله كتعليل الربا فى البر بالطعم بعد ثبوت الربا فى جميع البر قليله وكثيره انتهى ولقائل ان يقول المرجح على هذا ليس الا الدليل على عموم ثبوت الحكم دون عموم العلة اذ هو تابع لعموم الحكم (قوله بان توجد فى جميع جزئياته) اشارة الى انه ليس المراد بعامة الاصل ان يعم اصلها كما قد سبق من العبارة بل المراد عامة فى أصلها أى فى أفراد أصلها أى شاملة لجميعها بوجودها فى جميعها ويجوز ان يجعل التقدير عامة افراد الاصل أى شاملة افراد الاصل لوجودها فى جميعها والمعنى واحد (قوله والمتفق على تعليل أصلها) قال شيخنا الشهاب المراد به أى باصلها الحكم المعلل بها وجعل أصلا لها لاخذها أى استنباطها منه كما أشار اليه الشارح انتهى أى بقوله المأخوذة منه وقال

(و) ترجح علة (ذات اصلين على ذات أصل وقيل لا) كالخلاف فى الترجيح بكثرة الادلة (وذاتية على حكمية) لان الذاتية الزم (وعكس السمعانى لان الحكم بالحكم أشبه) والذاتية كالطعم والاسكار والحكمية كالحرمة والنجاسة (وكونها أقل اوصافا) لان القليلة اسلم (وقيل عكسه) لان الكثيرة اشبه أى اكثر شبها (والمقتضية احتياطا فى الفرض) لانها اشبه به مما لا يقتضيه وذكر الفرض لانه محل للاحتياط اذ لا احتياط فى الندب وان احتيط به كما تقدم (وعامة الاصل) بان توجد فى جميع جزئياته لانها اكثر فائدة مما لا تعم كالطعم الذى هو العلة عندنا فى باب الربا فانه موجود فى البر مثلا قليله وكثيره بخلاف القوت العلة عند الحنفية فلا يوجد فى قليله فجوزوا بيع الحفنة منه بالحفنتين (والمتفق على تعليل أصلها) المأخوذة منه اضعف مقابلها



المحشيان أى تعليل حكم أصلها ففيه حذف مضاف للعلم به انتهى فكانهما ارادا باصلها دليل الحكم (قوله بالخلاف فيه) قال شيخنا الشهاب كان مراده ان العلة التى لم يتفق على تعليل أصلها اى صحة التعليل بها خلاف وجعل المحشى سبب الخلاف فى صحة التعليل بها الاختلاف فى تعليل أصلها انتهى (قوله والموافقة الاصول) قال الكمال كالزركشى وغيره أى القواعد الممهدة فى الشريعة قال شيخنا الشهاب كانه قصد بذلك دفع ما يتوهم من التكرار مع قوله السابق وذات أصلين على ذات أصل انتهى (وأقول) ينبغى هنا ان يكون الاصلان كالاصول اخذا مما هنالك وان يرجح موافقة الاصول من الثلاثة فأفوقها على موافقة أصلين أيضا وموافقة الخمسة الاصول مثلا على موافقة الثلاثة مثلا وهكذا وظاهر هناك ان الاصول كالاصلين بالاولى واخذا مما هنا وينبغى أيضا هنالك ان يرجح ذات الخمسة الاصول مثلا على ذات الثلاثة مثلا وهكذا ثم فى اندفاع التكرار بما ذكر نظر لان التمثيل المذكور هنالك يقتضى الرجوع للقواعد الممهدة وانظر ما المانع ان يراد بالاصل هنالك الدليل على العلية فيندفع التكرار (قوله قيل والموافقة علة أخرى) اقول فيه أمران * أحدهما ان صورته ان يوجد أصلان حكمهما مختلف لاحدهما علتان ولكل الآخر علة ويتردد فرع بينهما لوجود العلل الثلاث فيه فهل يترجح الحاقه بالاول لان انضمام العلة الى العلة يزيد قوة الظن والحكم فى المجتهدات يقوى بقوة الظن اولا لان الشئ لا يتقوى الا بصفة توجد فى ذاته لا بانضمام غيره اليه فيه هذا الخلاف * والثانى ان المفهوم من تعبيره بقيل ان الاصح خلافه ولهذا قال العراقى كالزركشى حكى ابن السمعانى انه يرجح العلة الموافقة علة أخرى بناء على جواز التعليل بعلتين وقال الاصح انها لا تترجح بذلك لان الشئ انما يتقوى بصفة توجد فى ذاته لا بانضمام غيره اليه لكن لما حكى السيوطى قول المقابل كالخلاف فى الترجيح بكثرة الادلة قال ومقتضاه التقديم وهو الاصوب كما رجحته انتهى (قوله وما أى والقياس الذى ثبتت علته بالاجماع الخ) قال شيخنا الشهاب لك ان تقول هو تكرار مع قوله السابق وكون مسلكها أقوى اذ هو بعمومه شامل للمذكور (واقول) قد يجاب بوجهين * أحدهما ان ما هنالك فى الترجيح بين مراتب كل مسلك كمراتب النص وما هنا فى الترجيح بين نفس المسالك * والثانى ان ما هنالك فى بيان الاقوى على الاجمال وما هنا فى تعيين الاقوى مع ما فيه من الخلاف فلا تكرار ثم قد يقال كان ينبغى جمعهما فى محل واحد (قوله فالاجماع فالنص القطعيين) فيه أمور * أحدها قد يتوهم تكرار هذا مع قوله السابق والقطع بالعلة وهو توهم فاسد كما علم مما بيناه ثم فان الكلام ثم فى القطع بوجودها وبين القطع والظن بخلافه هنا * والثانى انه قد يقال فى هذا الكلام فرض تعارض القاطعين وقد تقدم امتناعه وقد يجاب اما بان المراد القطع من حيث النقل فقط واما بان الممتنع تعارض القاطعين فى نفس الامر لا مطلقا بل التعارض فى نفس الامر ممتنع عند المصنف فى الظنيين أيضا على ان الشارح أشار ثم الى اجراء قول بجواز تعارض القاطعين فى نفس الامر * والثالث ان العبارة لا تفيد حكم تعارض النص القطعى والاجماع الظنى وقد يقال لا يتصور انعقاد اجماع مخالف للنص القاطع ولو تصور قدم النص كما لا يخفى نعم النص القاطع سندا فقط يمكن ان يخالفه الاجماع * والرابع ان تقديم الاجماع الظنى على النص الظنى ينبغى ان محله فى غير الاجماع

بالخلاف فيه (والموافقة الاصول على موافقة أصل واحد) لان الاولى أقوى بكثرة ما يشهد لها (قيل والموافقة علة أخرى ان جوزعلتان لشئ واحد وقيل لا كالخلاف فى الترجيح بكثرة الادلة (وما) اى والقياس الذى ثبتت علته بالاجماع فالنص القطعيين فظنيين) أى بالاجماع القطعى فالنص القطعى فالاجماع الظنى فالنص الظنى (فالايماء فالسبر فالمناسبة فالشبه فالدوران وقيل النص فالاجماع) الخ ما تقدم (وقيل الدوران فالمناسبة)

السكوتي لانه يجوز مخالفته فكيف يجب تقديمه على النص فليتأمل (قوله فما قبلها ومابعدها) كما تقدم فعلى هذا يقدم الايماء فالسبر فالدوران فالمناسبة فالشبه (قوله ورجحان الدوران أو الشبه الخ) قال شيخنا الشهاب هذا لا يستفاد من المتن لاحتمال ان الباقي وهو غير المذكور في رتبة الدوران أو الشبه وأقول ان أراد الاعتراض فهو مدفوع اذ ليس في كلام الشارح ان هذا مستفاد من المتن بل فيه مجرد بيان حكمة (قوله وقياس المعنى) قال الزركشي وهذا يرجع الى تقديم المناسبة على الشبه انتهى وأقول فيه نظر لان قياس الدلالة ما جمع فيه بلازم المناسب أو أثره او حكمه ولا نسلم ان العلة في الحقيقة ذلك الذي جمع به بل هي المناسب لكنه اقيم ما ذكر مقامه لدلالته عليه فليتأمل (قوله على قياس الدلالة) سكت عما لو تعارضت أقسام قياس الدلالة وهي الجمع بلازم العلة والجمع بأثرها والجمع بحكمها ويحتمل ترجيح الاول فالثاني فالثالث فليتأمل (قوله لقوته باتفاق الخصمين على حكم الاصل فيه) أقول فيه تأمل اذ ليس من لازم غير المركب المعارض له ان يختلف الخصمان في حكمه بل قد يتفقان عليه (قوله والوصف الحقيقي) قال شيخنا الشهاب الظاهر ان المراد من الحقيقي الذاتي وحينئذ فقد علم تقدمه على الشرعي أي في قول المصنف السابق وذاتية على حكمية انتهى وأقول هذا ممنوع لجواز ان المصنف أراد به هنا المعنى السابق في باب القياس وهو ما لا يتوقف تعقله على عرف أو غيره بل يتعقل في نفسه من غير توقف على ذلك والحقيقي بهذا المعنى غير الذاتي المذكور في قول المصنف وذاتية على حكمية لان المراد بالذاتية ما يكون قائما بذات الشئ كالاسكار القائم بذات المسكر وأما الحقيقي بالمعنى المذكور فلا يلزم ان يقوم بذات الشئ بل قد يكون خارجا عنها فليتأمل (قوله الوجودي ثم ذكر فالعدمي الخ) أقول فيه امران * الاول ان المفهوم من هذه العبارة انقسام كل من الحقيقي ومابعده الى الوجودي والعدمي والى البسيط والمركب وان كلا مقدم بجميع اقسامه على مابعده كذلك حتى يقدم الحقيقي العدمي المركب على العرفي الوجودي البسيط ولا يستفاد منها حكم تعارض البساطة والوجود كبسيط عدمي ومركب وجودي وفيه نظر واما قول العراقي تبعا للزركشي في شرح هذه العبارة يرجح التعليل بالوصف الحقيقي وهو المظنة كالسفر على التعليل بالحكمة كالمشقة وعلى الوصف الاعتباري والحكمي كقولنا في المني مبدأ خلق بشر فاشبه الطين ومع قولهم مانع يوجب الغسل فاشبه الحيض انتهى ففيه نظر لانه حمل عبارة المصنف على ترجيح الوصف الحقيقي على الحكمة والاعتباري وهذا ليس من مفاد هذه العبارة وانما مفادها تقديم الحقيقي على كلا الامرين العرفي والشرعي فليتأمل والثاني ان الاسنوي قال اعلم ان الوصف والحكم قد يكونان وجوديين وقد يكونان عدميين وقد يكون الحكم وجوديا والوصف عدميا وقد يكون بالعكس فتعليل الحكم الوجودي بالوصف الوجودي أرجح من الاقسام الثلاثة لان العلية والمعلولية وصفان ثبوتيان فحملهما على المعدوم لا يمكن الا اذا قدر المعدوم موجودا ثم يلي هذا القسم في الاولوية تعليل العدمي بالعدمي وحينئذ فيكون أرجح من تعليل الحكم الوجودي بالعلة العدمية ومن العكس للمشابهة هذا ظاهر كلام المصنف يعني البيضاوي وبه صرح في المحصول حكما وتعليلا وتوقف الامام في الترجيح بين تعليل الحكم العدمي بالعلة الوجودية وعكسه وتابعه عليه صاحب التحصيل لكن

فما قبلها ومابعدها كما تقدم فكل من المعطوفات دون ما قبله فالنص يقبل النسخ بخلاف الاجماع ومن عكس قال النص أصل الاجماع لان حجيته انما ثبتت به ورجحان الايماء على السبر والمناسبة على الشبه واضح من تعاريفها السابقة ورجحان السبر على المناسبة لما فيه من ابطال ما لا يصلح للعلية والشبه على الدوران اقربه من المناسبة ومن رجح الدوران عليها قال لانه يفيد اطراد العلة وانعكاسها بخلاف المناسبة ورجحان الدوران أو الشبه على ما بقي من المسالك واضح من تعاريفها (و) يرجح (قياس المعنى على) قياس (الدلالة) لما علم فيهما في مبحث الطرد وفي خاتمة القياس من اشتمال الاول على المعنى المناسب والثاني على لازمه مثلا (وغير المركب عليه ان قبل) أي المركب لضعفه بالخلاف في قبوله المذكور في مبحث حكم الاصل (وعكس الاستاذ) ابو اسحاق الاسفرايني فرجح المركب وقد قال به على غيره لقوته باتفاق الخصمين على حكم الاصل فيه (والوصف الحقيقي فالعرفي فالشرعي)

جزم صاحب الحاصل بان تعليل العدمى بالوجودى أولى من عكسه انتهى فعلى حاصل كلام البيضاوى وتصريح المحصول يكون محل ترجيح الوجودى على العدمى اذا كان الحكم وجوديا بل الحكم الوجودى لا يصح تعليله بالعدمى كما تقدم فى قول المصنف وان لا يكون عدميا فى الثبوتى وفاقا للامام وخلافا للآمدى وقال الشارح هناك وصوابه وفاقا للآمدى وخلافا للامام أى فى تجويزه تعليل الثبوتى بالعدمى لصحة ان يقال ضرب فلان عبده لعدم امتثاله أمره وأجيب بمنع صحة التعليل بذلك وانما يصح بالكف عن الامتثال وهو أمر ثبوتى والخلاف فى العدم المضاف كما يؤخذ من الدليل وجوابه لكن الآمدى انما منع العدم المحض أى المطلق وأجاز المضاف الصادق بالوجودى كالامام والاكثر انتهى (قوله ولا منافاة بين الحقيقى والعدمى لانه من العدم المضاف كما تقدم) أى والعدم المضاف يصدق عليه المعنى المراد بالحقيقى هنا (قوله والباعثة على الامارة) ليس المراد بالباعثة المعنى السابق فى حكاية الخلاف فى معنى العلة حتى يخالف هذا انكار المصنف كون العلة بمعنى الباعث بل المراد بالباعثة ما ظهرت مناسبتها وبالامارة ما لم تظهر مناسبتها كما يشير اليه تعليل الشارح (قوله على المطردة فقط) لم يقل وعلى المنعكسة فقط لعدم الحاجة اليه مع قوله ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط (قوله ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط) قال العراقى كغيره للاتفاق على اعتبار الاطراد والخلاف فى اعتبار الانعكاس انتهى فقوله على المنعكسة فقط أى ان جوزنا التعليل بها وقد تقدم ان الصحيح خلافه (قوله وفى المتعدية والقاصرة أقوال) قال شيخ الاسلام لا يقال محله عند من يمنع تعدد العلل اما عند من يجوزه فلا معارضة ولا ترجيح لانا نقول محل منع تعدد العلل عند اتحاد الحكم والامر هنا لا يتقيد به الخ انتهى (وأقول) حاصله ان تعدد العلل يتحقق معه التعارض عند من يمنعه فى الحكم الواحد بان علل بكل منهما وعند من يجيزه فى الحكمين بان علل كل منهما بواحدة منهما فلا تختص المسئلة بالمانع ثم فيه نظر لانه اذا تعدد الحكم كان وجد حكمان وعلل أحدهما بالمتعدية والآخر بالقاصرة لم يتصور تعارض بالنسبة لكل منهما وهو ظاهر ولا بالنسبة لمحل ثالث وجدت فيه المتعدية اذ لا معارضة بينها وبين القاصرة بالنسبة له اذ لا وجود للقاصرة فيه ضرورة انها قاصرة فلا تتعدى محلها فلا مقتضى لوجود حكمها فيه ووجود المتعدية فيه يقتضى ثبوت حكمها له من غير معارض لذلك بخلاف ما اذا اتحد الحكم وعلل بكل منهما وقلنا بامتناع تعدد العلل فانهما يتعارضان بالنسبة للمحل الثانى الذى وجدت فيه المتعدية لانه ان كانت العلة هى المتعدية ثبت له ذلك الحكم أو القاصرة لم يثبت له ومن هنا يتجه ما ذكره الكمال من تصوير ذلك باجتماعهما لحكم وسيأتى ما فيه (قوله أقوال) قال شيخ الاسلام ثم الراجح من الاقوال أولها وكذا الراجح من القولين فيما بعدها أولهما انتهى وأقول ممن جزم بالقول الاول فى المسئلة الثانية الآمدى وابن الحاجب وفى المسئلتين الصفى فى نهايته وقال الكمال فى الاولى لم يرجح منها أى الاقوال شيأ لابتنائها على المرجوح عنده وهو تعدد العلة لان التعارض بين المتعدية والقاصرة انما يكون فى اجتماع علتين لحكم والراجح عنده امتناعه انتهى وأقول حاصله ان هذه الاقوال انما تأتى اذا جوزنا تعدد العلل وهو مرجوح عند المصنف ولا تأتى اذا منعنا التعدد وهو الراجح عند المصنف وفيه نظر وعندى ان العكس أصوب وعليه قولى السابق

لان الحقيقى لا يتوقف على شئ بخلاف العرفى والعرفى متفق عليه بخلاف الشرعى كما تقدم وان عبر هنالك بالحكم الشرعى لانه وصف للفعل القائم هو به (الوجودى) مما ذكر (فالعدمى البسيط) منه (فالمركب) اضعف العدمى والمركب بالخلاف فيهما ولا منافاة بين الحقيقى والعدمى لانه من العدم المضاف كما تقدم (والباعثة على الامارة) لظهور مناسبة الباعثة (فالمطردة المنعكسة على المطردة فقط) اضعف الثانية بالخلاف فيها (ثم المطردة فقط على المنعكسة فقط) لان ضعف الثانية بعدم الاطراد أشد من ضعف الاولى بعدم الانعكاس (وفى المتعدية والقاصرة أقوال) أحدها ترجح المتعدية لانها أفيد للالحاق بها والثانى القاصرة لان الخطأ فيها أقل (ثالثها) هما (سواء) لتساويهما فيما ينفردان به من الالحاق فى المتعدية وعدمه فى القاصرة

(وفى الاكثر فروعا) من المتعديتين (قولان) كقولى التعدية والقاصرة ولا يأتى التساوى هنا لانتفاء علته (و) يرجح (الاعرف من الحدود السمعية) أى الشرعية

وقلنا بامتناع تعدد العلل لانه اذا جاز تعدد العلل فلا تعارض لجواز التعليل بكل منهما فلا يتجه الاختلاف فى ايهما يقدم بل أى محل وجدت فيه المتعدية ثبت فيه الحكم لاستقلالها بالتعليل وتخلف القاصرة عن ذلك المحل لا اثر له لعدم اقتصار التعليل عليها بخلاف ما اذا امتنع التعدد فانه حينئذ لا يجوز ان يكون كل منهما علة اذ الفرض امتناع علتين لحكم واحد فلا بد من انحصار التعليل فى احداهما فيقع التعارض فى ايهما العلة ويحتاج الى الترجيح فلذا جرى هذا الخلاف ثم رأيت الكورانى قال وهذا عند من لا يرى التعليل بعلتين وأما من يرى ذلك فالجمهور على تقديم المتعدية انتهى وأقول هو ظاهر حسن الا ان قوله والجمهور الخ ان أراد به ان الجمهور يمنعون التعليل بالقاصرة ويخصونه بالمتعدية فهذا ترجيح للمتعدية وهو فرع التعارض فينافى قوله وهذا عند من لا يرى التعليل بعلتين وان أراد انهم يعتبرون كلا منهما فكان ينبغى التعبير بما يوافق ذلك (قوله وفى الاكثر فروعا) قال شيخنا الشهاب فيه استعمال افعل التفضيل معرفا من غير مطابقة لموصوفه اذ هو هنا مؤنث ولولا قول الشارح من المتعديتين لامكن الجواب عن المتن بان الموصوف هنا مذكر وهو الوصف انتهى (قوله ويرجح الاعرف من الحدود الخ) عبارة العضد الثانى أى من وجوه الترجيح كون المعرف فى أحدهما أعرف منه فى الآخر قال المولى سعد الدين فيكون الى التعريف اقرب قال العلامة وذلك بان يكون المعرف فى أحدهما شرعيا وفى الآخر حسيا أو عقليا أو لغويا أو عرفيا فالحسى أولى من غيره والعقلى من العرفى والشرعى والعرفى من الشرعى انتهى وههنا أمور الاول انه ينبغى ان يكون المراد بالتعريف فى قول السعد فيكون الى التعريف أقرب المعنى المصدرى لا نفس المعرف والثانى ان قوله عن العلامة والعرفى من الشرعى لا يخالف قول الشارح الآتى فى قول المصنف وسبق كثير فلم نعده وتقديم المعنى الشرعى على العرفى الخ لان المراد بما هنا انه لو دار أمر من يريد تعريف الشئ من الشرعيات فى كلام الشارع بين تعريفه بمعنى عرفى وتعريفه بمعنى شرعى كان الاول أرجح والمراد بما يأتى فى كلام الشارح انه لو أطلق لفظ له معنى شرعى ومعنى عرفى كان محمولا على الشرعى وهذا بناء على ان المراد هنا بالتعارض المحوج الى الترجيح اعم من ان يتعارضا فى كلام الشارع او فى ارادة من يريد التعريف وسيأتى ما فيه والثالث انه لو تعارض الاعرف والذاتى فكان الاعرف عرضيا والذاتى اخفى فما المقدم حينئذ فيه نظر ولا يبعد تقديم الذاتى لان بيان كنه الحقيقة اهم من مجرد الايضاح ودفع التوهم والرابع انه ما المراد بالاخفى هل المراد به أعم مما يمتنع فى الحدود او خفاء بالنسبة لا عرفية الاعرف لكنه لا يصل الى حيث يمتنع فى الحدود فيه نظر وقد يقال لا يتفاوت الحال فان الاعرف مقدم على كل منهما لانه اذا قدم على ما لا يمتنع فعلى ما يمتنع أولى وفيه تامل فان الكلام فى التعارض والممتنع لا يعارض لامتناعه فليتأمل (قوله من الحدود) أى التعاريف ومن ادلة ذلك قوله والذاتى على العرضى (قوله السمعية) قال شيخنا الشهاب وصفت بذلك لان محدودها مسموع من الشارع واقول ايش المانع من أن يقال لانها انفسها مسموعة ولو فى الجملة فان الظاهر ان الكلام فى حدود دل السمع عليها او لو بورود ما يتضمنها او ما تستنبط هى منه اذ لا معنى للتعارض الا حينئذ فانه لو لم يرد السمع بها رأسا لم يتصور هناك تعارض فان من اراد

تعريف شيء من الاحكام واوجبنا عليه مراعاة شروط التعريف واجتناب مخلاته لا يعد وجوب ذلك عليه تعارضا بل لو فرض عده تعارضا لم يرد لانه خلاف المتبادر من التعارض المعقود له هذا المبحث ومما يدل على ان الحدود نفسها مسموعة على ماذكر قول الزركشي كغيره في قول المصنف ورجحان طريق اكتسابه لان الحد السمعي لما كان متلقى من النقل وطريق النقل قابلة للقوة والضعف جرى الترجيح فيه بحسب ترجيح الطرق بعضها على بعض انتهى فتامل ومن هنا يتضح ان ليس المراد مما يأتي من تقديم الاعم على الاخص ماقد يتوهم قبل التأمل من أن من أراد تعريف شيء من الشرعيات وتمكن من تعريفين احدهما اعم فالاولى له ان يقدم الاعم فان هذا فاسد اذ يجب عند المتأخرين مساواة التعريف للمعرف ويمتنع كونه اعم أو أخص منه ويجوز كلا الامرين ايضا عند جمع اقدمين والمساواة أولى ولا يتصور حينئذ ان يقال في الاعم لانه أفيد اذ عمومه غير مطابق للمحدود ولا فيدية مع ذلك ولا في الاخص اخذا بالمحقق اذ لا يقال ذلك مع تحقق زيادة المحدود كما هو الفرض بل المراد انه اذا دل السمع على تعريفين لشيء احدهما اعم كان الاولى الاخذ بالاعم على الاصح لانه افيد اذ افراده أكثر وبالاخص على مقابل الاصح لتحقق ان افراده من المحدود ومع الشك في الافراد الزائدة على افراده وهي التي افادها الاعم فيقتصر على المحقق فان قلت كون المراد ماذكرناه فيه تعليلهم القول الثاني وهو تقديم الاخص بالاتفاق على ثبوت مدلوله والاختلاف في الزيادة التي في الاعم فانه يدل على ان التعريفين غير مسموعين بل هما من تصرفات العلماء ومحل اختلافهم قلت لا نسلم المنافاة لان المراد اتفاق التعريفين واختلافهما واتفاق العلماء واختلافهم تبعا لاتفاق التعريفين المسموعين واختلافهما كما يدل عليه تعبير العضد بقوله وقيل بل يقدم الاخص للاتفاق على ما يتناوله لتناول الحدين له بخلاف الباقي فانه مختلف فيه والمتفق عليه أولى انتهى نعم قد ينافيه ما يأتي من قولهم والذاتي على العرضي لانهما لو كانا مسموعين فاما ان يعلم الذاتي من العرضي أو لا فان كان الثاني لم يتصور تقديم الذاتي لانه فرع العلم به وان كان الاول فهو مشكل في نفسه اذ كل منهما يحتمل الذاتي والعرضي فمن اين تميز احدهما عن الآخر بمجرد سماعهما وبعد تسليم امكان تميز أحدهما عن الآخر لا تعارض بينهما حتى يقدم الذاتي لان مدلولهما مختلف اذ مدلول الاول الذات والثاني عارضها وقد استفدنا بكل منهما مالم نستفده بالآخر وغيرهما عندنا الذات والعرض فاي تعارض أو محذور حينئذ واي معنى لتقديم الذاتي ومن قولهم والصريح من اللفظ على غيره لانهما لو كانا مسموعين فان علم المراد منهما واتفاق معناهما لم يتصور تعارض وهو ظاهر ولا ترجيح لان معناه العمل باحدهما وترك الآخر وذلك غير متصور مع اتفاق المعنى وان علم اختلافه من غير تناف بان كان احدهما بالذاتي والآخر بالعرضي وقد تميز احدهما عن الآخر فلا تعارض حتى يقدم احدهما كما تقدم بيانه أو مع التنافي بان اختلف مفهومهما فان علم ان المراد بكليهما بيان الذات حصل التعارض لكن لا وجه للترجيح بمجرد صراحة اللفظ بل الوجه انه لا بد من مرجح معنوي لاحدهما حتى لو رجح ذلك المرجح التجوز أو الاشتراك عمل به أو بيان العارض فلا تعارض لعدم انحصار العارض ليتصور ترجيح وحاصل الامر انه فسر الذات بعارضين من عوارضها وذلك لا يقتضي الغاء احدهما وان عبر عنه بمجاز او مشترك بل قد يكون

كحدود الاحكام (على الاخفى) منها لان الاول أفضى الى مقصود التعريف من الثانى أما الحدود العقلية كحدود الماهيات وان كانت كذلك فلا يتعلق بها الغرض هنا

هذا أولى معنى كأن يكون أظهر والزم وان لم يعلم شئ من ذلك لم يتجه الحكم بالتعارض مع احتمال ارادة الذات فى أحدهما والعارض فى الآخر ولا تعارض بينهما كما تقدم وقد يجاب عن الاول بان المراد انه ورد تعريف واحد واحتمل ان يكون بالذاتى وان يكون بالعرضى فالحمل على الاول أولى وفيه نظر لاحتماله كلا منهما فلا يمكن تعيين أحدهما بمجرد الورود اللهم الا ان يقال الذاتى هو الاصل بل قد يصرح بخلافه تعبير الاحكام بقوله الثالث ان يكون أحدهما معرفا بالامور الذاتية والآخر بالامور العرضية فالمعرف بالامور الذاتية أولى الخ انتهى وعن الامرين باختيار ان المراد بانه سمع تعريفان أحدهما بالذاتى والآخر بالعرضى أى بان تميز أحدهما عن الآخر بقرينة حالية أو مقالية أو أحدهما بلفظ صريح والآخر بخلافه وان اتحد المعنى فيهما أو علمنا اتحاده لكن المراد انه يقدم الذاتى وذو اللفظ الصريح فى التعليم وبيان الاحكام وتعليقها بذلك المعرف اذ الاولى تعليم حقيقة الذات وتعليق الاحكام بها كما ان الاولى فى ذلك هو استعمال اللفظ الصريح دون غيره وانما يرد الاشكال لو أريد التقديم بالنسبة لمجرد علمنا بذلك من كلام الشارع والاخذ منه فانه بعد العلم بمقصوده من التعريفين لا معنى للتقديم من غير اعتبار أمر آخر كما لا يخفى وبان المراد بالتعارض فى هذا المقام أعم من ان يرد التعريفان المتعارضان أو يراد اختراع تعريف يمكن كونه بوجهين مما ذكر بالذاتى والعرضى أو باللفظ الصريح وغيره فيقال الاولى كونه بالذاتى وباللفظ الصريح ففى نحو قولهم يقدم الاعم المناسب تصويره بما اذا ورد التعريفان وفى نحو قولهم يقدم الذاتى والصريح يصح تصويره بذلك وبارادة اختراع التعريف وهذا أنسب بقول الشارح اما الحدود العقلية كحدود الماهيات وان كانت كذلك الخ فتامله ولا ينافى ذلك ما تقدم عن الزركشى وغيره لانه باعتبار الاغلب أو ما هو الانسب بهذا المبحث أو ما هو الاصل فيه أو نحو ذلك (قوله كحدود الاحكام) عبر بذلك لان الحدود السمعية لا تنحصر فى حدود الاحكام اذ حدود الصلاة والصوم ونحوهما من الحدود السمعية وليست من حدود الاحكام بل من حدود متعلقات الاحكام (قوله أما الحدود العقلية) قال شيخنا الشهاب وصفت بذلك لان محدودها عقلى وأقول لا مانع من ان يقال لانها تتلقى من العقل كما ان السمعية تتلقى من السمع كما تقدم (قوله كحدود الماهيات) يجوز ان يريد الماهيات الحقيقية وتكون اداة التمثيل اشارة الى الاعتباريات ماهيات كانت أولا ويجوز ان يريد أعم من الماهيات الحقيقية والماهيات الاعتبارية وتكون الاداة اشارة الى البسائط الاعتبارية بناء على التحقيق انها لا تسمى ماهيات على انه يمكن ان يريد ما يشمل الاعتباريات البسائط أيضا وتكون الاداة اشارة الى الشخصيات ان جوزنا تعريفها قال فى التلويح الماهية اما ان يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أولا الاولى الماهية الحقيقية أى الثابتة فى نفس الامر ولا بد فيها من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية أى الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة أمور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى بعض ثم ذكر انه قد يكون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط وان الحق انها انما يقال لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية انتهى (قوله وان كانت كذلك) أى مثل الحدود السمعية فى انه يرجح

الاعرف على الاخفى الخ على ماسبقت الاشارة اليه (قوله لان التعريف بالاول يفيد كنه الحقيقة بخلاف الثانى) شنع عليه الكورانى بعد تعليله بغير ذلك حيث قال لانه اما يفيد الكنه فى الحد التام أو الاطلاع على الجزء الاخص كما فى الحد الناقص والعرضى خال عنهما وما قيل لان الاول يفيد الكنه قصور من قائله لان عبارة المصنف أعم من الحد التام انتهى وأقول لا يخفى على المتأمل ان قول المصنف والذاتى معناه والذاتى من الحدود ضرورة انه فى تفصيل أحوال الحدود أى والحد الذاتى وظاهر انه لا يصدق كون الحد ذاتيا الا اذا كان كل واحد من اجزائه ذاتيا اذ لو كان بعض اجزائه عرضيا لم يكن حدا ذاتيا ضرورة ان الحد هو المجموع المركب وان المركب من الذاتى وغير الذاتى غير ذاتى فقول المصنف والذاتى خاص بما يكون كل واحد من اجزائه ذاتيا فهو معنى قول الاحكام الثالث ان يكون أحدهما معرفا بالامور الذاتية والآخر بالامور العرضية فالمعرف بالامور الذاتية أولى لانه مشارك للمعرف بالامور العرضية فى التمييز ومترجح عليه بتصوير معنى المحدود انتهى وحينئذ فتعليله بما قاله المحقق فى غاية الاستقامة والمطابقة والموافقة لما قاله الائمة ولا قصور فيه بوجه ونسبته فيه الى القصور هو القصور الذى نشأ من فساد التأمل وعدم التهل وقصور الاطلاع

وكم من عائب قولا صحيحا * وآفته من الفهم السقيم

فتأمل (قوله على غيره بتجوز أو اشتراك) أقول فيه أمور أحدها ان الظرف متعلق بالغير أى على غير الصريح أى المغاير للصريح بسبب تجوز او اشتراك فيه ثانيها ان عبارة العضد كالسيف الآمدى ما نصه الاول يرجح الحد بالفاظ صريحة على ما فيه تجوز او استعارة أو اشتراك أو غرابة أو اضطراب انتهى وزاد السيف الآمدى الملازمة قال بل بطريق المطابقة أو التضمن انتهى ولم يتعرض الشارح للاستعارة والغرابة والاضطراب والملازمة وقد يوجه ذلك بأن الاستعارة داخلة فى التجوز لانها من افراده كما تقرر فى محله والغرابة والاضطراب أى الاختلاف فى معناه ماهو مستغنى عنهما بما تقدم انه يقدم الاعرف أى الاشهر الاظهر على الاخفى لان كلا من الغريب والمضطرب اخفى من مقابله كما لا يخفى والملازمة ان أريد بها استعمال لفظ الملزوم فى لازمه أو بالعكس فهذا من قبيل التجوز فهو داخل فيه أو استعمال اللفظ فى معناه لينتقل منه الى لازمه على طريق الكناية بالمعنى السابق فى الكتاب فلا خفاء فى ان هذا اخفى بالنسبة لمقابله فيستغنى عن هذا بقوله يرجح الاعرف على الاخفى فليتأمل ثالثها انه تقرر فى محله انه لا يجوز استعمال المجاز ولا المشترك فى التعريف الا مع قرينة واضحة فان كان ما ذكروه هنا مفروضا فى استعمالهما بدون القرينة المذكورة فهذا ممتنع فلا يحسن جعل تقديم الصريح عليه من قبيل الترجيح لان الترجيح فرع التعارض والاستعمال الممتنع لا تقع به المعارضة أو مع القرينة المذكورة فتقديم الصريح عليه ظاهر لكن التعليل بتطرق الخلل الى التعريف بالثانى غير ظاهر اذ لا خلل مع وجود القرينة الواضحة ويجاب باختيار الثانى والقرينة وان اتضحت قد يطرقها الخفاء أو الاشتباه فلم تكن مانعة من تطرق الخلل (قوله وموافقة نقل السمع واللغة) أى على مخالفتهما وفيه أمور * الاول ان الظاهر ان المعنى و يوافقه المنقول عن السمع أى الشرع أو اللغة وحاصله موافقة المعنى الشرعى او اللغوى و يدل على ان المعنى ذلك

(والذاتى على العرضى) لان التعريف بالاول يفيد كنه الحقيقة بخلاف الثانى (والصريح) من اللفظ على غيره بتجوز اواشتراك لتطرق الخلل الى التعريف بالثانى (والاعم) على الاخص منه لان التعريف بالاعم أفيد لكثرة المسمى فيه وقيل يرجح الاخص أخذا بالمحقق فى المحدود (وموافقة نقل السمع واللغة) لان التعريف بما يخالفهما انما يكون لنقل عنهما والاصل عدمه

قول الشارح لان التعريف بما يخالفهما أى السمع واللغة انما يكون انقل عنهما أى لنقل اللفظ عن المعنى المقرر فيهما والاصل عدمه وعبارة العضد الخامس ان يكون على وفق النقل الشرعى أو اللغوى وتقرير الوضعهما والآخر يخالف نقلهما فان الاصل عدم النقل انتهى وقوله وتقرير الوضعهما تفسير لكون على وفق نقلهما وعبارة الاحكام السادس ان يكون أحدهما على وفق النقل السمعى والآخر على خلافه فالموافق يكون أولى لبعده عن الخلل ولانه اغلب على الظن انتهى ثم قال الثامن ان يكون أحدهما موافقا للوضع اللغوى والآخر على خلافه أو انه أقرب الى موافقته والآخر أبعد فالموافق أو ما هو أكثر موافقة للوضع اللغوى يكون أولى لان الاصل انما هو التقرير دون التغيير لكونه اقرب الى الفهم واسرع الى الانقياد ولهذا كان التقرير هو الغالب وكان متفقا عليه بخلاف التغيير فكان أولى انتهى فقوله أن يكون أحدهما موافقا للوضع اللغوى صريح فى بيان قولهم موافقة نقل اللغة بموافقة المعنى اللغوى فكذا قولهم بموافقة نقل السمع بدليل جمعهم بينهما فى اختصار كلامه كما فى عبارة ابن الحاجب والعضد فانهما اختصار لكلامه والثانى انه قد يشكل تصوير المسئلة فانها ان صورت بما لو ورد تعريف واحد ودار الامر بين حمله على المعنى اللغوى أو الشرعى وحمله على غيرهما فحمل عليهما لان الاصل عدم النقل عنهما فهو صحيح فى نفسه لكنه مباعد لمثل عبارة الاحكام السابقة وقوله ان يكون أحدهما والآخر ويجاب بانه اذا دار الامر بين الحمل على أحدهما والحمل على غيره كان هناك تعريفان محتملان أحدهما باعتبار المعنى الموافق لاحدهما والآخر باعتبار المعنى المخالف له فقول الاحكام ان يكون أحدهما والآخر بالنظر الى ذلك وان صورت بما لو ورد تعريفان فان كان اللفظ فيهما واحدا فكيف يتصور موافقته فى أحدهما لاحد الوصفين ومخالفته فى الآخر لهما فان قيل يتصور بواسطة القرينة قلنا هذا لايناسب التعليل بان الاصل عدم النقل فتامله وان كان لفظ أحدهما غير لفظ الآخر فان اتفق معنى اللفظين باعتبار أحد الوصفين او كليهما أشكل تصور كونه موافقا لهما أو لاحدهما فى أحد التعريفين ومخالفا لهما فى الآخر وان اختلف معناهما بذلك الاعتبار فمثل ذلك ليس مما نحن فيه فليتامل * والثالث انه سكت عما لو تعارض موافقة نقل السمع وموافقة نقل اللغة وقضيته ماتقدم أول الكتاب وهو ماذكره الشارح بقوله الآتى وتقديم المعنى الشرعى الى آخره تقديم الاول (فان قلت) وقضيته أيضا تقديم موافق العرفى على موافق اللغوى وهو ينافى ما اقتضاه ماهنا اذ مخالفهما يشمل العرفى (قلت) قد يمنع المنافاة بفرض ماهنا فيما اذا كان ثبوت المعنى العرفى المخالف على سبيل الاحتمال وما تقدم فيما اذا كان معلوم الثبوت كما يشعر بذلك التعليل بان الاصل عدم النقل * والرابع ان فى معنى موافق الوضع اللغوى الاقرب الى موافقته فيقدم على الابعد منه كما تقدم فى كلام الاحكام وقياسه تقديم الاقرب الى موافقة السمعى على الابعد منه ويبقى مالو تعارض الاقرب الى السمعى وموافق اللغوى وفيه نظر فليتأمل (قوله ورجحان طريق اكتسابه) قال شيخنا الشهاب عطف على موافقة أى ويرجح رجحان طريق اكتساب الحد على طريق اكتساب الآخر على الحد الآخر فقول الشارح على الآخر متعلق برجحان لا بيرجح المقدر بل متعلق ذلك

(ورجحان طريق اكتسابه) أى الحد على الآخر لان الظن بعدمه أقوى من الآخر

مقدر وهو قولنا على الحد الآخر ويجوز ان يجعل قوله على الآخر وصفا للحد المرجوح فيتعلق حينئذ بيرجح لابرجحان غير ان الاول هو الموافق لعبارة العضد حيث قال فى تعداد مرجحات الحدود السابع ان يكون طريق اكتسابه أرجح من طريق اكتساب الآخر اه وبالجملة ففى عبارة المتن هنا من الضيق مالايخفى اه (قوله والمرجحات لاتنحصر) قال شيخنا الشهاب يحتمل ان يريد مطلقا وان يريد فيما مر اه (قلت) الاول هو المتبادر من حذف المعمول ومن قوله ومثارها غلبة الظن (قوله ومثارها غلبة الظن) أى قوته (أقول) قضيته ان أصل الظن لايكفى هنا وفيه نظر لظهور وجوب العمل بالظن مطلقا فى أمثال هذا المقام فاذا حصل مجرد الظن بوجود مرجح لاحد المتعارضين فما المانع من اعتماده لايقال انما اعتبر هذا القيد أعنى غلبة الظن أى قوته لانه لايتصور التعارض بين الامرين مالم يظن من كل منها مدلوله اذ مالم يظن مدلوله لايكون معارضا لغيره وحينئذ فمن لازم الترجيح زيادة الظن فى أحد الجانبين والافلا رجحان لانا نقول هذا ممنوع بل لايتصور حصول ظنين متعارضين اذ حكم الظن بالمتنافيين ممتنع قطعا وماذكره الفقهاء فى باب القبلة ونحوها مما يوهم جواز ذلك مؤول قطعا كما بيناه فى محله على ان هذا ليس مما نحن فيه فان متعلق الظن فى قوله ومثارها غلبة الظن ليس مدلول المتعارضين بل رجحان أحدهما كما هو ظاهر فتأمله (قوله وتقديم المعنى الشرعى على العرفى الخ) قال شيخنا الشهاب هذا لايخالف مامر قريبا من تقديم العلة الحقيقية فالعرفية فالشرعية اه (أقول) لان معنى هذا انه اذا احتمل لفظ الشارع المعنى الشرعى وغيره حمل على الشرعى أو المعنى العرفى واللغوى حمل على العرفى ومعنى ذاك انه اذا دار التعليل بين الحقيقى وغيره قدم الحقيقى الخ وظاهر انه لاتعارض بين هذين المقامين (قوله وتقديم بعض صور النص الخ) قال شيخنا الشهاب قد يقال هذا ذكر قريبا فى قوله وكون مسلكها أقوى اه (وأقول) يمكن ان يجاب بان المراد فيما سبق تقديم بعض المسالك على بعض منها أو أعم من ذلك ومن تقديم بعض أنواع المسلك الواحد على بعض منها كتقديم النص الصريح على الظاهر من مسلك النص فعلى الاول يكون قول الشارح ثم كما فى مراتب النص للتنظير وعلى الثانى يكون للتمثيل وكل واحد منهما من مسالك العلة والمراد هنا تقديم بعض صور المسلك الواحد على بعض منها كتقديم لعلة كذا على لسبب كذا (فان قلت) هذا الحل يدفع الاشكال لكنه محتاج للتوجيه فان ما تقدم يمكن تعميمه لتقديم بعض صور النص على بعض فتخصيصه بغير ذلك لابد له من توجيه (قلت) لعل السبب فيه ان تقديم بعض صور النص على بعض غير مبين فى كلامهم فالظاهر عدم ارادته فيما تقدم ومما يشعر بذلك أعنى ان التقديم المذكور غير مبين فى كلامهم انه لما أشار ابن الحاجب الى مراتب النص الصريح والايماء وأراد بالصريح مايشمل الظاهر عند المصنف والى ان كل مرتبة دون ماقبلها بقوله الثانى النص وهو مراتب مثل لعلة كذا أو لسبب كذا أو لاجل أو من أجل أو كى أو اذا ومثل لكذا أو ان كان كذا الى آخره قال المولى التفتازانى يعنى ان النص صريح وايماء ولكل منهما مراتب أشار المصنف الى تفصيلها باعادة لفظ مثل وبين الشارح وجه كون كل مرتبة دون ماقبلها ولايبعد ان يكون بين آحاد كل مرتبة أيضا تفاوت اه فلو كان ماذكرمبينا فى كلامهم لما عبر بقوله ولايبعد الخ

ياض بالاصل

(والمرجحات لاتنحصر) لكثرتها جدا (ومثارها غلبة الظن) أى قوته (وسبق كثير) منها (فلم نعده) حذرا من التكرار منه تقديم بعض مفاهيم المخالفة على بعض وبعض مايخل بالفهم على بعض كالمجاز على الاشتراك وتقديم المعنى الشرعى على العرفى والعرفى على اللغوى فى خطاب الشارع وتقديم بعض صور النص من مسالك العلة على بعض



كما لا يخفى على انه قد يقال لا يتبادر من قوله وكون مسالكها أقوى الا تقديم بعض المسالك على بعض دون تقديم بعض أنواعها أو صورها على بعض لكن الحمل على ذلك مع قوله بعد ذلك وما ثبتت علته بالاجماع فالنص القاطعين الخ يلزمه تكرار فليتأمل (قوله وتقديم بعض صور المناسب) أى كتقديم الضرورى على الحاجى وحفظ الدين على حفظ النفس

(الكتاب السابع فى الاجتهاد)

(قوله تمام طاقته) قال شيخنا الشهاب والمراد بتمام طاقته تمام مقدوره اذ الوسع بالضم المقدور لا القدرة فلو قال من النظر بدل فى النظر كان أوضح اهـ (أقول) حاصله ان تمام طاقته هو تمام مقدوره وان المقدور هو نفس النظر فالتعبير عن ليكون بيانا لتمام طاقته الذى هو تمام مقدوره أوضح من التعبير بفى الموجب لاشكال الظرفية والمحوج الى التكلف فيها لان تمام طاقته هو النظر والشئ لا يكون مبذولا فى نفسه ويجاب بان تمام الطاقة والمقدور ليس نفس النظر بل ما يتوقف عليه النظر فلا اشكال فى الظرفية لان ما يتوقف عليه الشئ من المقدورات يبذل فى حصوله فليتأمل (قوله فلا حاجة الى قول ابن الحاجب شرعى) قد يقال قضية الاستغناء عنه بقيد الحيثية الاستغناء أيضا عن قول المصنف بحكم بل وعن قوله لتحصيل ظن الا أن يقال انه ذكرهما مع الاستغناء عنهما للتنبيه على ان الحاصل ظن الحكم لا العلم به كما يتوهم فليتأمل والله تعالى أعلم (قوله والظن المحصل هو الفقه) قال شيخنا العلامة هذا ينافيه ما صرح به أوائل الكتاب من ان المراد بالعلم فى تعريف الفقه هو التهيؤ لا الادراك فقوله هنا مجازا مناف لذلك أيضا وكذا قوله هنا بمعنى المتهيئ للفقه يقتضى ان الفقه هو نفس الادراك لا التهيؤ وهو مناف لذلك أيضا اهـ ووافقه فى ذلك شيخنا الشهاب (وأقول) ما ذكراه ممنوع بل هو مما يتعجب منه أما قولهما هذا ينافيه ما صرح به أوائل الكتاب الخ فلما تقرر وصرح به السيد وغيره من ان أسماء العلوم كالفقه تطلق بازاء كل واحد من معان ثلاثة الملكة المخصوصة والمسائل المخصوصة والتصديق بتلك المسائل وحينئذ فما صرح به أوائل الكتاب بالنظر الى المعنى الاول لانه مراد الائمة ثم بدليل ما قرروه فيه وما صرح به هنا بالنظر الى المعنى الثالث لانه الموافق لقول المصنف والمجتهد الفقيه فغاية الامر انه جعل الفقه فى أحد الموضعين على واحد من معانيه وفى الموضع الآخر على واحد آخر من تلك المعانى للمناسبة المقتضية فى كل موضع لما ذكر فيه وبمجرد ذلك لا منافاة فيه ولا اشكال بوجه على مثله فى كلامهم بل مثله فى كلامهم كثير شائع كما لا يخفى على من له أدنى ممارسة وتصفح لكلامهم وقد أشار المولى التفتازانى الى ان الظاهر ان الفقه هنا بمعنى غير المعنى السابق له أوائل الكتاب حيث قال فى جعل العضد التقييد بالفقه احترازا عن استفراغ غير الفقه ما نصه الظاهر انه لا وجه لهذا الاحتراز ولهذا لم يذكر هذا القيد الغزالى والآمدى وغيرهما فانه لا يصير فقيها الا بعد الاجتهاد اللهم الا ان يراد بالفقه التهيؤ لمعرفة الاحكام على ما سبق اهـ فتأمله لا يقال ينافى ما ذكرته قوله المعرف فى أوائل الكتاب بالعلم بالاحكام الخ لدلالته على ان التعريفين بمعنى واحد مع ان ذلك لا يصح لظهور أن أحدهما مباين للآخر لما تقرر من ان أحدهما بمعنى الملكة والآخر بمعنى التصديق وكذا ينافيه قوله فلو عبر هنا بالظن بالاحكام كان أحسن لدلالته على انه أراد التطبيق

وتقديم بعض صور المناسب على بعض وغير ذلك

(الكتاب السابع فى الاجتهاد)

(الاجتهاد) المراد عند الاطلاق وهو الاجتهاد فى الفروع (استفراغ الفقيه الوسع) بان يبذل تمام طاقته فى النظر فى الادلة (لتحصيل ظن بحكم) من حيث انه فقيه فلا حاجة الى قول ابن الحاجب شرعى لخروج استفراغ غير الفقيه واستفراغ الفقيه لتحصيل قطع بحكم عقلى والظن المحصل هو الفقه المعرف فى أوائل الكتاب بالعلم بالاحكام الخ

بين ما هنا وما هنالك من التعريفين لانا نقول لا نسلم واحدا من المنافاة والدلالة المذكورين اما في الاول فلانه لا يخفى أنا لو قلنا الحيوان الناطق هو الانسان المعرف بالحيوان الضاحك لم يكن فيه منافاة ولا دلالة على ان الحيوان الناطق والحيوان الضاحك بمعنى واحد بل حاصله ان الحيوان الناطق معنى للفظ الانسان كما ان الحيوان الضاحك معنى له فكذا قوله والظن المحصل هو الفقه الخ حاصله ان الظن المذكور معنى للفقه كما ان العلم المذكور معنى له كما تقدم أوائل الكتاب بل لو قيل ان قوله المعرف الخ يدل على مباينة أحد المعنيين للآخر والا لقال هو الفقه كما تقدم أول الكتاب أو نحو ذلك وأسقط قوله المعرف بكذا لكان دقيقا حسنا للمتأمل فان قيل لكن الحصر الذى افادته هذه الصيغة ينفى ان له معنى آخر قلنا ممنوع لان الاظهر فى مثل هذه الصيغة انها لحصر الاول فى الثانى كما سيأتى قريبا فيكون مفادها حصر الظن المحصل فى الفقه دون العكس فلا ينافى ان له معنى آخر فتأمله واما الثانى فلانه أراد التطبيق بينهما بالنسبة لبعض الاجزاء فقط أعنى جمع الاحكام لانه معتبر فيهما وتعريف الظن ليكون فيه تنبيه على انه المراد من العلم هنالك فتأمله واما قولهما فقوله هنا مجازا مناف لذلك أيضا فجوابه منع المنافاة لان الحكم بهذا التجوز باعتبار تعريف الفقه المراد هنا بمعنى انه اذا كان الفقه بمعنى الظن المحصل كان قياسه ان يكون الفقيه بمعنى المحصل للظن فاطلاقه بمعنى المتهيئ لذلك مجاز وهذا لا ينافى ان يكون حقيقة باعتبار معنى آخر (فان قلت) هلا جعله حقيقة باعتبار ذلك المعنى الآخر ولم اختار مراعاة هذا المعنى المذكور هنا حتى جعله مجازا باعتباره (قلت) يمكن ان يقال لما كان هذا المعنى هو المشار اليه فى تعريف الاجتهاد كان مراعاته فى المشتق منه المذكور فى تعريف الاجتهاد أنسب وأقرب وأبعد عن المنافاة ظاهرا لان كون الظن هو الفقه يقتضى عدم صدق الفقيه المشتق من الفقه حقيقة قبل حصوله وصدقه حقيقة قبل حصوله يقتضى كون الفقه ليس هو الظن فاطلاق الفقيه حقيقة باعتبار المعنى الآخر مع الاشارة الى تعريف الفقه بمعنى الظن بينهما تناف ظاهر وكأنه لما كان وقوع المجاز المشهور فى التعريف أسهل من وقوع المشترك آثره عليه ولانه يحتمل أن يكون القائل بهذا التعريف يقصر اصطلاحه عليه وحينئذ يتعين النظر الى مقتضاه دون التعريف الآخر على انه يحتمل أن يكون ذلك على وجه التنزل يعنى ان غاية ما يلزم من ملاحظة كون الفقه بمعنى الظن دون المعنى الآخر كون الفقيه مجازا فى التعريف ولا محذور فيه لانه مجاز شائع هذا مع انه يمكن أن يكون مختار الشارح فى معنى الفقه ما ذكره هنا دون ما تقدم أوائل الكتاب ويكون ما تقدم انما ذكره على قول غيره ومثل ذلك كثير الوقوع لهم حتى للمولى التفتازانى فى المطول وغيره فى مواضع وأجاب عنه من تأخر عنه كالمحشين لكلامه بما ذكر بعينه واما قوله وكذا قوله هنا بمعنى المتهيئ الى آخره فجوابه هو جواب ما قبله بلا تفاوت كما هو ظاهر لا يقال تجويز كون مختار الشارح ما هنا دون ما هنالك يستلزم خروج مالك عن الفقهاء وهو باطل اجماعا لانا نقول الاستلزام ممنوع قطعا لانه وان خرج باعتبار هذا المعنى بخصوصه لا يخرج باعتبار غيره ولا محذور بوجه فى عدم صدق اسم الفقيه حقيقة عليه باعتبار بعض معانى الفقه دون بعض بل باعتبار هذا المعنى بخصوصه مع ملاحظة ما أشار اليه الشارح من



فلو عبر هنا بالظن بالاحكام كان احسن والفقيه في التعريف بمعنى المتهيئ للفقه مجازا شائعا ويكون بما يحصله فقيها حقيقة ولذا قال المصنف (والمجتهد الفقيه) كما قال فيما تقدم نقله عنه في أوائل الكتاب والفقيه المجتهد لان كلا منهما يصدق على ما يصدق عليه الآخر ولتحققه شروط ذكرها بقوله (وهو) أي المجتهد أو الفقيه من حيث ما يتحقق به (البالغ) لان غيره لم يكمل عقله

ان المراد جميع الاحكام يستلزم أن لا يصدق اسم الفقيه كالمجتهد بهذا المعنى حقيقة على أحد من المجتهدين اذ حصول ظن جميع الاحكام بالفعل غير حاصل لاحد وهذا وان كان قد يستبعد الا ان الظاهر انه مما لا بد منه فليتأمل (قوله فلو عبر هنا بالظن بالاحكام كان أحسن) فيه أمران * الاول قال شيخنا العلامة التعبير ولمن وافق قوله فيما مر العلم بالاحكام لكنهما يخالفان ما سيجيء من جواز تجزي الاجتهاد فليتأمل اه (وأقول) دعوى المخالفة ممنوعة منعا في غاية الجلاء لجواز ان يكون للاجتهاد المطلق معنيين أحدهما وهو المراد عند الاطلاق ماهنا والآخر ما يشار اليه فيما سيجيء ويكون هذا التعريف باعتبار المعنى الاول والتعريف باعتبار وضع لا يعترض بعدم تناوله افراد وضع آخر فان قيل يؤيد المخالفة قول المولى سعد الدين في الحواشي ثم ظاهر كلام القوم انه لا يتصور فقيه غير مجتهد ولا مجتهد غير فقيه على الاطلاق نعم لو اشترط في الفقه التهيؤ للكل وجوز الاجتهاد في مسئلة دون مسئلة تحقق مجتهد ليس بفقيه اه قلنا لا تأييد فيه كما هو ظاهر بأدنى تأمل (فان قلت) سلمنا ذلك لكن أي حامل على حمل التعريف على المعنى الاول وهلا حمله على أعم منه (قلت) الحامل على ماذكر ان السياق صريح أو كالصريح فيه ألا ترى الى قوله عقب التعريف والمجتهد الفقيه فانه صريح أو كالصريح في ارادة المجتهد بالمعنى المراد في التعريف وذلك يدل على اعتبار جميع الاحكام في الاجتهاد حتى يكون جميعها معتبرا في المجتهد فيصح ان المجتهد هو الفقيه لاعتبار جميع الاحكام فيه لاعتبارها في الفقه كما تقدم أول الكتاب وقد صرح السيد فيما اذا كان كل من المبتدا والخبر معرفا بلام الجنس بان قصر المبتدا على الخبر أظهر وبه يندفع ما عساه ان يقال من ان المقصود حصر الفقيه في المجتهد وذلك لا يستلزم العكس حتى يدل على اعتبار جميع الاحكام في الاجتهاد المراد من هذا التعريف ويدل على ان الامور الآتية المشترطة في المجتهد مشترطة في الاجتهاد والمراد في التعريف وذلك يدل على اعتبار جميع الاحكام فيه لان اشتراط تلك الامور التي منها معرفة متعلق الاحكام على الاطلاق انما يتصور مع اعتبار ماذكر * والثاني ان هذا الكلام صريح في اعتبار جميع الاحكام في كل من الاجتهاد والفقه لانه ذكر ان الاحسن التعبير بالاحكام ليطابق ما تقدم في أول الكتاب وذكر ثم ان المراد جميع الاحكام وهذا يقتضي ان لا يتحقق واحد من الاجتهاد والفقه لان الاحكام لا تتناهى وتتزايد بتزايد الازمان ومامن زمان الى يوم القيامة الا ويحدث فيه من الاحكام مالم يوجد فيما قبله ويكفي في ذلك انه مامن مجتهد الا ويحدث قضايا بعد موته لم يحصل له ظن حكمها بل ولا تصوره فلا يتصور ظن بجميع الاحكام فلا يتحقق الاجتهاد ولا الفقه ولا المجتهد ولا الفقيه ويمكن ان يجاب بأنه لا محذور في لزوم عدم تحقق المذكورات بهذا المعنى ويكفي تحققها بمعنى آخر للاجتهاد والفقه وهو التهيؤ للظن المذكور وكذا تحقق الاجتهاد بمعنى آخر له وهو الظن ولو لبعض الاحكام أخذا من جواز تجزي الاجتهاد الآتي فليتأمل (قوله والفقيه في التعريف بمعنى المتهيئ) قال شيخنا الشهاب فر بهذا من الاعتراض بان الفقه لا يشترط في المجتهد اه (قلت) وأقوى منه انه فر من لزوم تحصيل الحاصل ولزوم عدم جامعية التعريف فليتأمل (قوله ولذا) أي لاجل انه يكون بما يحصله فقيها حقيقة قال المصنف والمجتهد الفقيه الخ قال شيخنا العلامة قد يقال

قوله

قوله والمجتهد الفقيه وعكسه كل من المجتهد والفقيه فيهما مراد به المنتهي للعلم اى الظن الى آخره (وأقول) حاصله الاعتراض على استدلال الشارح على ان المراد بالفقيه المحصل لا المنتهي بقول المصنف والمجتهد الفقيه وجه الاعتراض ان قول المصنف المذكور غاية ما أفاد تساويهما في الصدق وهذا حاصل مع كونهما بمعنى المنتهي الذى هو معناهما الآخر ولا دلالة في كلام المصنف على ما قاله الشارح ويمكن ان يجاب بان المتبادر من قول المصنف والمجتهد عقب تعريف الاجتهاد بالاستفراغ المذكور ه والمجتهد بالمعنى المفهوم من هذا التعريف وهو المجتهد بمعنى المحصل ليرتبط بالتعريف لا بمعنى المنتهي لانه حينئذ لا يرتبط بالتعريف بل ارادته ارادة مجهول اذ التعريف لا يفيده ولم يبين له معنى آخر بعد فظهور كلام المصنف فيما قاله الشارح مع الاخفاء به ومجرد الاحتمال لا أثر له لما استقر واشتهر انه يجب حمل الكلام على ظاهره مهما أمكن حمله عليه ثم يرد على هذا الجواب ان ذكر قوله والمجتهد الفقيه عقب التعريف وان كان ظاهرا في ارادة المجتهد بالمعنى المفهوم من هذا التعريف فهو معارض بان قوله وهو البالغ العاقل الخ خصوصا نحو قوله فيه وتفاريع الفقه أى لا يشترط معرفتها يدل على ان المراد به معنى آخر وهو المنتهي ويجاب بمنع المعارضة لان المراد بهذا بيان شروط تحققه كما أشار اليه الشارح بقوله ولتحققه أى كل منهما شروط ذكرها بقوله (فان قلت) أى قرينة من المتن على ارادة ذلك حتى تندفع المعارضة (قلت) يمكن أن تجعل القرينة اعتباره نحو البلوغ والعقل لظهور خروج ذلك عن الحقيقة بكل من المعنيين فليتأمل (قوله حتى يعتبر قوله) قال شيخنا الشهاب الاوضح حتى يصح نظره اه (قوله فلا يخرج بانكاره عن فقاهة النفس) اشارة الى ان هذا مراد المصنف فانه ربما تفهم عبارته معنى انه يشترط كونه فقيها وان أنكر القياس أى ان انكار القياس لا يمنع من هذا الاشتراط وهذا وان استلزم انه لا يخرج بانكاره عن فقاهة النفس كما هو ظاهر الا أنه خلاف المراد من ان الخلاف في انه يخرج بذلك عن فقاهة النفس أولا لا ان الخلاف في اشتراط كونه فقيها وعدمه وأيضا فلو كان الخلاف في الاشتراط المذكور كان قوله وثالثها الا الجلى معناه وثالثها يشترط كونه فقيه النفس الا ان انكر الجلى فلا يشترط ذلك وهو فاسد مناف للمقصود (قوله لغة الخ) قال شيخنا الشهاب هذا وسائر المعطوفات بعده نصب على الظرفية المجازية لا التمييز خلافا للمحشى وفي كلام الشارح الآتى ما يدل لما قلناه اه وأشار بقوله كلام الشارح الى قوله الآتى أى المتوسط في هذه العلوم (قوله وأصولا وبلاغة) قال الكورانى وعندى ليس بشرط أى معرفة أصول الفقه اذ الشافعى كان مجتهدا ولم يكن هناك العلم مدونا ولو أدرج البلاغة في العربية كان أولى مع انها ليست شرطا في المجتهد أيضا لان جمهور المجتهدين كانوا متبحرين في الاجتهاد مع انه لم يكن هناك هذا العلم مدونا بل كونه ذا طبع مستقيم كاف اه (وأقول) اما قوله وهو عندى ليس بشرط الخ فهو مبنى على توهمه ان المراد بمعرفة علم الاصول معرفته بهذه الاصطلاحات الحادثة على هذا الوجه المدون وليس كذلك بل المراد به معرفة ذات قواعده سواء كانت مدونة أولا وسواء عرفها بالطبع او بغيره ولو صح هذا التوهم لزم عدم اشتراط معرفة العربية وغيرها أيضا فان مشايخ الصحابة رضوان الله عليهم كانوا في غاية رفعة الرتبة في الاجتهاد ولم يكن

حتى يعتبر قوله (العاقل) لان غيره لا تمييز له يهتدى به لما يقوله حتى يعتبر (أى ذو ملكة) هى الهيئة الراسخة في النفس (يدرك بها المعلوم) أى ما من شأنه ان يعلم وهذه الملكة العقل (وقيل العقل نفس العلم) أى الادراك ضروريا كان أو نظريا (وقيل ضرورية) فقط وصدق العاقل على ذى العلم النظرى على هذا العلم الضرورى الذى لا ينفك عن الانسان كعلمه بوجود نفسه كما يصدق لذلك على من لا يتأتى منه النظر كالابله (فقيه النفس) اى شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام لان غيره لا يتأتى له الاستنباط المقصود بالاجتهاد (وان انكر القياس) فلا يخرج بانكاره عن فقاهة النفس وقيل يخرج فلا يعتبر قوله (وثالثها الا الجلى) فيخرج بانكاره لظهور جوده (العارف بالدليل العقلى) اى البراءة الاصلية (والتكليف به) في الحجية كما تقدم ان استصحاب العدم الاصلى حجة فيتمسك به الى ان يصرف عنه دليل شرعى (ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية) من نحو

اذ ذاك العربية وغيرها مدونة فيا أوهن عنديته واما قوله ولو أدرج البلاغة فى العربية كان
أولى فهو عندى خطا القطع بان المتبادر عرفا من العربية ما لا يشمل البلاغة فلو أدرجها فيها
فهم خلاف المقصود أو توهم ذلك توهما فى غاية القوة والاعتبار فكان الاولى ما صنعه المصنف
لا ما توهمه هو واما قوله مع انها ليست شرطا فى المجتهد أيضا الخ فجوابه هو ما تقدم أولا بلا
تفاوت كما هو ظاهر (قوله وقال الشيخ الامام هو ومن هذه العلوم ملكة له الخ) فيه أمور
الاول انه يمكن حمل كلامهم على ما قاله لان التوسط فى المذكورات يجامع صيرورتها ملكة له
فان الملكة تتفاوت مراتبها فان أرادا على مراتب الملكة فيها فهو ممنوع والثانى ان المتبادر
منه أنه مقابل لما قبله مع انه لا يقابله اذ ما قبله شروط لتحقق المجتهد المفسر بظان الحكم على
الوجه المخصوص كما علم مما قرره الشارح والمفهوم من هذا انه تفسير لحقيقة المجتهد ويحصل
من هذا التفسير انه بمعنى المتهيئ لا الظان بالفعل اللهم الا ان يكون المراد من انه من هذه
العلوم ملكة له انه يتحقق بكونها ملكة له الخ والثالث ان الكورانى أشار الى المناقشة
فى تخصيص ذلك بالشيخ الامام حيث قال بعد ذكره وهذا مأخوذ من كلام الامام والغزالى قال
فى المستصفى أحد الشرطين فى المجتهد ان يكون محيطا بمدارك الشرع متمكنا من استثارة
الظن بالنظر فيها ويقدم ما يجب تقديمه فان قوله متمكنا معناه ذو ملكة له قوة الاخذ والرد
والقبول اه (وأقول) هذه مناقشة أوهى من بيت العنكبوت اما أولا فلان ما زعمه من ان
قوله متمكنا معناه ذو ملكة الى آخره ممنوع منعا لا خفاء فيه وأى ملازمة بين التمكن المذكور
والملكة وأى توقف لذلك التمكن على تلك الملكة حتى يجب ارادتها منه واما ثانيا فسلمنا انه
أراد ذلك لكن عبارته محتملة والشيخ الامام صرح بذلك ونص عليه فاتجه كل الاتجاه تخصيصه
بنقل ذلك عنه وهذا مما لا يتشكك فيه عاقل ولا يخفى كثرة وقوع أمثاله فى كلامهم على فاضل
واما ثالثا فلان الاحاطة بمدارك الشرع أعم من ممارستها بحيث اكتسب القوة المذكورة
والشيخ الامام صرح بهذا التقييد فتخصيصه بنقل ذلك عنه فى غاية الاتجاه واما رابعا فلان
دعواه ان ذلك مأخوذ من كلام الامام غير مقبولة الى اثباتها وهو لم يتعرض لذلك وغاية ما يصح
له ان يكون عبارة الامام كعبارة الغزالى وقد علمت انه لا دلالة فيها على ما زعمه فتدبر (قوله
بمعظم قواعد الشرع) ان أراد بتقييده بالمعظم اخراج غير المعظم عن الاعتبار رأسا ففيه نظر
لانه قد يقع له من الاحكام ما يتوقف على ذلك الغير فلا يتأتى له العلم به على وجه معتبر والا فلا
وجه لهذا التقييد مع انه لا يوافق ما قرره الشارح من اعتبار عموم الاحكام اذ لا يتأتى
استخراج عموم الاحكام الا مع الاحاطة بجميع قواعد الشرع فان قيل هذا النظر غير متوجه
مع قوله ومارسها بحيث الخ قلنا ان أراد بفهم مقصود الشارع فهمه فى سائر الاحكام فلا نسلم
تأتى ذلك مع عدم الاحاطة ببعض قواعد الشرع أو بالنظر لمعظم الاحكام فهذا لا يوافق
اعتبار عموم الاحكام كما تقرر ويمكن ان يختار الاول ويلتزم ان الاحاطة بالمعظم وممارستها مما
يقدران على تحصيل الباقى (قوله وضم اليها ما ذكر) قال شيخنا الشهاب أى قوله وأحاط الخ
ولك ان تقول هذا المضموم لا يخرج عن متعلق الاحكام السابق فان قيل هو أعم منه قلنا
سلمنا ولكن الذى يشترط فى تحقق المجتهد من ذلك معرفة متعلقات الاحكام لا غير فليتأمل اه

وتصريف (وأصولا وبلاغة) من معان وبيان (ومتعلق الاحكام) بفتح اللام أى ما تتعلق هى به بدلالته عليها (من كتاب وسنة وان لم يحفظ المتون) أى المتوسط فى هذه العلوم ليتأتى له الاستنباط المقصود بالاجتهاد اما علمه بآيات الاحكام وأحاديثها أى مواقعها وان لم يحفظها فلانها المستنبط منه واما علمه باصول الفقه فلانه يعرف به كيفية الاستنباط وغيرها مما يحتاج اليه واما علمه بالباقى فلانه لا يفهم المراد من المستنبط منه الا به لانه عربى بليغ (وقال الشيخ الامام) والد المصنف (هو) أى المجتهد (من هذه العلوم ملكة له وأحاط بمعظم قواعد الشرع ومارسها بحيث اكتسب قوة يفهم بها مقصود الشارع) فلم يكتف بالتوسط فى تلك العلوم وضم اليها ما ذكر (ويعتبر

وأقول

(وأقول) لوسلم ان هذا المضموم لايخرج عن متعلق الاحكام وان تلك القواعد ليست مباينة لمتعلق الاحكام الذى هو الآيات والاحاديث الدالة على الاحكام على ماهو الانسب بقوله يفهم بها مقصود الشارع فانه ظاهر فى ان المراد بتلك القواعد غير الآيات والاحاديث المذكورة اذ لايتجه ان الاحاطة بها وممارستها وسيلة الى فهم كلام الشارع لانها كلام الشارع فهى أيضا محتاجة الى التوسل فى فهمها وان الشيخ الامام لم يخالف غيره باعتبار ماهو أعم من متعلق الاحكام فيكفى فى خروج هذا المضموم عن معرفة آيات الاحكام وأحاديثها زيادة اعتبار الممارسة فيه بحيث اكتسب القوة المذكورة (قوله قال الشيخ الامام لايقاع الاجتهاد الخ) فيه أمران * الاول ان لقائل ان يقول لم كانت هذه الامور معتبرة لايقاع الاجتهاد لالتحققه ومعرفة متعلق الاحكام من كتاب وسنة بالعكس كما تقدم * والثانى ان الكورانى أشار الى المناقشة فى تخصيصه بذلك حيث قال ونقله عن والده وليس له ذلك خاصة بل ظاهر كلام الامام والغزالى قال الامام فى المحصول ينبغى ان يكون عالما بمواقع الاجماع حتى لايفتى بخلافه والافتاء هو ايقاع الاجتهاد الذى قاله والده اه (وأقول) ما أضعف هذه المناقشة ولعمرى انها كالهباء المنثور وذلك لانا لانسلم ان الافتاء هو ايقاع الاجتهاد بل هو اجابة السائل كما هو فى غاية الظهور وكيف يصح دعواه أن الافتاء فى كلام الامام بمعنى الاجتهاد مع تكرر تعبير الامام بنحو قوله اذا أفتى المجتهد مرة بما أدى اجتهاده اليه الخ فان هذا تصريح بان الافتاء غير الاجتهاد وحينئذ فيجوز ان يكون الامام اعتبر ذلك فى كونه صفة فيه اذ لو لم يعتبر كذلك لربما أوقع الاجتهاد المخالف له وأجاب بما أدى اليه فيلزم الافتاء بخلافه ولوسلم انه أراد مازعمه فعبارته محتملة لارادة غيره وكان تخصيص من نص على المقصود وهو الشيخ الامام أولى ولوسلم ان عبارته نص فيما زعمه فلا دلالة فيها على ان الاعتبار للايقاع لا لكونه صفة فيه لان حاصلها انه ينبغى ماذكر ليقع الاحتراز عن ايقاع الاجتهاد مخالفا له وهذا لاينافى ان الاعتبار لنفس كونه صفة فيه لان اعتباره فى نفس كونه صفة له يصح ان يقال بالاحتراز عما ذكر لانه لو لم يعتبر فى ذلك فقد يقع الاجتهاد بدون الخبرة وذلك قد يؤدى الى المخالفة فتأمله فانه فى غاية الحسن والظهور (قوله لا لكونه صفة فيه) قال شيخنا الشهاب الضمير أى فى كونه عائد على قوله الآتى كونه خبيرا الى آخره اه وسبقه الى ذلك شيخ الاسلام فقال قوله لكونه أى لكون ما يأتى من كونه خبيرا بالمذكورات فالضمير عائد على متأخر لفظا متقدم رتبة اه ويوافقه قول الشارح الآتى وبين والد المصنف الخ (وأقول) هذا غير متعين بل يجوز رجوع ضمير لكونه للاجتهاد وضمير فيه للمجتهد أى اعتبار كونه خبيرا ليس لاجل كون الاجتهاد صفة فى المجتهد بمعنى ان قيام صفة الاجتهاد به لاتتوقف على ماذكر فليتأمل (قوله كونه خبيرا بمواقع الاجماع) فيه أمران * الاول انه قد يقال كان ينبغى ان يزيد وبمواقع الخلاف فانه يحرم عليه احداث قول آخر فيحتاج الى معرفة مواقع الخلاف لئلا يقع فى مخالفته باحداث ماذكر ويمكن ان يجاب بان ماذكر يغنى عن هذه الزيادة لانه انما يحرم احداث القول أو التفصيل ان خرقا الاجماع بان خرجا عن الخلاف الذى فى المسئلة لان الخروج عنه مجمع على امتناعه فهذا من افراد مواقع الاجماع فكلامه يشمله والثانى ان قوله بمواقع الاجماع قال شيخ الاسلام أى

قال الشيخ الامام) والد المصنف (لايقاع الاجتهاد لا لكونه صفة فيه كونه خبيرا بمواقع الاجماع كى لايخرقه) فانه اذا لم يكن خبيرا بمواقعه قد يخرقه بمخالفته وخرقه حرام كما تقدم لا اعتبار به

(والناسخ والمنسوخ) لتقدم الاول على الثانى فانه اذا لم يكن خبيرا بهما قد يعكس (وأسباب النزول) فان الخبرة بها ترشد الى فهم المراد (وشرط المتواتر والآحاد المحقق لهما) المذكور فى الكتاب الثانى ليقدم الاول على الثانى فانه اذا لم يكن خبيرا به قد يعكس (والصحيح والضعيف) من الحديث ليقدم الاول على الثانى فانه اذا لم يكن خبيرا بهما قد يعكس (وحال الرواة) فى القبول والرد ليقدم المقبول على المردود فانه اذا لم يكن خبيرا بذلك قد يعكس وفى نسخة وسير الصحابة ولا حاجة اليه على قول الاكثر بعد التهم كما تقدم (ويكفى) فى الخبرة بحال الرواة (فى زماننا الرجوع الى أئمة ذلك) من المحدثين كالامام أحمد والبخارى ومسلم وغيرهم فيعتمد عليهم فى التعديل والتجريح لتعذرهما فى زماننا الا بواسطة وهم أولى من غيرهم فالخبرة بهذه الامور اعتبروها فى المجتهد لما تقدم وبين والد المصنف انها شروط فى الاجتهاد لا صفة فيه وهو ظاهر (ولا يشترط) فى المجتهد (علم الكلام) لامكان الاستنباط لمن يجزم بعقيدة الاسلام تقليدا

فى الواقعة المجتهد فيها او يأتى مثله فى بقية الشروط الآتية وعليه فكان ينبغى حذف شرط من قوله وشرط المتواتر والآحاد لانه لم يعتبر لايقاع الاجتهاد الذى الكلام عليه بل للمجتهد وهو معلوم من قوله وهو ذو الدرجة الخ وفيه أمران * الاول ان قوله أى فى الواقعة المجتهد فيها لا يناسب تعبير المصنف بمواقع الاجماع لان مواقعه هى المسائل المجمع عليها ولا معنى لقولنا خبيرا بالمسائل المجمع عليها فى المسئلة المجتهد فيها وان جعل المواقع بمعنى الوقوع صار المعنى انه يشترط كونه خبيرا بوقوع الاجماع فى المسئلة المجتهد فيها وهذا غير مشترط بل يكفى معرفته بانها غير مجمع عليها والوجه ان مراد المصنف كونه خبيرا بالمسائل المجمع عليها ولو عند الاجتهاد ولو اجمالا بان يعرف ان مسئلته ليست منها * والثانى ان قوله فكان ينبغى حذف شرط الخ مبنى على ان المراد كونه خبيرا بمعنى الشرط فيكون شرطا للمجتهد ويغنى عنه قوله أصولا لتضمن معرفة الاصول معرفة معنى ذلك الشرط لكن هذا ممنوع لجواز ان مراد المصنف كونه خبيرا بوجود ذلك الشرط فى ذلك الخبر وهذا لا يتضمنه معرفة الاصول ولا هو شرط للمجتهد بل لايقاع الاجتهاد وهو ظاهر (قوله والناسخ والمنسوخ) قال شيخنا الشهاب أى بان هذا ناسخ وهذا منسوخ والا فالعلم بحالهما داخل فى قوله السابق أصولا اه وبه يندفع ما ذكره فى قول الشارح ليقدم الاول على الثانى وهو ما نصه لك ان تقول هذا معلوم من اشتراط معرفة الاصول اه (قوله قد يعكس) قال شيخنا الشهاب لا يقال أو يعمل بهما لانا نقول محل النسخ عند التعارض اه وبه يندفع قوله فى حاشية أخرى عند قوله قد يعكس أو يعمل بهما اه (قوله والصحيح والضعيف) يمكن هنا ان يراد كونه خبيرا بمفهومهما وان المتحقق فيما هو فيه الاول ليعمل به أو الثانى فلا يعمل به لكن هذا قد يؤدى الى الاستغناء عن قوله وحال الرواة فان معرفة تحقق احد الوصفين يستتبع معرفة حال الرواة فليتامل (قوله ويكفى فى الخبرة بحال الرواة) خص هذا بمعرفة حال الرواة كأنه لانه المتبادر والا فيمكن رجوعه لمعرفة الصحيح والضعيف أيضا بل ولما قبل ذلك أيضا فليتامل (قوله لتعذرهما فى زماننا) قال شيخنا الشهاب لعل المراد تعذرهما بالنسبة لمن مضى دون الاحياء فى زماننا فلا يتعذر تعديلهم وتجريحهم (قوله وبين والد المصنف الخ) يمكن حمل كلامهم عليه ويحتمل أن مراد الشيخ الامام بيان مرادهم لا نسبتهم للمخالفة (قوله ولا يشترط علم الكلام) فيه أمران * الاول قال شيخنا الشهاب الظاهر ان جملة المتضايفين لقب لاصول الدين وحينئذ ففى كلامه مضاف محذوف أى معرفة علم الكلام فان كان المضاف اليه هو اللقب فقط فلا حذف اه * والثانى قال الكورانى وهذا ماخوذ من كلام الغزالى وهو مبنى على جواز التقليد فى العقائد وهذا ليس بصحيح اه (وأقول) دعواه عدم صحته من غير سند يذكره مما لا يلتفت اليها وكيف وقد مشى على ذلك غير الغزالى أيضا ووجهوه بما هو حسن ظاهر قال الامام فى المحصول وقد ظهر مما ذكرنا ان اهم العلوم للمجتهد علم أصول الفقه واما سائر العلوم فغير مهمة فى ذلك اما الكلام فغير معتبر لانا لو فرضنا انسانا جازما بالاسلام تقليدا لامكنه الاستدلال بالدلائل الشرعية على الاحكام اه فتامل حسن هذا التوجيه ومتانته وظاهره ان هذا غير مبنى على جواز التقليد وقد يدل على ذلك ما سيأتى فى مسئلة التقليد فى أصول الدين ان الذى رجحه الامام امتناع

التقليد ووجوب النظر ولم يزد في المستصفى على قوله ان الكلام لا حاجة اليه ولم يتعرض ابناء ذلك على جواز التقليد فان أشار الكوراني بقوله وليس هذا بصحيح الى جواز التقليد فلا التفات اليه لما سيأتي من ان التحقيق جوازه ولو سلم قلنا أن نمنع بناء التوجيه على ذلك وان أشار به الى عدم اشتراط الكلام فليس بصحيح بل هو ظاهر متجه كما علم من هذا التوجيه فليتامل (قوله ولا تفاريع الفقه) قال الكوراني والمراد بها المسائل الفرعية التي استخرجها غيره فلا دور كما توهم اﻫ وقال شيخنا الشهاب انظر كيف هذا مع قولهم الفقيه هو العالم بالاحكام اى المتهيئ اذ كيف يوجد الفقيه بدون اتصافه بذلك اللهم الا أن يريد المعرفة بالفعل اﻫ (وأقول) أما ما قاله الكوراني فكأنه قصد به رد ما في الزركشي وما أشار اليه الشارح المحقق لمزيد انحرافه منهما وعصبيته عليهما الا ان هذا الذي قاله باطل مخالف لكلام الائمة فلا اعتبار به ولا التفات اليه والموافق لكلام الائمة ما في الزركشي وأشار اليه الشارح المحقق قال حجة الاسلام في المستصفى وكيف يحتاج الى تفاريع الفقه وهذه التفاريع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها بعد حيازة منصب الاجتهاد فيكون شرطا في منصب الاجتهاد وتقدم الاجتهاد عليه شرط نعم انما يحصل منصب الاجتهاد في زماننا بممارسته فهو طريق تحصيل الدربة في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمن الصحابة ذلك ويمكن الآن سلوك طريق الصحابة أيضا اﻫ فتأمل قوله وهذه التفاريع يولدها المجتهدون ويحكمون فيها الى أن قال فيكون شرطا في منصب الاجتهاد الخ اى وهو دور وفي المحصول للامام ما نصه وأما تفاريع الفقه فلا حاجة اليها لان هذه التفاريع ولدها المجتهدون بعد أن فازوا بمنصب الاجتهاد فكيف تكون شرطا فيه اﻫ وعبارة المنهاج للقاضي البيضاوي ولا حاجة الى الكلام والفقه لانه نتيجته اﻫ قال المصنف في شرحه ولا حاجة أيضا الى تفاريع الفقه وكيف يحتاج اليها والمجتهد هو الذي يولدها ويحكم فيها فاذا كان الاجتهاد نتيجة فلو شرط فيه لزوم الدور ونقل اشتراط الفقه عن الاستاذ أبي اسحق ولعله أراد ممارسة الفقه فقال انما يحصل الاجتهاد في زماننا وساق ما تقدم عن الغزالي فانظر قوله فلو شرط فيه لزوم الدور شرحا لقول المنهاج لانه نتيجته وقوله ولعله أراد الخ فان ذلك كله صريح في ان الكلام في تفاريع الفقه التي يولدها المجتهدون وان صورة المسئلة انه لا يشترط في المجتهد تفريعه تفاريع الفقه وبذلك يظهر بطلان ما توهمه الكوراني وانه قلد في القضية بمجرد العصبية من غير رجوع الى منقول ولا تمسك بمعقول وأما ما قاله شيخنا فجوابه قوله اللهم الا أن يريد الخ فان هذا هو مرادهم هنا بلا شبهة كما يصرح بذلك دليلهم وبالله التوفيق (قوله لانها انما تمكن بعد الاجتهاد) قال شيخنا العلامة لو قال لا تحصل كان أظهر اذ المتوقف على الاجتهاد هو الحصول لا الامكان اﻫ (وأقول) غاب عن الشيخ ما قرروه ان الامكان امكانان ذاتي ووقوعي فما ذكره هو الذاتي وما ذكره الشارح هو الوقوعي فلا اشكال بوجه وانما نشا الاشكال من اشتباه أحدهما بالآخر وعدم ملاحظة الفرق بينهما مع انه قد كثر في كلامهم التنبيه عليهما في مظان الحاجة اليه حتى كأنه لما قال في شرح ايساغوجي حيث جعلت تعريفات الكليات رسوما وكون هذه التعريفات رسوما بناء على امكان أن يكون لها ماهيات وراء تلك المفهومات قال بعض المحشين عليه المراد من هذا الامكان الوقوعي

(و) لا (تفاريع الفقه) لانها انما تمكن بعد الاجتهاد فكيف نشترط فيه (و) لا (الذكورة والحرية) لجواز أن يكون لبعض النساء قوة الاجتهاد وان كن ناقصات عقل عن الرجال

وكذا لبعض العبد بأن يتظر حالة التفرغ عن خدمة السيد (وكذا العدالة) لاتشترط فيه (على الاصح) لجواز أن يكون للفاسق قوة الاجتهاد وقيل يشترط ليعتمد على قوله (وليبحث عن المعارض) كالمخصص والمقيد والناسخ (و) عن (اللفظ هل معه قرينة) تصرفه عن ظاهره اى عن القرينة الصارفة ليسلم مايستنبطه عن تطرق الخدش اليه لولم يبحث وهذا أولى لاواجب اوافق ماتقدم من أنه يتمسك بالعام قبل البحث عن المخصص على الاصح ومن حكاية هذا الخلاف فى البحث عن صارف صيغة افعل عن الوجوب الى غيره وحكاه بعضهم فى كل معارض (ودونه) اى دون المجتهد المتقدم وهو المجتهد المطلق (مجتهد المذهب وهو المتمكن من تخريج الوجوه) التى يبديها (على نصوص امامه) فى المسائل (ودونه) اى دون مجتهد المذهب (مجتهد الفتيا وهو المتبحر) فى مذهب امامه (المتمكن من ترجيح قول) له (على آخر) أطلقهما (والصحيح جواز تجزى الاجتهاد) بأن يحصل لبعض الناس قوة الاجتهاد فى بعض الابواب كالفرائض بأن يعلم أدلته باستقراء منه

لا الامكان الذاتى فحاصل الكلام وكون هذه التعريفات لها رسوما بناء على وقوع الحدودلها فى هذا النوع الى أن قال ولا يرد عليه قوله الا ان المناسب حينئذ ذكر التعريف الذى هو أعم لان منشأه حمل الامكان على التجويز العقلى فاذا انهدم المنشأ فقد اندفع الاعتراض فليتأمل حق التأمل اه على انه يمكن أن يجاب أيضا بالتزام استحالة حصولها عادة قبل الاجتهاد كما لا يخفى فليتأمل فيكون مبنى الاعتراض ملاحظة الامكان العقلى (قوله بأن ينتظر حالة التفرغ عن خدمة السيد) قال شيخنا العلامة تصوير لماهية قوة الاجتهاد وهو انما يصلح كونه تصويرا لماهية الاجتهاد اى الاستفراغ لا للقوة التى هى الملكة بمعنى التهيؤ اه (وأقول) مبنى هذا الاعتراض على أن المراد النظر لاستنباط الاحكام وهو ممنوع بل المراد النظر فى الآلات المحصلة لقوة الاجتهاد كما يصرح بذلك كون الكلام فى شروط الاجتهاد ومايحققه (قوله ودونه مجتهد المذهب) مبتدا وخبر على التقديم والتأخير ولا يرد أن دون ظرف لا يتصرف فى المشهور فلا يصح وقوعه مبتدا (قوله من تخريج الوجوه) هى الاحكام التى يبديها على نصوص امامه ومعنى تخريج الوجوه على النصوص استنباطها منها كأن يقيس ماسكت عنه على مانص عليه لوجود معنى مانص عليه فيما سكت عنه سواء نص امامه على ذلك المعنى أو استنبطه هو من كلامه أو يستخرج حكم المسكوت عنه من دخوله تحت عموم ذكره أو قاعدة قررها ويرد عليه ان أصحاب الوجوه كما يعلم من تتبع أحوالهم قد يستنبطونها من نصوص الشارع لكن يتقيدون فى استنباطهم منها بالجرى على طريقة امامهم فى الاستدلال ومراعاة قواعده وشروطه فيه وبهذا يفارقون المجتهد المطلق فانه لا يتقيد بطريق غيره ولا بمراعاة قواعده وشروطه فيه اللهم الا أن يريد بنصوص امامه مايشمل قواعده وشروطه فى الاستدلال وبتخريج الوجوه على نصوص امامه بالنسبة لهذا القسم استنباطها من الادلة مع الجرى على نصوص الامام فى الاستدلال اى قواعده وشروطه عنده ولا يخفى انه تكلف (قوله المتمكن من ترجيح قول له على آخر) اى أو وجه للاصحاب على آخر وتركه لزومه لما ذكره لان من تمكن من الترجيح فى الاقوال يمكن من الترجيح فى الاوجه وفيه أمران * الاول ان مجتهد الفتوى قد يستنبط من نصوص الامام بل ومن الادلة على قواعد الامام كما هو معلوم من تتبع أحوال من عدوهم من مجتهدى الفتيا كالنووى بل قد يقع ذلك لمن هو دون مجتهد الفتيا كما يعلم من أحوال المتأخرين ويجاب بأن الاجتهاد المذهبى قد يتجزأ فربما حصل لمجتهد الفتيا أو من هو دونه فى بعض المسائل كما ان الاجتهاد فى الفتيا قد يتجزأ فيحصل لمن هو دون مجتهد الفتيا فى بعض المسائل * والثانى ان السيوطى قال مانصه ولم يذكر فى جمع الجوامع مرتبة بعد ذلك وقد ذكر فى شرح المهذب مرتبة رابعة وهو أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه فى الواضحات والمشكلات ولكن عنده ضعف فى تقرير أدلته وتحرير أقيسته فهذا يعتمد نقله وفتواه فيما يحكيه من مسطورات مذهبه ومالا يجده منقولا ان وجد فى المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكر انه لا فرق بينهما جاز الحاقه به والفتوى به وكذا مايعلم اندراجه تحت ضابط ممهد فى المذهب وماليس كذلك يجب امساكه عن الفتوى فيه الا انه يبعد كما قال امام الحرمين أن تقع مسئلة لم ينص عليها فى المذهب ولا هى فى معنى المنصوص ولا مندرجة تحت ضابط وشرط كونه فقيه النفس

ذا حظ وافر من الفقه اه وصاحب هذه المرتبة ليس من الاجتهاد في شيء اه (قوله والصحيح جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم الخ) فيه أمور * الاول ان الجواز مذهب الجمهور وقال الواحدي في البسيط انه مذهب الشافعي وعداه الى سائر الانبياء ذكر ذلك الزركشي * والثاني ان القرافي ادعى ان محل الخلاف في الفتاوى وان الاقضية يجوز فيها من غير نزاع اه وقد يفرق بأن القضاء غالبا يترتب على النزاع والخصومة والشارع ناظر الى المبادرة الى فصل ذلك بقدر الامكان * والثالث قال الاسنوي قال الغزالي واذا اجتهد النبي صلى الله عليه وسلم فقاس فرعا على أصل فيجوز القياس على هذا الفرع فانه صار أصلا بالنص قال وكذا لو اجتمعت الامة عليه اه (قوله لقوله تعالى ما كان لنبي الخ) اقتصر على الاستدلال على الوقوع لان اثباته يستلزم اثبات الجواز ولا عكس (قوله وقيل يمتنع له لقدرته على اليقين بالتلقي من الوحي) قال شيخنا العلامة ظاهره انحصار سبب اليقين في التلقي من الوحي وسيأتي ان الصواب في اجتهاده انه لا يخطئ فيكون الاجتهاد أيضا سبب اليقين فلا يتم الدليل على منع الاجتهاد اه (وأقول) ما أورده على هذا القيل من عدم التمام يتوقف على اثبات كون هذا القائل من القائلين بأنه لا يخطئ أو اثبات عدم الخطا بالدليل القطعي ولم يأت الشيخ بواحد منهما فتأمل (قوله ورد بأن انزال الوحي ليس في قدرته) أقول قال بعضهم ولو سلمنا وجودها اي القدرة على اليقين فلم قلتم ان القادر على اليقين يحرم عليه الاجتهاد والاصح جواز الاجتهاد فيما اذا شك في نجاسة أحد الاناءين ومعه ماء طاهر بيقين الى غير ذلك من المسائل المعروفة في الفقه اه (فان قيل) يشكل على ذلك ان القبلة لا يجوز الاجتهاد فيها مع القدرة على اليقين (قلنا) هذا باطلاقه ممنوع فانه يجوز الاجتهاد لمن في نحو دور مكة مع القدرة على اليقين بنحو الخروج لمشاهدة الكعبة وانما يمتنع الاجتهاد على المتمكن من اليقين بسهولة كمن بالمسجد الحرام مع نحو ظلمة ولو تصور مثل ذلك لمنعنا الاجتهاد أيضا فليتأمل (قوله والصواب أن اجتهاده عليه أفضل الصلاة والسلام لا يخطئ ثم قول الشارح وقيل قد يخطئ ولكن ينبه عليه سريعا) أقول لم يتعرض لغيره من الانبياء هنا أيضا والمتجه عندي امتناع الخطا على غيره من الانبياء اما مطلقا أو من غير تنبيه عليه سريعا وأما تجويزه عليهم من غير تنبيه عليه ففيه نظر ظاهر وان صرح به قوله في شرح الروض في باب النكاح في بحث الخصائص ما نصه وكان لا يجوز عليه الخطا اذ ليس بعده نبي يستدرك خطأه بخلاف غيره من الانبياء اه ونقله السيوطي عن ابن أبي هريرة والماوردي فقال في مختصر الخصائص في الباب الاول المعقود للخصائص التي اختص بها عن جميع الانبياء ما نصه ولا يجوز عليه الخطأ عد هذه ابن أبي هريرة والماوردي اه والوجه ما قلناه لان الخطا من غير تنبيه نقص لا يليق بمنصب النبوة وقد استدلوا على امتناعه في حق النبي صلى الله عليه وسلم بأن تجويزه عليه غض من منصبه وبأن اجتهاده تشريع للاحكام جار مجرى ابلاغ الشرع وتشريعه فكما لا يجوز عليه الخطأ في ذلك فكذا فيما نحن فيه وهذا كله موجود في حق غيره من الانبياء عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام فلا يصح أن يكون مقتضيا المنع في حقه دون غيره منهم غاية الامر انه يمكن أن يلتزم الامتناع في حقه عليه افضل الصلاة والسلام والجواز مع التنبيه في حقهم عليهم أفضل الصلاة والسلام لمزيته عليهم وأما الفرق السابق عن شرح

او من مجتهد كامل و ينظر فيها وقول المانع يحتمل أن يكون فيما لم يعلمه من الادلة معارض لما علمه بخلاف من أحاط بالكل ونظر فيه بعيد جدا (و) الصحيح (جواز الاجتهاد للنبي صلى الله عليه وسلم ووقوعه) لقوله تعالى ما كان لنبي أن تكون له اسرى حتى يثخن في الارض عفا الله عنك لم أذنت لهم عوتب على استبقاء اسرى بدر بالفداء وعلى الاذن لمن ظهر نفاقهم في التخلف عن غزوة تبوك ولا يكون العتاب فيما صدر عن وحي فيكون عن اجتهاده وقيل يمتنع له لقدرته على اليقين بالتلقي من الوحي بأن ينتظره والقادر على اليقين في الحكم لا يجوز له الاجتهاد فيه جزما ورد بأن انزال الوحي ليس في قدرته (وثالثها) الجواز والوقوع (في الآراء والحروب فقط) اي والمنع في غيرها جمعا بين الادلة السابقة (والصواب ان اجتهاده عليه أفضل الصلاة والسلام لا يخطئ) تنزيها لمنصب النبوة عن الخطا في الاجتهاد وقيل قد يخطئ ولكن ينبه عليه سريعا

لما تقدم فى الآيتين ولشاعة هذا القول عبر المصنف بالصواب (والاصح أن الاجتهاد جائز فى عصره) صلى الله عليه وسلم وقيل لا للقدرة على اليقين فى الحكم بتلقيه منه واعترض بأنه لو كان عنده وحى فى ذلك لبلغه للناس

الروض فلا يفيد اذ وجود من يستدرك الخطأ لا يدفع نقيصته بل يؤكدها ولا يدفع محذور لزوم تشريع الخطا والاتباع فيه قبل حصول الاستدراك ومخالفة ابن أبى هريرة والماوردى فى أمثال ذلك مما لا يصدعنه نقل ولا عقل فليتأمل (قوله لما تقدم فى الآيتين) أقول أجاب المصنف عن الآيتين بما كان يظهر فلله الحمد فقال فى جواب الاولى وأما أسارى بدر وقوله تعالى ما كان لنبى أن تكون له اسرى الآيتين فقد اشتملتا على ما خص به صلى الله عليه وسلم وبيان عظيم فضله من بين سائر الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم والمعنى والله أعلم ما كان هذا لنبى غيرك وقوله تريدون عرض الدنيا المعنى به من أراد ذلك من الصحابة تحريضا لهم على تعظيم جانب الاجر والفوز بالشهادة اه وقال فى جواب الثانية لا دلالة فيها لوجوه منها أنه صلى الله عليه وسلم كان مخيرا فى الاذن وعدمه صرح بذلك غير واحد من الائمة فما ارتكب الاصوابا صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى فأذن لمن شئت منهم فلما أذن لهم أعلمه الله بما لم يطلع عليه من سرهم انه لو لم يأذن لهم لقعدوا وان ذلك من كرامته عند ربه سبحانه وتعالى اه (قوله واعترض بأنه لو كان عنده وحى فى ذلك لبلغه للناس) قال شيخنا العلامة يرد هذا الاعتراض بأن اجتهاده صلى الله عليه وسلم الصواب فيه انه لا يخطئ فالحكم الحاصل باجتهاده متيقن فلا ينحصر سبب اليقين فى التلقى من الوحى بل فى تلقى الحكم منه صلى الله عليه وسلم بوحى أو اجتهاد منه اه (وأقول) ان أراد بالحكم الحاصل باجتهاده وأداه الى الحكم فلا يخفى ضعف هذا الرد ومما يرده أمران الاول انه يجوز انهم أرادوا بالوحى هنا ما يشمل الحكم الاجتهادى فقد عدوه من الوحى ولهذا قال العضد كغيره جوابا عن احتجاج منكرى اجتهاده عليه أفضل الصلاة والسلام بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فانه ظاهر فى العموم وأن كل ما نطق به فهو وحى وذلك ينفى الاجتهاد ما نصه الجواب ان الظاهر رد ما كانوا يقولون فى القرآن فيختص بما بلغه وينتفى العموم ولئن سلمنا أى العموم فلا نسلم انه أى العموم ينفى الاجتهاد لانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد بالوحى لم يكن أى الحكم الحاصل بالاجتهاد نطقا عن الهوى بل كان أى ذلك الحكم قولا عن الوحى اه والثانى سلمنا انهم لم يريدوا بالوحى هنا ما يشمل الحكم الاجتهادى لكنه فى معناه وانما لم يتعرضوا لذلك لظهوره فالحكم مطلقا سواء كان بمحض الوحى أو بالوحى بواسطة الاجتهاد لو كان عنده لبلغه وان أراد بالحكم الاجتهادى ما يمكن أن يحصل بالاجتهاد بأن يسألوه فيجتهد ثم يخبرهم بما أدى اليه اجتهاده فهذا حسن طال ما خطر بالبال ويمكن أن يجاب عنه بأنه لما لم يكن الحكم متحققا فى الحال بل وغير موثوق بحصوله فيما بعد باجتهاده عليه أفضل الصلاة والسلام لجواز أن لا يؤديه اجتهاده الى شئ لم يكن مانعا من الاجتهاد لعدم القدرة على اليقين فى الحال وقد عهد فى الشرع الاكتفاء بالفقد فى الحال مع القدرة فى المآل كما لو عدم الماء فى الحال فانه يجوز له التيمم ولا يجب انتظاره وان تيقن حصوله فيما بعد لو انتظره اكتفاء بعدم حصوله فى الحال وكما لو كان فى مكان لا يطلع منه على الكعبة جاز له الاجتهاد فيها ولا يجب الصبر الى خروجه منه وان كان لو خرج منه لاطلع عليها لعدم وجود اليقين فى الحال ومما يؤيد ذلك انه عليه الصلاة والسلام كان يحكم بقول الشهود مع انه لا يفيد الا الظن ولهذا قال انكم لتختصمون الى ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته

من

من بعض مع امكان اليقين بانتظار الوحى فى ذلك ثم قد يشكل الحال فى البعيد الذى لا يطلع عن قرب على ما بلغه من الوحى فليتأمل (قوله وثالثها جائز باذنه الخ) قد يفهم من مقابلة هذا الثانى ان الثانى يمنع عند الاذن أيضا وليس كذلك كما هو ظاهر لان أحدا لا يسعه القول بالمنع من شئ مع اذن الشارع فيه فالثالث فى الحقيقة لا يقابل الثانى بل يوافقه وانما يقابل ما عداه وانما حكى المصنف الخلاف على هذا الوجه لان الثانى أطلق المنع ولم يتعرض للتفصيل كما تعرض له الثالث فحكاه على وجه الاطلاق لانه الواقع منه وان لزمه القول بالتفصيل الثالث (قوله مسئلة المصيب من المختلفين) أقول انما عبر بالمختلفين دون المجتهدين اشارة الى أنه لا اجتهاد بالمعنى المشهور فى الاصول المعرف أول الكتاب فى العقليات وأيضا انما يكون المصيب من المجتهدين واحدا اذا اختلفوا لا مطلقا لانهم اذا لم يختلفوا لم يكن المصيب واحدا فلا بد من التقييد بالاختلاف بقى ان لقائل أن يقول قد لا يصيب واحد من المختلفين فى العقليات بأن يخطئ الجميع فان الخطأ فى العقليات ممكن كما تقرر فى محله كما أنه يمكن أن يخطئ جميع المختلفين الحق فكيف يجزم باصابة البعض الا أن يقال المراد نفى أن يكون الجميع مصيبا ردا على من زعم ذلك فليتأمل (قوله فى العقليات) قال الكمال هى ما لا يتوقف على سمع كحدوث العالم وما ذكر معه فى الشرح (أقول) هى بهذا المعنى صادقة بما يمكن حصولها بالسمع ولما اعترض العضد قول العنبرى ان كل مجتهد فى العقليات مصيب بأنه ان أراد وقوع معتقده حتى يلزم من اعتقاد قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث فخروج عن المعقول وان أراد نفى الاثم فمحتمل عقلا وانما فى نفيه الاجماع قبل ظهور الخلاف على قتل الكفار وقتالهم وعلى أنهم من أهل النار لا يفرقون بين معاند ومجتهد بل يقطعون بأنهم لا يعاندون الحق بعد ظهوره لهم بل يعتقدون دينهم الباطل عن نظر واجتهاد اه قال السعد قوله فان أراد الخ لا يقال أراد ان حكم الله فى حقه ما أدى اليه اجتهاده لانا نقول الكلام فى العقليات التى لا دخل فيها لوضع الشارع ككون العالم قديما أو حادثا وكون الصانع ممكن الرؤية أو ممتنعها اه فقوله وكون الصانع الخ يدل على أنها تشمل ما يمكن اثباته بالسمع (قوله ونافى الاسلام كله أو بعضه) قال شيخنا العلامة فيه بحث اذ البعض صادق بالاعمال الفرعية لان الاسلام كما سيجىء هو الاعمال قولية أو فعلية والاعمال الفرعية منها ما هو معلوم من الدين بالضرورة كالاركان الاربعة ومنها ما هو اجتهادى وهذا فى ثبوت الخطأ فيه خلاف ولا خلاف فى انتفاء كفره ولا اثم فيه اه ويوافقه قول الكمال وهذه المسئلة اعم مما صدرت به المسئلة فان نافى الاسلام يعم نافى ما يثبت من قواعده بدليل العقل مع دليل السمع كنافى توحد البارى تعالى بالقدم بان أثبت القدم للافلاك ونحوها ونافى ما يثبت بدليل السمع وحده كنافى الحشر والجزاء ووجوب الصلاة وتحريم الزنا ونحوها مما علم كونه من الدين ضرورة الى آخر كلامه (وأقول) جوابه ان ليس المراد بالاسلام فى هذا المقام ما سيأتى الذى هو الاعمال بل المراد به هنا الايمان بدليل تمثيل الشارح لبعضه ببعثة محمد صلى الله عليه وسلم ضرورة أنها ليست من جملة الاعمال التى هى مسمى الاسلام كما لا يخفى واطلاق الاسلام بمعنى الايمان غير عزيز ولكل مقام مقال ولو سلم فما ذكره المصنف هنا معلوم التخصيص بما ذكره فى خاتمة كتاب الاجماع فحاصل ما هنا مع ما هناك عام وخاص

(وثالثها) جائز (باذنه صريحا قيل او غير صريح) بأن سكت عمن سأل عنه او وقع منه فان لم يأذن فلا (ورابعها) جائز (للبعيد) عنه دون القريب لسهولة مراجعته (وخامسها) جائز (للولاة) حفظا لمنصبهم عن استنقاص الرعية لهم لو لم يجز لهم بأن يراجعوا النبى صلى الله عليه وسلم فيما يقع لهم بخلاف غيرهم (و)الاصح على الجواز (أنه وقع) وقيل لا (وثالثها لم يقع للحاضر) فى قطرة عليه الصلاة والسلام بخلاف غيره (ورابعها الوقف) عن القول بالوقوع وعدمه واستدل على الوقوع بانه صلى الله عليه وسلم حكم سعد ابن معاذ فى بنى قريظة فقال تقتل مقاتلهم وتسبى ذريتهم فقال صلى الله عليه وسلم لقد حكمت عليهم بحكم الله رواه الشيخان وهو ظاهر فى ان حكمه عن اجتهاد (مسئلة المصيب) من المختلفين (فى العقليات واحد) وهو من صادف الحق فيها لتعينه فى الواقع كحدوث العالم وثبوت البارى وصفاته وبعثة الرسل (ونافى الاسلام) كله او بعضه كنافى بعثة محمد صلى الله عليه وسلم

أو مطلق ومقيد ولا اشكال فيهما بوجه ولا فى أن أحدهما محمول على الآخر (قوله مخطئ آثم كافر) زاد ابن الحاجب اجتهد أو لم يجتهد اهـ وهو معلوم من اطلاق المصنف مع حكايته ما بعده قال السعد لم يقتصر على الكفر ليتأتى ذكر خلاف العنبرى فى الخطا والجاحظ فى الاثم وعمم الحكم بقوله سواء اجتهد أم لا ليتأتى ذكر خلاف الجاحظ فى الاثم على تقدير الاجتهاد اهـ وبه يعلم وجه عدم اقتصار المصنف على الكفر وأن قوله وقال الجاحظ والعنبرى الخ مقابل قوله ونافى الاسلام مخطئ آثم كافر وان كان قولهما مفروضا فى المجتهد فى العقليات كما صرح به الشارح والكلام فى نافى الاسلام أعم مما ثبت من قواعده بالعقل ومما ثبت منها بالسمع لان ذلك لا ينافى المقابلة باعتبار قسم العقليات واغا حمل الشارح كلامهما فى المجتهد فى العقليات لان كلامهما فى ذلك كما هو مصرح بفرضه فى ذلك فى المبسوطات ولقائل أن يقول هذا لا يقتضى قصر كلامهما هنا على ذلك بل يمكن التعميم وهو أقعد فى المقابلة وهما اذا نفيا الاثم عن المجتهد فى العقليات فنفيه عن المجتهد فى غيرها أولى وكذلك اذا صوب العنبرى الاجتهاد فيها ففى غيرها أولى (قول الشارح لانه لم يصادف الحق) اى وعدم مصادفة الحق لا تكون عذرا فى القطعيات قال السعد قال حجة الاسلام النظريات قطعية وظنية والقطعية كلامية واصولية وفقهية ونعنى بالكلامية ما يدرك بالعقل من غير ورود السمع كحدوث العالم واثبات المحدث وصفاته وبعثة الرسل ونحو ذلك والحق فيها واحد والمخطئ آثم فان أخطأ فيما يرجع الى الايمان بالله ورسوله فكافر والا فآثم مخطئ مبتدع كما فى مسئلة الرؤية وخلق القرآن وارادة الكائنات ولا يلزم الكفر وأما الاصولية كمثل حجية الاجماع والقياس وخبر الواحد ونحو ذلك مما ادلته قطعية فالمخالف فيها آثم مخطئ وأما الفقهية فالقطعيات منها مثل وجوب الصلوات الخمس والزكاة والحج والصوم وتحريم الزنا والقتل والسرقة والشرب وكل ما علم قطعا من دين الله تعالى فالحق فيها واحد والمخالف آثم فان أنكر ما علم ضرورة من مقصود الشارع كتحريم الخمر والسرقة ووجوب الصلاة والصوم فكافر وان علم بطريق النظر كحجية الاجماع والقياس وخبر الواحد والفقهيات المعلومة بالاجماع فآثم مخطئ لا كافر اهـ هذا ما نقله السعد (قوله وقيل ان كان مسلما) فيه أمران * الاول انه قد يستشكل كونه مسلما مع فرض انه نافى الاسلام او بعضه ويمكن أن يجاب بأن المراد بقوله ان كان مسلما ان كان منتميا للاسلام كما سيأتى فى عبارة السعد * والثانى ان هذا صريح فى أن الصحيح ان محل النزاع أعم من الكافر الصريح والمنتمى الى الاسلام لكن ذكر السعد خلافه حيث قال فى قول العضد وانما فى نفيه اى نفى ما ذهب اليه الجاحظ والعنبرى الاجماع الخ ما نصه وفى ورود الدليل على محل النزاع بحث لان الاجماع انما هو فى الكافر المخالف للملة صريحا والنزاع انما هو فيمن ينتمى الى الملة ويكون من أهل القبلة والا فكيف يتصور من المسلم الخلاف فى خطا اليهود والنصارى اهـ وبه يعلم توجه هذا البحث على استدلال الشارح بالاجماع لكن سيأتى عن المصنف ما يقتضى ان المشهور تعميم محل النزاع (قوله وقيل زاد العنبرى على نفى الاثم كل من المجتهدين فيها مصيب) قال المصنف ولا يظن بالرجل انه أراد اى بالاصابة وقوع معتقده اى المجتهد فى نفس الامر حتى يلزم من اعتقاده قدم العالم وحدوثه اجتماع القدم والحدوث فان ذلك جنون محض ولا نفى الاثم فقط

(مخطئ آثم كافر) لانه لم يصادف الحق (وقال الجاحظ والعنبرى لا يأثم المجتهد) فى العقليات المخطئ فيها الاجتهاد (قيل مطلقا وقيل ان كان مسلما) فهو عندهما مخطئ غير آثم (وقيل زاد العنبرى) على نفى الاثم (كل) من المجتهدين فيها (مصيب) وقد حكى الاجماع على خلاف قولهما قبل ظهورهما (أما المسئلة التى لا قاطع فيها) من مسائل الفقه (فقال الشيخ) أبو الحسن الاشعرى (والقاضى) أبو بكر الباقلانى (وأبو يوسف ومحمد) صاحبا أبى حنيفة (وابن سريج كل مجتهد) فيها (مصيب

ثم قال الاولان حكم الله) تعالى فيها (تابع لظن المجتهد) فما ظنه فيها من الحكم فهو حكم الله تعالى في حقه وحق مقلده

فان ذلك مذهب الجاحظ فلا زيادة بل أراد أن ما يؤدى اليه اجتهاده فهو حكم الله في حقه سواء وافق ما في نفس الامر أم لا ثم قيل عمم قوله في العقليات حتى يشمل جميع أصول الديانات وان اليهود والنصارى والمجوس على صواب على ما زعم وهذا ما ذكره القاضي أبو بكر رحمه الله تعالى في التقريب انه المشهور عنه وقيل انما أراد أصول الديانات التي تختلف فيها أهل القبلة ويرجع المخالفون فيها الى آيات وآثار محتملة للتأويل كالرؤية وخلق الافعال فأما ما اختلف فيه المسلمون وغيرهم من أهل الملل كاليهود والنصارى والمجوس فان في هذا الموضع يقطع أن الحق انما هو ما يقوله أهل الاسلام قال ابن السمعاني رحمه الله وينبغي أن يكون التأويل لمذهب العنبري على هذا الوجه لانا لا نظن ان أحدا من هذه الامة الا وهو يقطع بتضليل اليهود والنصارى والمجوس قلت ولذلك حكى أن العنبري كان يقول في مثبتي القدر هؤلاء عظموا الله وفي نافيه هؤلاء نزهوا الله ولم ينقل عنه مثل ذلك في حق اليهود والنصارى وأمثالهم وعلى هذا ينبغي حمل مذهب الجاحظ أيضا وقد صرح القاضي عنه في التقريب بخلافه اه واعلم أن ما فسر به المصنف الاصابة بقوله انه أراد أن ما يؤدى اليه اجتهاده فهو حكم الله في حقه مع تعميم قوله في العقليات حتى يشمل جميع أصول الديانات وأن اليهود والنصارى والمجوس على صواب يقتضى ان حكم الله في حق اليهود والنصارى والمجوس ما أدى اليه اجتهادهم ولا يخفى اشكاله وكيف يسع عاقلا أن يلتزم أن حكم الله في حقهم ما أدى اليه اجتهادهم مع دلالة الادلة على نفى ما أدى اليه اجتهادهم وعلى تعذيبهم وتخليدهم في العذاب فليتأمل (قوله ثم قال الاولان حكم الله تابع لظن المجتهد) أقول مفهومه ان الثلاثة لا تقول ذلك أعنى أن حكم الله تابع لظن المجتهد وهو قضية قول السعد وذهب شرذمة من المصوبة الى أن لله في الواقعة حكما واحدا يتوجه اليه الطلب اذ لا بد للطالب من مطلوب لكن لم يكلف المجتهد اصابته فلذلك كان مصيبا وان لم يصبه اذ المعنى بالمصيب انه أدى ما كلف به كذا ذكره الامام والغزالي ولا يخفى أن هذا بعينه مذهب القائلين بتخطئة البعض وان سمى المخطئ مصيبا بمعنى أنه أدى ما كلف به اه لكن كلام المصنف في شرح المنهاج مصرح بأن حكم الله عند الثلاثة أيضا تابع لظن المجتهد وهو قضية قوله هنا وقال الثلاثة هناك ما لو حكم الله لكان به اذ لو قالوا ان المصيب واحد وان لله حكما معينا قبل الاجتهاد كما قاله الجمهور لم يصح قولهم هناك ما لو حكم الله لكان به فان ذلك لا يعقل على تقدير أن لله حكما معينا قبل الاجتهاد وانما يعقل بتقدير أن لا حكم معينا قبل الاجتهاد فلا بد من تأويل كلامه هنا بأن المراد ان الاولين قالا بمجرد التبعية لظن المجتهد من غير أن يكون هناك ما لو حكم الله لكان به والثلاثة زادوا على التبعية لظن المجتهد ان هناك ما لو حكم الله لكان به (قوله تابع لظن المجتهد) فيه أمران الاول ان معنى ذلك ان الله سبحانه وتعالى لم يحكم في شئ من المسائل التى لا قاطع فيها بشئ معين بل بما يظنه المجتهد فيختلف الحكم باختلاف ظنون المجتهدين فاذا ظن واحد منهم حرمة شئ وظن واحد آخر حل ذلك الشئ بعينه فحكم الله في حق الاول وحق مقلديه هو حرمة ذلك الشئ وفي حق الثاني وحق مقلديه حله وليس في ذلك اجتماع الحل والحرمة في شئ واحد لان من تعلق به أحدهما غير من تعلق به الآخر لا يقال علمه تعالى محيط بما كان وما يكون فما يظنه كل مجتهد معلوم له أزلا وأبدا فلم يحكم في كل

مسئلة الا بعين وان اختلف ذلك المعين باختلاف المجتهدين لانا نقول علمه بما يظنه كل مجتهد غير حكمه بما يظنه المجتهد فلم يشرع الحكم الا على وجه الابهام وهو ما يظنه المجتهد وعلمه بما يظنه ليس هو شرع الحكم فهذا لا يقتضى أن المشروع حكم معين * والثانى انه قد يتوهم ان كونه تابعا لظن المجتهد ينافى قول الاشعرى وغيره بقدم الحكم لان تبعيته لظن المجتهد يقتضى حدوثه ضرورة حدوث ظن المجتهد وتأخره عنه وجوابه منع المنافاة لان التبعية باعتبار تعلقه التنجيزى لا باعتبار ذاته والقديم هو ذات الحكم لا تعلقه على أن الذى عليه المصنف والشارح ان ذات الحكم حادث لانه عندهما خطاب الله المتعلق بالتعلقين المعنوى والتنجيزى فالتعلق التنجيزى جزء مفهومه وهو حادث فيكون المجموع حادثا لان المركب من الحادث لا يكون الا حادثا (قوله هنالك ما) اى فيها شئ قوله فيها اى فى المسئلة تفسير لهنالك وقوله شئ تفسير لما (قوله ما لو حكم الله) اى لو حكم الله على التعيين لكان بذلك الشئ والا فقد حكم ولا بد لكن على الابهام بأن جعل حكمه ما يظنه المجتهد ومعنى هذا الكلام انه ما من مسئلة الا ولها مناسبة خاصة ببعض الاحكام بعينه بحيث انه لو اراد الله الحكم على التعيين لكان بذلك البعض بعينه (قوله أصاب اجتهادا) أى لانه بذل وسعه واللازم فى الاجتهاد ليس الا بذل الوسع لانه المقدور وقوله لا حكما أى لانه لم يصادف ذلك الشئ الذى حكم الله لكان به كما يفهم من قول الشارح فمن لم يصادف ذلك الشئ وقوله وابتداء أى لانه بذل وسعه على الوجه المعتبر وهو انما يبدأ ببذل وسعه ثم تارة يؤديه الى المطلوب وتارة لا وقوله لا انتهاء أى لان اجتهاده لم ينته به الى مصادفة ذلك الشئ والخطأ فى قول الشارح فهو مخطئ حكما غير الخطا عند الجمهور لان الخطا حكما هنا معناه عدم مصادفة ذلك الشئ الذى لو حكم الله لكان به وان كان لم يحكم به فعد مخطئا لعدم اصابته ماله المناسبة الخاصة وان لم يحكم به والخطأ عند الجمهور معناه عدم مصادفة ما حكم الله به بعينه فى نفس الامر (قوله قيل لا دليل عليه) أى لا قطعى ولا ظنى أى ليس بينه وبين شئ ارتباط بحيث ينتقل منه اليه بواسطة ذلك الارتباط (قوله بل هو كدفين يصادفه من شاء الله) لا يقال فلا فائدة على هذا للنصوص والنظر فيها لانا نقول فائدة النصوص والنظر فيها على هذا انها اسباب عادية للمصادفة ألا ترى انه لولا السعى الى محل الدفين وحصول بعض الافعال كحفره لقضاء الحاجة مثلا لما صادفه فانه لو استمر فى محله لم ينتقل منه الى غيره ولا صدر منه فعل مطلقا لم يصادف ذلك الدفين مع ان كلا من سعيه وما صدر منه من الافعال ليس علامة على ذلك الدفين وانما ادّيا اليه بطريق الاتفاق والمصادفة (قوله والصحيح ان عليه امارة) أى بينه وبين شئ ما ارتباط ما بحيث ينتقل منه اليه وانما عبر بقوله امارة دون قوله دليل المعبر به فى المقابل السابق اشارة الى رد ما قاله بشر المريسى وأبو بكر الاصم ان عليه دليلا قطعيا وان المخطئ آثم وما قاله غيرهما ان عليه دليلا قطعيا ولا اثم لخفاء الدليل وغموضه ويبقى الكلام فى ان الاشارة الى القول بان عليه دليلا قطعيا هل يوافق ان الفرض المسئلة التى لا قاطع فيها (قوله وانه مكلف باصابته) أى الحكم لامكانها أى الاصابة وفى قوله لامكانها اشارة الى رد القول بانها غير مقدورة ففى التكليف بها تكليف ما لا يطاق ووجه الرد منع أنها غير مقدورة بل هى ممكنة لكن التكليف باصابته قد ينافى قوله بعده بل يؤجر لبذله وسعه

(وقال الثلاثة) الباقية (هنالك ما) اى فيها شئ (لو حكم) الله تعالى فيها (لكان به) اى بذلك الشئ (ومن ثم) اى من هنا وهو قولهم المذكور اى من أجل ذلك (قالوا) أيضا فمن لم يصادف ذلك الشئ (أصاب اجتهادا لا حكما وابتداء لا انتهاء) فهو مخطئ حكما وانتهاء (والصحيح وفاقا للجمهور ان المصيب) فيها (واحد ولله تعالى) فيها (حكم قبل الاجتهاد قيل لا دليل عليه) بل هو كدفين يصادفه من شاء الله (والصحيح ان عليه امارة وانه) اى المجتهد (مكلف باصابته) اى الحكم لامكانها وقيل لا لغموضه

في طلبه فإن قيل كونه مكلفا بإصابته أن لا يؤجر عند الخطأ لأنه حينئذ لم يأت بالواجب فكيف يؤجر مع ذلك ويمكن أن يقال المراد بكونه مكلفا بإصابته ليس أنه ملزم بحصول الإصابة ولا بد بل ببذل وسعه لطلب حصولها وهذا لا ينافي أنه إذا أخطأ أثيب لأنه أتى بما كلف به والقائل أن يقول ما فائدة أنه مكلف بالإصابة مع إلزامه ببذل وسعه بكل حال ومع الاكتفاء ببذل وسعه وإن لم يصب ويجاب بأن فائدته جريان قول بالإثم عند عدم الإصابة كما أشار إليه الشارح (قوله وأن مخطئه لا يأثم بل يؤجر) فيه أمران * الأول إنما نفى الإثم مع أنه يغني عنه ثبوت الأجر فإنه لو قال وأن مخطئه يؤجر واقتصر عليه علم منه عدم الإثم إشارة إلى الخلاف في الإثم * والثاني أن في كون الثواب على القصد أو على الاجتهاد خلافا حكاه في الروضة بقوله وفيما يؤجر عليه وجهان عن أبي إسحق أحدهما وهو ظاهر النص واختيار المزني يؤجر على قصده الصواب ولا يؤجر على الاجتهاد لأنه أفضى به إلى الخطأ وكأنه لم يسلك الطريق المأمور به والثاني يؤجر عليه وعلى الاجتهاد جميعا انتهى وجزم في الروض بالأول حيث قال والحق مع أحد المجتهدين في الفروع والآخر مخطئ مأجور لقصده فقط أي لا لاجتهاده أيضا انتهى وقضية قول الشارح لبذله وسعه في طلبه موافقة الثاني وأن الثواب على البذل الذي هو الاجتهاد ويمكن توجيهه بأن البذل وإن كان خطأ مكلف به لوجوبه عليه فيثاب عليه لأن من لازم الواجب الثواب إلا لمانع والخطأ ليس مانعا لأن الاحتراز عنه ليس في وسعه وبأنا لا نسلم أن البذل خطأ بل الخطأ مترتب عليه باعتبار قصوره عن الإيصال إلى ما هو الحق في الواقع قصورا ناشئا عن عجز لا عن تقصيره (قوله أما الجزئية فيها قاطع من نص أو إجماع) ينبغي أن المراد بالنص والإجماع قطعيا المتن والدلالة (قوله فالمصيب فيها واحد وفاقا) وقيل على الخلاف يمكن توجيه الأول بأن القاطع يعين مدلوله قطعا فلا يمكن تعدده وجعله تابعا لظن المجتهد فإن المدلول عليه قطعيا لا يتأتى تعدده واختلافه باختلاف الظنون إذ الأمور المتنافية لا يمكن أن تكون مدلولة قطعيا الدليل واحد وهو ظاهر ولا أدلة متعددة إذ يلزم تعارض القاطعين ويمكن توجيه الثاني بأن الدليل وإن عين مدلوله قطعيا إلا أنه قد يحصل الخطأ فيه بصاحبة عوارض وشبهات تمنع تعيين مدلوله وتوجب الاشتباه فأمكن أن يقال فيه بتعدد المصيب كما في المسئلة التي لا قاطع فيها ويرد على هذا التوجيه أن الخطأ يمكن أيضا في العقليات كما تقرر في محله إلا أن يفرق بأن احتمال الخطأ في العقليات أقل وأضعف فليتأمل (قوله ولا يأثم المخطئ فيها) فإن قلت هذا يشكل بإثم المخطئ في القطعيات بجامع القطع في كل منهما (قلت) الفرق ضعف هذا بدليل الإجماع على اتحاد الحق في العقليات والاختلاف في اتحاده هنا كما أشار إليه في التلويح (قوله ومتى قصر مجتهد) قال شيخنا العلامة في تسمية المقصر مجتهدا تجوز إذ الاجتهاد استفراغ الفقيه الوسع كما مر انتهى أي والمقصر لم يستفرغ وسعه (وأقول) هذا الإيراد وهم منشؤه توهمه أن المجتهد هنا بمعنى المستفرغ للوسع وليس كذلك بل هو هنا بمعنى المتهيئ وهو معنى آخر للمجتهد فلا تجوز في التسمية والعجب أن الشيخ اعترف بهذا المعنى الآخر فيما سبق حيث قال فكل منهما أي المجتهد والفقيه مراد به تارة المتهيئ وتارة المتصف بالاستفراغ وبالظن بالفعل انتهى ومراده على وجه الحقيقة على ما هو الظاهر من كلامهم وإلا لم يثبت مطلوبه من ذلك الكلام هناك فتأمله (قوله

(وأن مخطئه لا يأثم بل يؤجر) لبذله وسعه في طلبه وقيل يأثم لعدم إصابته المكلف بها (أما الجزئية فيها قاطع) من نص أو إجماع واختلف فيها لعدم الوقوف عليه (فالمصيب فيها واحد وفاقا) وهو من وافق ذلك القاطع (وقيل على الخلاف) فيما لا قاطع فيه وهو بعيد (ولا يأثم المخطئ) فيها بناء على أن المصيب واحد (على الأصح) لما تقدم ولقوة المقابل هنا عبر بالأصح (ومتى قصر مجتهد) في اجتهاده (أثم وفاقا) لتركه الواجب عليه من بذله وسعه فيه



مسئلة لا ينقض الحكم فى الاجتهاديات وفاقا) أقول لا يخفى ان بعض صور النقض فى قوله فان خالف نصا أو ظاهرا جليا الخ من جملة الاجتهاديات وقد نقض الحكم فيها فكان مراده الاجتهاديات فى الجملة وكأنه قال الا فيما سيأتى الاشارة اليه (قوله فان خالف نصا أو ظاهرا جليا) فيه أمور * الاول قال المحشيان المراد بالنص ما يقابل الظاهر فيدخل فيه الاجماع القطعى والظاهر الظنى انتهى ولا يخفى ان النص بمعنى مقابل الظاهر لا يستلزم أن يكون قطعى المتن مع ان كلام الفقهاء ظاهر فى ارادة قطعى المتن أيضا فقد عبر فى الروضة بقوله أن يتبين أنه خالف قطعيا كنص كتاب أو سنة متواترة أو اجماع أو ظنيا الخ * والثانى ان محل ذلك فى النص الموجود قبل الاجتهاد فان حدث بعده وهو انما يتصور فى عصره صلى الله عليه وسلم لم ينقض أى لانه وقع سابقا حين لم يكلف بالنص فانه انما يكلف به بعد وروده الينا صرح به الماوردى قال شيخ الاسلام وهو ظاهر و يقاس بالنص الاجماع والقياس انتهى ولا يخلو ذلك عن وقفة وعليه فلو قارن الحكم ورود النص فهل يبطل الحكم اذ لم يتم قبل وجود ما يدفعه وبعبارة اخرى لانه قارن المانع او لا اذ ما لم يتحقق ورود النص لم يمنع ولم يتحقق ذلك قبل تمام الحكم فيه نظر ولعل الاوجه الاول ولو وقع الحكم ثم علم ورود النص وشك أكان موجودا حين الحكم أم حدث بعده فيحتمل أن يصح الحكم لانه وقع سابقا ظاهرا وشك فى مقارنة المانع له والاصل عدمه ويحتمل أن يبطل لان الظاهر وجوده حال الحكم والاوجه انه حيث احتمل حدوثه لم يؤثر فى صحة الحكم لعدم تحقق المانع والاصل عدمه * والثالث قال الكمال وصفه الظاهر بالجلى يوهم اعتبار أمر زائد على الظهور وهو غير مراد انتهى (وأقول) فيه نظر وما المانع من انه مراد بناء على انه لا يكفى مجرد الظهور ولهذا مشى الفقهاء على انه لا ينقض القضاء بصحة نكاح بلا ولى أو بشهادة من لا تقبل شهادته كفاسق مع ان النص ظاهر فى اشتراط الولى وعدالة الشهود وعبر فى الروضة بقوله أو ظنيا محكما وكذا فى الروض قال شارحه أى واضح الدلالة انتهى (قوله أو حكم بخلاف اجتهاده) صادق بان يتحقق اجتهاده بالفعل فيحكم بخلاف ما أدى اليه بتقليد لغيره أو بدونه وبان لا يصدر عنه اجتهاد أصلا لكنه يحكم بقول عالم آخر بتقليد أو بدونه لانه يصدق عليه انه خلاف اجتهاده ففى اقتصار الشارح على الاول نظر الا أن يوجه بانه المتبادر (قوله فالاصح تحريمها عليه) فيه أمران * الاول ان ظاهره انه لا فرق فى التحريم بين أن يقع حكم بالتزويج قبل تغير الاجتهاد اولا ومما يصرح به قول الشارح كابن الحاجب وغيره وقيل لا يحرم اذا حكم حاكم بالصحة لكن الاوجه ما صرح به جمع منهم البيضاوى من التفصيل وعبارة البيضاوى الثانى اذا تغير الاجتهاد كما لو ظن ان الخلع فسخ ثم ظن انه طلاق فلا ينقض الاول بعد اقتران الحكم وينقض قبله انتهى وعبارة الاسنوى فى شرحه اذا أداه اجتهاده الى أن الخلع فسخ فنكح امرأة كان قد خالعها ثلاثا ثم تغير اجتهاده الى ان الخلع طلاق نظر ان تغير بعد قضاء القاضى بمقتضى الاجتهاد الاول وهو صحة النكاح فلا يجوز نقضه بالاجتهاد الثانى بل يستمر على نكاحه لتأكده بالحكم وان تغير قبل حكم الحاكم بالصحة وجب عليه مفارقتها لانه نظر الآن أن اجتهاده الاول خطأ والعمل بالظن واجب ثم قال وهذا التفصيل بعينه يجرى فى زوجة المقلد المفارقة مطلقا انتهى وعبارة العباب فرع لو اجتهد المستقل فى حكم وعمل به ثم تغير اجتهاده عمل هو ومقلده

*(مسئلة لا ينقض الحكم فى الاجتهاديات) لا من الحاكم به ولا من غيره بان اختلف الاجتهاد (وفاقا) اذ لو جاز نقضه لجاز نقض النقض وهلم فتفوت مصلحة نصب الحاكم من فصل الخصومات (فان خالف) الحكم (نصا أو ظاهرا جليا ولو قياسا) وهو القياس الجلى نقض لمخالفته للدليل المذكور (أو حكم) حاكم (بخلاف اجتهاده) بان قلد غيره نقض حكمه لمخالفته لاجتهاده وامتناع تقليده فيما اجتهد فيه (أو) حكم حاكم (بخلاف نص امامه غير مقلد غيره) من الائمة (حيث يجوز) لمقلد امام تقليد غيره بان لم يقلد فى حكمه أحدا لاستقلاله فيه برأيه أو قلد فيه غير امامه حيث يمتنع تقليده وسيأتى بيان ذلك (نقض) حكمه لمخالفته لنص امامه الذى هو فى حقه لالتزامه تقليده كالدليل فى حق المجتهد أما اذا قلد فى حكمه غير امامه حيث يجوز له تقليده فلا ينقض حكمه لانه لعدالته انما حكم به لرجحانه عنده (ولو تزوج بغير ولى) باجتهاد منه يصححه (ثم تغير اجتهاده) الى بطلانه (فالاصح تحريمها) عليه لظنه الآن البطلان

بالثانى ولا ينقض الاول فلو خالع زوجته ثلاث مرات ثم عقد عليها لكونه يرى الخلع فسخا ثم رآه
طلاقا لزمه فراقها الا ان حكم قاض بمقتضى الاجتهاد الاول انتهى وقوله الا ان حكم قاض
ظاهره وان كان حكمه بعد تغير الاجتهاد وليس بعيدا انتهى وهذا هو الموافق لما صرح به
الرافعى والنووى وغيرهما من ان حكم الحنفى للشافعى بشفعة الجوار يحلها له واذا قلنا بهذا فان
كان الحكم مخالفا له فواضح وان كان موافقا بان حكم قاض مقلد للمجتهد بصحة التزويج ثم تغير
اجتهاد المجتهد فينبغى أيضا ان الحكم كذلك أخذا مما تقدم أول المسئلة انه لا ينقض الحكم
فى الاجتهاديات لا من الحاكم ولا من غيره فكما ان الحاكم اذا تغير اجتهاده بعد حكمه لا ينقضه
كذلك اذا تغير اجتهاده بعد حكم مقلده لا ينقض فلو حكم المجتهد لنفسه فلا اثر له لعدم صحته
أو على نفسه فهل يصح حكمه حتى لا ينقض بتغير اجتهاده ينبغى أن يبنى على ان حكمه على
نفسه حكم أو اقرار وقد حكى فيه الماوردى وجهين قال شيخ الاسلام فى شرح الروض والاوجه
أنه حكم انتهى * والثانى ان المراد بتحريمها عليه امتناع معاشرتها او التمتع بها بعد تغير الاجتهاد
وأما ما وقع قبله من ذلك فلا يحكم بتحريمه بل بحله لانه وقع باجتهاد صحيح لانه بتغير الاجتهاد
لا يتبين بطلان النكاح بل ينقطع بالتغير من حينه كما فى الطلاق والفسخ وقضية ذلك انه لو تغير
الاجتهاد قبل الدخول وجب للزوجة نصف المهر وهو متجه فليتأمل (قوله وقيل لا تحرم اذا حكم
حاكم بالصحة) أقول صريح هذا الكلام ان الاصح تحريمها عليه وان حكم حاكم بالصحة
وهو مشكل من وجهين احدهما انه مخالف لما سبق أول المسئلة من انه لا ينقض الحكم فى
الاجتهاديات لا من الحاكم ولا من غيره اذ قضية امتناع النقض اعتبار الحكم وقضية اعتباره
عدم التحريم على المجتهد الذى تغير اجتهاده وعلى مقلده والا فلا معنى لاعتباره وعدم نقضه ولا
فائدة لهما وثانيهما ان تصحيح تحريمها عليه وان حكم حاكم بالصحة يخالف ما تقرر فى الفروع من
ان حكم الحاكم فى محل الاجتهاد ينفذ ظاهرا وباطنا ويسوغ للمحكوم عليه الاقدام والتناول
باطنا أيضا حتى لو كان الحكم بشفعة الجوار وكان المحكوم له شافعيا حل له تناولها ظاهرا
وباطنا كما هو حاصل كلام الرافعى خلافا لمن خالف فيه اللهم الا ان يجاب عن الاول باستثناء المجتهد
الذى تغير اجتهاده ومقلده فى ذلك يفرق بينهما وبين غيرهما بانه لا يلزم من عدم النقض الحل
وفائدة صحة الحكم وعدم نقضه صيرورته شبهة دافعة ما يندفع بالشبهة وهو بعيد وعن الثانى
باستثناء ما ذكر أيضا أو بمخالفة طريقة الاصوليين لطريقة الفقهاء فالقول الذى ضعفه
الاصوليون وهو القول بالحل اذا حكم حاكم بالصحة هو الذى مشى عليه الفقهاء فى كتب
الفروع ثم عرضت الاشكال بالوجهين والشق الثانى من جوابيهما على اثنين من مشايخى
فوافقا على ما أجبت به فيهما ثم رأيت شيخنا الشهاب قال ما نصه قوله بتغير اجتهاد امامه فيما ذكر
أى فى تزوج المرأة بلا ولى وقوله فكحكمه أى فى انها تحرم عليه بسبب تغير الاجتهاد ولو
حكم حاكم بالصحة واعلم ان هذا يخالف ما تقرر فى الفروع من ان حكم الحاكم فى محل اختلاف
المجتهدين ينفذ ظاهرا وباطنا ويسوغ للمحكوم له الاقدام والتناول اذ كيف يكون الحكم رافعا
لاثر الخلاف المقارن له ولا يكون رافعا لاثر الاجتهاد الطارئ بعده فالظاهر والله أعلم ان الفقهاء
اعتبروا المرفوع عند الاصوليين أو يقال محله اذا كان الحكم لمن يعتقد ما يوافق رأى الحاكم وفى

وقيل لا تحرم اذا حكم حاكم بالصحة (وكذا المقلد بتغير اجتهاد امامه) فيما ذكر فكحكمه (ومن تغير اجتهاده) بعد الافتاء

(اعلم المستفتى) بتغيره (ليكف) عن العمل ان لم يكن عمل (ولا ينقض معموله) ان عمل لان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد لما تقدم (ولا يضمن) المجتهد (المتلف) بافتائه باتلافه (ان تغير اجتهاده) الى عدم اتلافه (لاالقاطع) لانه معذور بخلاف ما اذا تغير لقاطع كالنص فانه يضمنه لتقصيره

*(مسئلة يجوز أن يقال) من قبل الله تعالى (لنبى أو عالم) على لسان نبى (احكم بما تشاء) فى الوقائع من غير دليل (فهو صواب) أى موافق لحكمى بان يلهمه اياه اذ لا مانع من جواز هذا القول (ويكون) أى هذا القول (مدركا شرعيا ويسمى التفويض) لدلالته عليه (وتردد الشافعى) فيه (قيل فى الجواز وقيل فى الوقوع) ونسب الى الجمهور وفصل من ذلك خلاف فى الجواز و فى الوقوع على تقدير الجواز (وقال ابن السمعانى يجوز للنبى دون العالم) لان رتبته لا تبلغ أن يقال له ذلك (ثم المختار) بعد جوازه كيف كان (انه لم يقع) وجزم بوقوعه موسى بن عمران من المعتزلة واستند الى حديث الصحيحين لولا ان أشق على امتى لامرتهم

غير ذلك يكون غايته انه لا تعرض للحكم بابطال وأما تغيره لاعتقاد المحكوم له فلا اذ كيف يتغير اعتقاد المحكوم له بمجرد الحكم انتهى (قلت) والاحتمال الثانى فى كلامه ينافيه مسئلة الشفعة المتقدمة عن الرافعى وأما قوله اذ كيف الخ فهو مجرد استبعاد من غير ابداء مانع فلا تغفل بل قد يقال من جملة اعتقاد المحكوم له اعتقاد مقتضى الحكم والفرق بين نحو النكاح ونحو الشفعة بمزيد الاحتياط للاول وان أمكن الا أنه فى غاية البعد عن كلامهم واذا تقرر ذلك ظهر ان قول شيخنا العلامة فى قول المصنف فالاصح تحريمها عليه ما نصه يعنى ولو حكم بصحة العقد ما كم لان حكمه انما يفيد الحل ان يعتقده وان لم يجز نقضه مطلقا انتهى وان كان حسنا فى نفسه مخالف لما فى فروعنا كما تقرر اللهم الا أن يكون موافقا لفروع مذهبه وقول الكورانى فى هذا القول الذى ضعفه الشارح ما نصه وينبغى أن يكون هذا هو الصواب اذ لا وجب انقض حكمه انتهى مناسب لما تقرر عن الفروع الا ان ما احتج به لا يرد على الاصوليين نظرا لما تقدم من انه لا يلزم من التحريم النقض فليتأمل (قوله أعلم المستفتى ليكف) فيه اشارة الى انه قبل الاعلام لا يتعلق به الرجوع قال فى الروضة وأما اذا لم يعلم المستفتى برجوعه فكأنه لم يرجع فى حقه انتهى (قوله ان لم يكن عمل) مثله ما لو عمل اذا كان مما ينقض فيه الحكم فيجب الاعلام فيه أيضا قال فى الروضة ويلزم المفتى اعلامه برجوعه قبل العمل وكذا بعده حيث يجب النقض انتهى (قوله ولا ينقض معموله) فيه أمور * الاول ان المراد بمعموله ما كان عمله قبل الاعلام كما نبه عليه الشارح بقوله ان عمل أى ان كان عمل مع تقييد ما قبله بقوله ان لم يكن عمل لدفع ما قد يتوهم انه اذا لم يكن بعد الاعلام بل خالف وعمل لم ينقض مع انه ليس كذلك * والثانى ان محل عدم نقض معموله اذا لم يكن مما ينقض الحكم به والا نقض كما سيأتى التصريح به فى عبارة الروضة الآتية * والثالث انه لو كان المعمول بيعا مثلا ثم تغير الاجتهاد الى بطلانه فقضية عدم نقضه الاعتداد بما مضى قبل تغير الاجتهاد من حل استعمال المبيع وصحة ايجاره واستحقاق أجرته وملك زوائده والاعتداد بنحو بيعه وهبته لكن هل يزول ملكه عنه لو كان باقيا فى ملكه عند التغير حيث لا حكم بمقتضى الاجتهاد الاول كما انقطع النكاح بالتغير فى مسئلة التزويج السابقة حيث لا حكم بالاول أو يفرق بالاحتياط للابضاع كما هو قضية اطلاق المصنف فيه نظر وعلى الزوال فهل يرجع الى ملك البائع أو كيف الحال فيه نظر وقد يستشكل رجوعه الى ملك البائع لانه زال عنه وانقطاع ملك المشترى انما هو من حين التغير فكيف يرجع الى البائع بدون سبب للملك ويجاب بان تغير الاجتهاد من اسباب الفسخ كالتقايل وظهور العيب وعلى هذا فيرجع المشترى فى الثمن وان أخذ الزوائد والاجر فيما سبق كما لو فسخ البيع بنحو عيب بعد أخذ ذلك وقوة صنيع الروضة يقتضى الفرق حيث قال ما نصه وقد نص الصيمرى والخطيب البغدادى وغيرهما من أصحابنا هذه المسئلة بتفصيل حسن فقالوا اذا أفتى ثم رجع فان علم المستفتى برجوعه ولم يكن عمل بالاول لم يجز له العمل به وكذا اذا نكح امرأة بفتواه أو استمر على نكاح بفتواه ثم رجع لزمه فراقها كنظيره فى القبلة وان كان عمل به قبل الرجوع فان كان مخالفا لدليل قاطع لزم المستفتى نقض عمله وان كان فى محل الاجتهاد فلا لان الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد ولا يعلم خلاف هذا لاصحابنا وما ذكره صاحب المستصفى والمحصول فليس فيه تصريح

بمخالفة هذا انتهى فتأمل هذا الصنيع حيث جعل مسئلة النكاح فى مرتبة عدم العمل ثم قابل ذلك بما اذا عمل فى غير النكاح فان فيه اشارة لطيفة الى الفرق ولعل الاوجه فى مسئلة البيع أن يقال انه اذا اشترى شيأ شراء صحيحا باجتهاد ثم تغير اجتهاده الى فساد الشراء فان تغير والمبيع فى ملكه لزمه نقضه وهو نظير الشراء وان تغير بعد زوال ملكه عنه لم يلزمه النقض وان عاد الى ملكه بتملك آخر كان هذا التملك قضية اخرى ونظيره فى مسئلة النكاح انه لو تغير الاجتهاد بعد الفراق ثم التزويج اتجه عدم وجوب المفارقة فليتأمل (قوله ان تغير اجتهاده لا القاطع) أقول قال فى الروضة واذا عمل بفتواه فى اتلاف ثم بان انه أخطأ وخالف القاطع فقال الاستاذ أبو اسحق الاسفراينى ان كان أهلا للفتوى ضمن والا فلا لان المستفتى مقصر وهذا الذى قاله فيه نظر وينبغى أن يخرج على قول المغرور أو يقطع بعدم الضمان مطلقا اذ لم يوجد منه اتلاف ولا الجاء اليه بالزام والله أعلم انتهى وعبارة الروض وشرحه وان اتلف بفتواه ما استفتاه فيه ثم بان انه خالف القاطع أو نص امامه لم يغرم من أفتاه ولو كان أهلا للفتوى اذ ليس فيها الزام انتهى فالمصنف تبع أبا اسحق لكن يرد انه لم يقيد بالاهل كما قيد أبو اسحق ويجاب بان كلامه فى المجتهد ولا يكون الا أهلا (قوله على لسان نبى) ظاهره تعلقه بكل من النبى والعالم وقد يقال هلا قال أو ملك بالنسبة للنبى أو مطلقا الا أن يجاب بالنسبة للعالم بان مجىء الملك اليه ربما يحقق نبوته فيفوت المقصود من بيان الجواز بالنسبة لغير الانبياء الذى هو محل خلاف ابن السمعانى الآتى (قوله فهو صواب أى موافق لحكمى بان يلهمه اياه) فيه أمران * الاول يجوز أن يكون قوله فهو صواب من جملة القول للنبى أو العالم ويجوز أن يكون من كلام المصنف لبيان انه لو وقع ذلك كان صوابا ولعل الاظهر الاول ويؤيده أو يعينه قول الشارح أى موافق لحكمى فتدبره (والثانى) ان حاصل ذلك أن يجعل لله تعالى مشيئة القول له ذلك دليلا على حكمه فى الواقع بان لا يلهمه الا مشيئة ما هو حكمه فى الواقع وحينئذ فينبغى أن لا يتقيد جواز ذلك بالنبى والعالم بل يجوز فى غيرهما كالعامى المحض أيضا فتأمله اللهم الا أن يكون الاقتصار عليهما لانهما اللائق بهذا المنصب (قوله ويكون مدركا) أى دليلا على ان حكم الله ما يشاؤه ذلك المقول له وكان يمكن رجوع اسم يكون لما يشاؤه وكان الحامل على جعله للمقول قوله ويسمى التفويض (قوله ونسب) أى كون تردده فى الوقوع الى الجمهور (قوله لجواز أن يكون خيرفيه الخ) قد يقال فى تخييره رد هذا الحكم الى خيرته وفى هذا تفويض هذا الحكم اليه (قوله وفى تعليق الامر الخ) لا يخفى مناسبته لما قبله بجامع التفويض الى المسئلة فى كل منهما فلذا جمعهما فى مسئلة واحدة (قوله التقليد أخذ القول من غير معرفة دليله) أقول ههنا صور يقع البحث فى انها تقليد أولا منها أخذ العامى قول المجتهد ومنها أخذ العالم غير المجتهد قول مجتهد ومنها أخذ العامى قول عامى آخر ومنها أخذ المجتهد قول مجتهد آخر ومنها قبول خبر الواحد ومنها قبول الحاكم البينة ومنها قبول قول النبى صلى الله عليه وسلم فاما الاولى والثانية فاختار المصنف ان كلا منهما تقليد وأطال الكلام فى ذلك فى منع الموانع خلافا لنفى ابن الحاجب التقليد عن الاولى لان التقليد عنده أخذ القول من غير حجة على الاخذ وقد قامت الحجة على ان قول المجتهد دليل شرعى فى حقه ولا يرد على المصنف فى الثانية ان العالم قد يعرف دليله فلا يصدق فى حقه قوله من غير معرفة دليله لان المراد بمعرفة دليله

بالسؤال عند كل صلاة أى لاوجبته عليهم وإلى حديث مسلم يا أيها الناس قد فرض عليكم الحج فحجوا فقال رجل أكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لو قلت نعم لوجبت ولما استطعتم والرجل هو الاقرع بن حابس كما فى رواية ابى داود وغيره وأجيب بان ذلك لا يدل على المدعى لجواز أن يكون خيرفيه أى خير فى ايجاب السؤال وعدمه وتكرير الحج وعدمه أو يكون ذلك القول بوحى لا من تلقاء نفسه (وفى تعليق الأمر باختيار المأمور) نحو افعل كذا ان شئت أى فعله (تردد) قيل لا يجوز لما بين طلب الفعل والتخيير فيه من التنافى والظاهر الجواز والتخيير قرينة على ان الطلب غير جازم وقد روى البخارى انه صلى الله عليه وسلم قال صلوا قبل المغرب قال فى الثالثة لمن شاء أى ركعتين كما فى رواية أبى داود *(مسئلة التقليد أخذ القول) بان يعتقد (من غير معرفة دليله

فخرج أخذ غير القول من الفعل والتقرير عليه فليس بتقليد وأخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد وافق اجتهاد القائل لان معرفة الدليل انما تكون للمجتهد لتوقفها على معرفة سلامته عن المعارض بناء على وجوب البحث عنه وهى متوقفة على استقراء الادلة كلها ولا يقدر على ذلك الا المجتهد

معرفته بحيث يكون مستنبطا للحكم منه من غير توقف على غيره بان يصدق بالدليل ويلاحظ وجه الدلالة وينتقل منه الى الحكم على الاطلاق من غير أن يتقيد بغيره فى مقدمات الدليل وشروطها وهذه المعرفة لا تكون الا للمجتهد لان العالم المقلد وان أمكنه الاستنباط بان يصدق بالدليل ويلاحظ وجه الدلالة وينتقل منه الى الحكم لكنه يحتاج فى ذلك الى ملاحظة قواعد المجتهد وشروطه فى الاستدلال ولا يقدر على الخروج عنها والى ذلك يرمز قول المصنف فى منع الموانع ومن ثم قلنا من غير معرفة دليله فانه فصل يخرج الاخذ مع المعرفة فذلك مجتهد ان عرف حق المعرفة والا فهو فى ربقة التقليد وان حوم على فهم المأخذ (فان قلت) قد يعرف تلك المسئلة حق المعرفة وان لم يعرف غيرها كذلك (قلت) هذا مجتهد فى تلك المعرفة دون غيرها وهذا على القول بتجزى الاجتهاد انتهى وأما الثالثة والرابعة فهما من افراد التقليد عند المصنف وغيره ولهذا مثل العضد كغيره التقليد بقوله كأخذ العامى والمجتهد بقول مثله وأما الثلاثة الباقية فتردد المصنف فيها وجوز أن يكون تقليدا وأن لا يكون فان أخرجناها عن التقليد فقد يوجه خروجها من التعريف بان المتبادر من أخذ القول اعتقاد ما يعتقده صاحب ذلك القول بمجرد المتابعة له (قوله فخرج أخذ غير القول من الفعل والتقرير) عليه قد يشكل هذا بان الزركشى ذكر ان المصنف ضرب على القول وأثبت بدله المذهب بل قضية كلام المصنف فى منع الموانع انكار وقوع التعبير بالقول منه فانه قال ما نصه فقولنا نحن أخذ المذهب من غير معرفة دليله كلام صحيح ثم قال والمذهب يعم الترك والفعل فليس من شرط المذهب أن يكون قولا وقد أنكر امام الحرمين على من أخذ القول قيدا فى الحد لذلك وقال ينبغى الاتيان بلفظ يعمهما (قلت) تبديل القول أى الواقع فى كلام الناس بالرأى فخشيت أن لا يدخل فيه تابع رسول الله صلى الله عليه وسلم أى على تقدير ان ذلك تقليد فعدلت الى الفتيا فخشيت أن يفهم اختصاصها بالقول فعدلت الى المذهب انتهى ثم قال ووقع فى سؤال السائل انا قلنا الاخذ بقول الغير ونحن لم نقل الا الاخذ بالمذهب ومرادنا بالمذهب ما هو أعم من قول المرء بمذهب غيره ومذهب نفسه انتهى ولا يخفى ان الشارح اطلع على ذلك كله فلعله صح عنده ما صحح له ما ارتكبه (قوله وأخذ القول مع معرفة دليله فهو اجتهاد الخ) قال شيخنا العلامة هذا بناء على جواز تجزى الاجتهاد اما على منعه كما هو مقتضى كلام الشارح فى شرح حده السابق فيكون تقليدا خارجا من الحد كما يخرج منه تقليد المجتهد الكامل قبل الاجتهاد أو بعده مجتهدا آخر فانه تقليد مع معرفة دليل الآخر وان كان تقليدا ممنوعا كما سيجىء انتهى (وأقول) لا يخفى على العارف المتأمل اندفاع جميع ما أورده اما ما زعمه من ان هذا مبنى على جواز تجزى الاجتهاد فلان الاجتهاد المختلف فى تجزئه انما هو الاجتهاد بمعنى الملكة والقوة بان تحصل له قوة الاجتهاد بالنسبة لبعض المسائل دون غيره فله بذل وسعه لتحصيل ذلك البعض ولهذا قال الشارح هناك بان يحصل لبعض الناس قوة الاجتهاد فى بعض الابواب كالفرائض بان يعلم ادلته باستقراء منه أو من مجتهد كامل وينظر فيها انتهى وقال العضد وتصويره أى تجزى الاجتهاد المختلف فى جوازه ان المجتهد قد يحصل له فى بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد من الادلة دون غيرها أى غير ذلك البعض من المسائل فاذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها أو لابد أن يكون مجتهدا مطلقا عنده ما يحتاج اليه فى جميع المسائل من الادلة انتهى وقال الصفى

الهندى اختلفوا فى ان صفة الاجتهاد هل تحصل فى فن دون فن أم لا فذهب الاكثرون الى انه يجوز ان تحصل صفة الاجتهاد بالنسبة الى فن دون فن بل بالنسبة الى مسئلة دون مسئلة خلافا لبعضهم لنا ان الغالب ان أصول فن لا توجد فى فن آخر لاسيما الاجنبى منه غاية المجانبة واذا عرف ما ورد فيه من النصوص والاجماع والقياس وعلم كيفية استنباط أحكام ذلك الفن من تلك الاصول وجب أن تحصل له صفة الاجتهاد بالنسبة الى ذلك الفن فيتمكن من الاجتهاد فيه كالمجتهد المطلق الى آخر كلامه انتهى فان هذه العبارات ان لم تكن صريحة فى ان الاجتهاد المختلف فى جواز تجزيه هو الاجتهاد بمعنى الملكة كانت ظاهرة فيه ظهورا تاما كما لا يخفى مع ادنى تأمل فيها وأما الاجتهاد هنا أعنى فى قوله وأخذ القول مع معرفة دليله فليس الا بمعنى مجرد بذل الوسع بالفعل لان المراد باخذ القول مع معرفة دليله اعتقاد ذلك الحكم مع معرفة دليله من حيث انه دليله بان يعرف وجه الدلالة ويلاحظها كما هو ظاهر ويصرح به قول المصنف فى منع الموانع ما نصه وقد يأخذ مجتهد بقول مجتهد ولكن تسمية ذلك أخذا مجاز لانه انما أخذ به لما أدى اليه نظره لا لكون ذلك قاله وانما سمى القول قوله ان سمى لسبقه اليه ومن ثم قلنا أى فى جمع الجوامع من غير معرفة دليله فانه فصل يخرج الاخذ مع المعرفة فذاك مجتهد ان عرف حق المعرفة والا فهو فى ربقة التقليد وان حوم على فهم المأخذ انتهى واذا كان الاجتهاد هنا ليس الا بمعنى مجرد البذل بالفعل لم يلزم بناؤه على جواز تجزى الاجتهاد هنا لصدق الاجتهاد بمعنى البذل مع حصول الملكة فى جميع الابواب بل لو فرض ان الاجتهاد هنا بالمعنى المختلف فى جواز تجزيه لم يصح قوله اما على منعه فيكون تقليدا خارجا من الحد لان المراد بمنعه انه لا يمكن حصول الملكة فى بعض المسائل وحينئذ فليس هناك أخذ القول مع معرفة دليله لان المراد بمعرفة دليله المعرفة التى للمجتهد وهى غير حاصلة بناء على المنع المذكور ولان الفرض انتفاء الملكة مطلقا كما تقرر فليس هناك ما يكون تقليدا خارجا عن الحد بل ليس هناك الا ما هو داخل فيه قطعا على ان لنا بعد التنزل عن هذه المرتبة من الكلام منع التفريع فى قوله فيكون تقليدا اذ لا يلزم من مجرد نفى الاجتهاد ثبوت التقليد وانما يلزم لو لم يكن بين الاجتهاد والتقليد واسطة وليس كذلك فانهم اختلفوا فى اشياء خارجة عن الاجتهاد قطعا هل هى تقليد كقبول خبر الواحد وقبول الحاكم البينة والاخذ بقول النبى فيحتمل ما نحن فيه أن يكون من ذلك وبالجملة فما زعمه الشيخ لا منشأ له الا الاشتباه نعم قد يقال ان عبارة العضد السابقة دالة على ثبوت خلاف فى جواز الاجتهاد بناء على التجزى ألا ترى قوله قد يحصل له فى بعض المسائل ما هو مناط الاجتهاد ثم قوله فاذا حصل له ذلك فهل له أن يجتهد فيها الخ وعلى هذا فالاجتهاد بناء على انه لا يجتهد فيه أخذ القول مع معرفة دليله وهو تقليد خارج عن الحد وهذا غير ما أورده الشيخ لان الذى أورده هو الاجتهاد بناء على منع التجزى وهذا هو الاجتهاد بناء على جواز التجزى فتفطن له ويجاب بان المنع هنا بمعنى عدم الاعتداد بالاجتهاد لعدم وجود ما هو مناط الاجتهاد حقيقة لتوقفه عند هذا القائل على وجود ما هو المناط فى جميع المسائل وهو غير حاصل فمعرفة الدليل على الوجه المعتبر فى الاجتهاد غير محقق هنا فلم يتحقق أخذ القول مع معرفة دليله على الوجه المعتبر فى الاجتهاد كما هو المراد فهذا تقليد داخل فى الحد لا خارج عنه فلا اشكال فيه فتأمله وأما ما زعمه من ان منع تجزى الاجتهاد هو مقتضى كلام الشارح

[illegible] (وغيره أى يلزمه التقليد للمجتهد لقوله تعالى فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون (وقيل بشرط تبين
صحة اجتهاده) بأن يتبين مستنده ليسلم من [illegible] لزوم اتباعه فى الخطا الجائز عليه (ومنع الاستاذ) أبو اسحق الاسفراينى (التقليد
فى القواطع) كالعقائد
وسيأتى الخلاف فيها (وقيل
لا يقلد عالم وان لم يكن
مجتهدا) لأن له صلاحية
أخذ الحكم من الدليل
بخلاف العامى (اما ظان
الحكم باجتهاده فيحرم
عليه التقليد) لمخالفته به
لوجوب اتباع اجتهاده
(وكذا المجتهد) أى من هو
بصفات الاجتهاد يحرم عليه
التقليد فيما يقع له (عند
الاكثر) لتمكنه من
الاجتهاد فيه الذى هو
أصل للتقليد ولا يجوز
العدول عن الاصل الممكن
الى بدله كما فى الوضوء والتيمم
وقيل يجوز له التقليد فيه
لعدم علمه به الآن (وثالثها
يجوز للقاضى) لحاجته الى
فصل الخصومة المطلوب
نجازه بخلاف غيره
(ورابعها يجوز تقليد الاعلم
منه) لرجحانه عليه
بخلاف المساوى والأدنى
(وخامسها) يجوز (عند
ضيق الوقت) لما يسأل عنه
كالصلاة المؤقتة بخلاف
ما اذا لم يضق (وسادسها)
يجوز له (فيما يخصه) دون
ما يفتى به غيره * (مسئلة اذا
تكررت الواقعة) للمجتهد
(وتجدد) له (ما يقتضى
الرجوع) عما ظنه فيها
أولا (ولم يكن ذاكرا للدليل الأول وجب) عليه (تجديد النظر) فيها قطعا

فى شرح جده السابق فلما بيناه فيما سبق من ان للاجتهاد المطلق معنيين وان كلامه فى التعريف
بالنظر لاحدهما وفى مسئلة التجزى بالنظر للآخر وأما ما زعمه من انه يخرج منه أيضا تقليد
المجتهد الكامل الى آخر ما ذكره فلان المجتهد المذكور ان كان بحيث عرف دليل الآخر بالمعنى
المراد هنا بان يعرف وجه الدلالة ويلاحظه بحيث يكون اعتقاده ذلك الحكم مستندا الى تلك
المعرفة الملاحظة فالاخذ حينئذ اجتهاد قطعا ولا يصدق عليه انه أخذ قول الغير الا من حيث
نسبة القول لذلك الغير أيضا وسبقه اليه والا فهو قول هذا أيضا ولا انه من غير معرفة دليله
كيف والفرض انه لاحظ الدليل واستنبط الحكم منه وعلى هذا فخروج ذلك عن التعريف مما
لا مرية فيه وان لم يكن بهذه الحيثية بان قصد اتباع الغير فيما ذهب اليه من غير ملاحظة الدليل
والاخذ منه على الوجه المذكور فهذا تقليد ممتنع داخل قطعا فى التعريف فعليك بالتأمل
والتعجب من الشيخ فى هذا المقام (قوله ويلزم) أى التقليد غير المجتهد شامل للعقليات كالعقائد
بدليل قوله الآتى ومنع الاستاذ التقليد فى القواطع أى كالعقائد فانه يقتضى التعميم على الاول
وفيه نظر ظاهر اذ قد يستقل غير المجتهد بمعرفة البرهان العقلى كالاستاذ والباقلانى وابن فورك
بل وشيخهم الاشعرى فان الظاهر انه لم يصل الى رتبة الاجتهاد فى الفروع الذى هو المراد هنا لانه
الذى يلزم تقليده صاحبه ولا يخفى انه لا سبيل الى الزام مثل هؤلاء تقليد من ثبتت له رتبة
الاجتهاد المذكور فى العقائد بل لا يجوز ذلك بل سيأتى الخلاف فى صحة الايمان مع التقليد
فينبغى أن لا يكون ما اقتضاه هذا الصنيع مرادا للمصنف (قوله ليسلم من لزوم اتباعه فى الخطا)
أطالوا رد ذلك بما كان يتعين ايراده فراجعه (قوله وان لم يكن مجتهدا) يتعين جعل هذه الواو
للحال اذ لو جعلت عاطفة كما هو قاعدة المبالغة اقتضى انه لا فرق فى اللزوم على الاول بين المجتهد
وغيره وليس بصحيح اذ لا يلزم المجتهد تقليد المجتهد بل لا يجوز ذلك كما سيأتى وهذا من قرائن جعل
الواو للحال ومنها أيضا تعبيره بقوله ويلزم غير المجتهد فليتأمل (قوله أما ظان الحكم الخ) هذا
مقابل الغير فى قوله ويلزم غير المجتهد (قوله وكذا المجتهد عند الاكثر) ان قلت هلا جاز له التقليد
كما جاز للمجتهد الاجتهاد مع القدرة على اليقين كما أخذوا ذلك من نحو اجتهاد الصديق بحضرته
عليه أفضل الصلاة والسلام كما فى واقعة السلب (قلت) قد يفرق بان الاجتهاد أصل التقليد
والاخذ بالفرع مع القدرة على الاصل لا يسوغ وأما اليقين فليس أصل الاجتهاد فلا مانع من
جوازه مع القدرة عليه دفعا للمشقة (قوله وتجدد له ما يقتضى الرجوع) أقول فى العبارة أدنى
مسامحة والمراد ما يحتمل انه يقتضى الرجوع أو يقول ما يقتضى الرجوع ولو احتمالا لاحتمال
اقتضائه خلاف المظنون أولا ويدل على ذلك ما يأتى من تعبير النووى بقوله ما قد يوجب رجوعه
وقرينة هذه المسامحة قوله وجب عليه تجديد النظر اذ لا معنى لتجديده عند تحقق مقتضى
الرجوع بالفعل والحاصل أن فى قوله ما يقتضى الرجوع تجوزا معه قرينته ومثله مما لا غبار
عليه والا لامتنع كل مجاز وهو باطل قطعا (فان قلت) أى فائدة فى زيادته على ابن الحاجب هذا
القيد أعنى قوله وتجدد له ما يقتضى الرجوع (قلت) فائدتها تصحيح القطع الذى ذكره أخذا
من الفقهاء فانه مقيد فى كلامهم بهذه الزيادة فان انتفت ففى وجوب التجديد خلاف قال
الشيخان فى أصل الروضة هل يلزم المجتهد تجديد الاجتهاد اذا وقعت الحادثة مرة أخرى أم يعتمد

اجتهاده

اجتهاده الاول وجهان كما سبق فى القبلة زاد النووى قلت أصحهما لزوم التجديد وهذا اذا لم يكن ذاكرا للدليل الاول ولم يتجدد ماقد يوجب رجوعه فان كان ذاكرا لم يلزمه قطعا وان تجدد ماقد يوجب الرجوع لزمه قطعا اه وقال النووى فى المجموع مانصه اذا أفتى فى حادثة ثم حدثت أومثلها فان تذكر الفتوى الاولى ودليلها بالنسبة الى أصل الشرع ان كان مستقلا أوالى مذهبه ان كان منتسبا أفتى بذلك بلا نظر وان ذكرها ولم يذكر دليلها ولاطرأ مايوجب رجوعه فقيل له أن يفتى بذلك والاصح وجوب تجديد النظر اه لكنه خالف ذلك بعد أوراق فصحح انه لايلزمه الاعادة حيث قال اذا استفتى فأفتى ثم حدثت له تلك الواقعة مرة أخرى فهل يلزمه تجديد السؤال فيه وجهان أحدهما يلزمه لاحتمال تغير حال المفتى والثانى لايلزمه وهو الاصح لانه قدعرف الحكم الاول والاصل استمرار المفتى عليه وخصص صاحب الشامل الخلاف بما اذا قلد حيا وقطع فيما اذا كان ذلك خبرا عن ميت بانه لا يلزمه والصحيح انه لايختص فان المفتى على مذهب الميت قديتغير جوابه على مذهبه اه واذا أوجبنا اعادة السؤال فهل يتعين سؤال الاول بعينه أويكفى سؤال غيره من مجتهد آخر أومقلد لمجتهد آخر فيه نظر والمتجه الثانى ولايخفى مافى عبارة الروضة من التعارض فيما اذا تجدد ماقد يوجب الرجوع وكان ذاكرا للدليل الاول فان كلا من قوله فان كان ذاكرا لم يلزمه قطعا وقوله وان تجدد ماقد يوجب الرجوع لزمه قطعا الاطلاق كل منهما شامل له فقضية الاول عدم اللزوم فيه وقضية الثانى اللزوم فيه والاول هو الموافق لمقتضى قول المجموع فان ذكر الفتوى الاولى ودليلها افتى بذلك بلا نظر حيث أطلقه عن التقييد بما اذا طرأ مايوجب الرجوع مع تقييد مابعده بذلك وتصريح كلام الشارح حيث قال بخلاف مااذا كان ذاكرا للدليل فلايجب تجديد النظر فى واحدة من الصورتين أى صورتى تجدد مايقتضى الرجوع وعدم تجدده وبه يعلم ان قول المصنف لاان كان ذاكرا راجع للصورتين قبله لا للثانية فقط كما هو صريح شرح الزركشى وان كان فى غاية الاتجاه لاحتمال معارضة ماظهر بل وتقدمه (فان قلت) الزيادة المذكورة يفسدها قوله بعد لاان كان ذاكرا له لاقتضائه أنه لايجب تجديد النظر مع ذكر الدليل الاول وان تجدد مايقتضى الرجوع عنه وفساده لاخفاء به (قلت) انما يكون فساده لاخفاء به لوكان المراد بمقتضى الرجوع مقتضيه بالفعل بان حصل النظر فى الدليل بحيث أدى الى خلاف المظنون أولا لكنه ليس مرادا كما تبين بما لامزيد عليه بل المراد به ماقد يقتضى الرجوع وهو ذات الدليل وحينئذ فلاخفاء فى صحته وانتفاء الفساد عنه واذا علمت ذلك علمت اندفاع جميع ماأبداه ههنا شيخنا العلامة وأن ماجوز الجواب به عن جميع ماأبداه من ان مافى قول المصنف مايقتضى الرجوع عبارة عن الدليل دون الاجتهاد هو مراد المصنف بقرينة قوله وجب تجديد النظر وأن غاية مافى عبارة المصنف تجوز مع قيام قرينته ومثله مما لاغبار عليه فتدبر (قوله وكذا ان لم يتجدد) ان قلت لم فصله بكذا مع انه لم يذكر فيه مايختص به عما قبله من خلاف أونحوه قلت لوجهين الاول الاشارة الى ان ثبوت هذا الحكم دون ماقبله لان المشبه دون المشبه به ووجه الادونية انه لم يتجدد مايقتضى الرجوع فوجوب تجديد الاجتهاد حينئذ دون الوجوب فيما اذا تجدد مايقتضى الرجوع والثانى انه لوأسقط كذا توهم ان هذا مبالغة على ماقبله وتتمة له وحينئذ

وكذا) يجب تجديده (ان لم يتجدد) مايقتضى الرجوع ولم يكن ذاكرا للدليل (لاان كان ذاكرا) له اذلوأخذ بالاول من غير نظر حيث لم يذكر الدليل كان آخذا بشئ من غير دليل يدل عليه والدليل الاول لعدم تذكره لاثقة ببقاء الظن منه بخلاف مااذا كان ذاكرا للدليل فلايجب تجديد النظر فى واحدة من الصورتين اذلاحاجة اليه

(وكذا العامى يستفتى) العالم فى حادثة (ولو) كان العالم (مقلدميت) بناء على جواز تقليد الميت وافتاء المقلد كما سيأتى (ثم تقع له تلك الحادثة هل يعيد السؤال) لمن أفتاه أى حكمه حكم المجتهد فى اعادة النظر فيجب عليه اعادة السؤال الالو أخذ بجواب الاول من غير اعادة لكان آخذا بشئ من غير دليل وهو فى حقه قول المفتى وقوله الاول لا ثقة ببقائه عليه لاحتمال مخالفته له باطلاعه على ما يخالفه من دليل ان كان مجتهدا أو نص لامامه ان كان مقلدا *(مسئلة* تقليد المفضول) من المجتهدين فيه أقوال أحدها ورجحه ابن الحاجب يجوز لوقوعه فى زمن الصحابة وغيرهم مشتهرا متكررا من غير انكار ثانيها لا يجوز لان أقوال المجتهدين فى حق المقلد كالادلة فى حق المجتهد فكما يجب الاخذ بالراجح من الادلة يجب الاخذ بالراجح من الاقوال والراجح منها قول الفاضل ويعرفه العامى بالتسامع وغيره (ثالثها المختار يجوز لمعتقده فاضلا) غيره (أو مساويا) له

يشكل معناه ويقع الالباس فنى ذكر كذا ايضاح لاستقلاله ودفع للالباس عنه فليتأمل (قوله وكذا العامى يستفتى الى ان قال هل يعيد السؤال) فيه أمور* الاول انه ان قلت ما حكمة التشبيه فى قوله وكذا وهلا أسقطه ولوسلم فهلا أسقط قوله هل يعيد السؤال لفهمه منه ولوسلم فهلا قال فيعيد السؤال بدون استفهام كما قال فى المجتهد وجب تجديد النظر الخ بدون استفهام قلت حكمة التشبيه الاشارة الى ترتب اعادة السؤال على اعادة الاجتهاد فحيث وجب اعادة الاجتهاد بان لم يكن المجتهد ذاكرا للدليل وجب اعادة السؤال وحيث لا فلا وهذا ظاهر اذا علم العامى أن المجتهد ذاكر للدليل أو غير ذاكر له فلو جهل ذلك فالقياس وجوب الاعادة لانه الاحتياط وكذا يقال اذا كان المفتى مقلدا فحيث احتمل تغير جوابه وجب اعادة السؤال والا فلا وانما ذكر قوله هل يعيد السؤال لانه غير مفهوم من التشبيه اذ الحكم المذكور فى المشبه به هو اعادة الاجتهاد وهو غير مراد فى المشبه بل غير متأت فيه وانما المراد فيه اعادة السؤال فلهذا صرح بذلك وانما أورد الاستفهام اشارة الى الخلاف فى ذلك الذى ذكره الزركشى وغيره فتأمل ولله در المصنف* والثانى انه أطلق وجوب اعادة السؤال وقيده فى أصل الروضة بما اذا كان المفتى حيا ولم يعرف استناد الجواب الى نص أو اجماع حيث قال فرع اذا استفتى وأجيب فحدثت له تلك الحادثة ثانيا فان عرف استناد الجواب الى نص أو اجماع فلا حاجة الى السؤال وكذا لو كان المقلد أى بفتح اللام ميتا وجوزناه وان عرف استناده الى الرأى والقياس أو شك والمقلد أى بفتح اللام حى فوجهان أحدهما لا يحتاج الى السؤال ثانيا لان الظاهر استمراره على جوابه وأصحهما يلزمه السؤال ثانيا اه وقيده فى المجموع نقلا عن القاضى أبى الطيب بما اذا لم تكن المسئلة مما يكثر وقوعها أو يشق اعادة السؤال عنها حيث قال قال القاضى أبو الطيب فى تعليقه فى باب استقبال القبلة وكذا العامى اذا وقعت له مسئلة سأل عنها ثم وقعت له فيلزمه السؤال ثانيا يعنى على الاصح قال الا ان تكون مسئلة يكثر وقوعها ويشق عليه اعادة السؤال عنها فلا يلزمه ذلك ويكفيه السؤال الاول للمشقة اه وقد تقدم عن المجموع تصحيحه أنه لا فرق فى جريان الخلاف فى وجوب اعادة السؤال بين تقليد الحى وكون ذلك خبرا عن ميت لان المفتى على مذهب الامام قد يتغير جوابه على مذهبه ولا يخفى ان ما تقدم عن أصل الروضة من التفصيل بين أن يعرف استناد الجواب الى نص أو اجماع أو لا ليس فيه افصاح بجريانه فى المفتى المقلد المخبر عن الميت لكن المتجه وهو الظاهر جريانه فيه ومع هذا كله فلقائل ان يقول استناد الجواب الى نص لا يمنع وجوب اعادة السؤال اذا تجدد نص آخر يحتمل نسخه للاول فليتأمل* والثالث أنه قد يفهم من اعادة السؤال تعين سؤال المسؤل أولا بعينه فى القسمين أعنى ما اذا كان المفتى المسؤل أولا مجتهدا وما اذا كان مقلد ميت حتى لا يكفى سؤال غيره من مجتهد آخر أو مقلد لميت آخر فى الاول ومن مقلد آخر لذلك الميت أو غيره أو مجتهد آخر فى الثانى والمتجه انه لا يتعين وأنه يكفى ما ذكر (قوله ثالثها المختار يجوز لمعتقده فاضلا أو مساويا الخ) فيه أمران* الاول انه شامل لما لو كان من اعتقده فاضلا أو مساويا ميتا والآخر حيا وفيه كلام للبرماوى فى حاشية شيخ الاسلام وكتبنا بهامشها كلاما للمصنف فليحرر كل ذلك* والثانى انه ينبغى ان يجرى ذلك فى استفتاء المقلد لقوله فى الروضة واذا اختلف

متحيران فى مذهب لاختلافهما فى قياس أصل امامهما ومن هذا يتولد وجوه الاصحاب فبقول أيهما يأخذ العامى فيه ماسنذكره فى اختلاف المجتهدين ان شاء الله تعالى اه ثم قال فرع اذا وجد مفتيين فأكثر هل يلزمه ان يجتهد فيسأل أعلمهم وجهان قال ابن سريج نعم واختاره ابن كج والقفال لانه يسهل عليه وأصحهما عند الجمهور أنه يتخير فيسأل من شاء لان الاولين كانوا يسألون علماء الصحابة رضى الله عنهم مع تفاوتهم فى العلم والفضل ويعملون بقول من سألوه من غير انكار قال الغزالى فان اعتقد أحدهم أعلم لم يجز ان يقلد غيره وان كان لا يلزمه البحث عن الاعلم اذا لم يعتقد اختصاص أحدهم بزيادة علم قلت هذا الذى قاله الغزالى قاله غيره أيضا وهو وان كان ظاهرا ففيه نظر لما ذكرنا من سؤال آحاد الصحابة مع وجود أفاضلهم الذين فضلهم متواتر وقد يمنع هذا وبالجملة المختار ماذكره الغزالى فعلى هذا يلزمه تقليد أورع العالمين وأعلم الورعين فان تعارضا قدم الاعلم على الاصح اه واعتمد فى الروضة مانقله عن اختيار الغزالى حيث قال مانصه ويعمل بفتوى عالم مع وجود أعلم جهله فان اختلفا قدم الاعلم وكذا اذا اعتقد أحدهما اعلم أو أورع ويقدم الاعلم على الاورع اه والذى فى المجموع واذا اجتمع اثنان فأكثر ممن يجوز استفتاؤهم فهل يجب عليه الاجتهاد فى أعيانهم والبحث عن الاعلم والاورع الاوثق ليقلده دون غيره فيه وجهان أحدهما لا يجب بل له استفتاء من شاء منهم لان الجميع أهل وقد أسقطنا الاجتهاد عن العامى وهذا الوجه هو الصحيح عند أصحابنا العراقيين قالوا وهو قول أكثر أصحابنا والثانى يجب ذلك لانه يمكنه هذا القدر من الاجتهاد بالبحث والسؤال وشواهد الاحوال وهذا الوجه قول أبى العباس بن سريج واختيار القفال المروزى وهو الصحيح عند القاضى حسين والاول أظهر وهو الظاهر من حال الاولين قال أبو عمرو رحمه الله لكن متى اطلع على الافقه فالاظهر أنه يلزمه تقليده كما يجب تقديم أرجح الدليلين وأوثق الروايتين فعلى هذا يلزمه تقليد الاورع من العالمين والاعلم من الورعين فان كان أحدهما اعلم والآخر أورع قدم الاعلم على الاصح اه ولا يخفى ان حاصل ذلك تصحيح عدم وجوب البحث عن الاعلم والاورع لكن لو تبين له الاعلم تعين فانه فرض الوجهين فى وجوب البحث وصحح عدم الوجوب ثم نقل عن الشيخ أبى عمرو بن الصلاح الاستدراك المذكور وأقره عليه فهذا موافق لما تقدم عنه فى الروضة حيث صحح عدم وجوب البحث واختار ما اختاره الغزالى بل ماهنا أدل على اختيار ما اختاره الغزالى لانه هنا أقر ما قاله أبو عمرو الموافق لاختيار الغزالى واقراره اختيار له كما هو عادته فانهم يستدلون على موافقته على ما ينقله بانه أقره كما هو معلوم وفى الروضة نظر فيما قاله الغزالى ثم قال فى أصل الروضة لو اختلف عليه جواب مفتيين فان أوجبنا البحث وتقليد الاعلم اعتمده والا فأوجه أصحها يتخير ويأخذ بقول أيهما شاء والثانى يأخذ باغلظ الجوابين والثالث باخفهما والرابع بقول من يبنى قوله على الاثر دون الرأى والخامس بقوله من سأله أولا زاد فى الروضة مانصه وحكى وجه سادس أنه يسأل ثالثا فيأخذ بفتوى من وافقه وهذا الذى صححه من التخيير هو الذى صححه الجمهور ونقله المحاملى فى أول المجموع عن أكثر أصحابنا الان فرضه أن يقلد عالما وقد فعل والله اعلم اه والذى فى المجموع حكاية خمسة أوجه بعضها يوافق ما حكاه فى أصل الروضة ثم قال والظاهر ان

الخامس أى وهو انه يتخير فيأخذ بقول أيهما شاء أظهرها اه فتأمل (قوله بخلاف من اعتقده مفضولا كالواقع) قال شيخ الاسلام دو أى قوله كالواقع بدل من مفضولا أو صفة كاشفة له لان المسئلة مفروضة فى تقليد المفضول فى الواقع اه (قلت) قد يستشكل ذلك بالنسبة للثالث اذ لا معنى لقولنا يجوز تقليد المفضول فى الواقع لمن يعتقده فاضلا أو مساويا أى فى الواقع و يجاب بان معناه انه اذا قلد من اعتقده فاضلا أو مساويا فى الواقع جاز تقليده حتى لو تبين بعد أنه مفضول فى الواقع اعتد بذلك التقليد الماضى فليتأمل (فان قلت) بم يفارق الثالث الثانى فان الظاهر أن الثانى يكتفى بالظن أيضا بدليل قوله و بمعرفة العامى بالتسامع وغيره فان ذلك لا يستلزم التحقق وعلى هذا فان ظنه أرجح قلده أو مساويا فكذلك اذ لا أرجح عنده حتى يقدمه (قلت) الثالث يكتفى باعتقاد الارجحية أو المساواة ولو بلا بحث عن الارجح وان كان لو بحث لرءا ظهر الارجح بخلاف الثانى لا يكتفى بمجرد ذلك الاعتقاد بل يوجب البحث عن الارجح وان كان يكتفى بالاعتقاد بعد البحث وفرق بين الاكتفاء بالاعتقاد بدون بحث والاكتفاء به بشرط البحث نعم لو علم ان أحدهما اعلم ولم يتعين وامكن تعينه بالبحث فيتجه وجوب البحث على الثالث أيضا ولو لم يعلم ذلك لكنه احتمل وأمكن تبين الحال بالبحث فهل يجب البحث على الثالث أيضا فيه نظر والوجوب غير بعيد (قوله ومن ثم لم يجب البحث عن الارجح) ان قلت هذا يتفرع على الاول أيضا فيشكل تخصيصه بالثالث الذى دل عليه تقديم الظرف أعنى من ثم قلت التقديم للاهتمام ولو سلم فالحصر اضافى لانه بالنسبة للقول الثانى كما أشار اليه الشارح بقوله بخلاف من منع مطلقا (فان قلت) فلم آثر الثالث بذكر ذلك (قلت) لانه الذى يتوهم معه وجوب ذلك لانه شرط فيه اعتقاده الكون فاضلا أو مساويا وذلك مظنة لهذا التوهم كما لا يخفى (فان قلت) ما وجه تفرع عدم الوجوب على الثالث حتى صح تعبير المصنف بقوله ومن ثم مع أن اشتراط اعتقاد كونه فاضلا أو مساويا لا ينافى الوجوب بل يناسبه (قلت) وجهه ان اشتراط مجرد اعتقاد ما ذكر يشعر بعدم اعتبار زيادة عليه فليتأمل (قوله لعدم تعينه) أى لعدم تعين الراجح فى نفس الامر من حيث انه الراجح فى نفس الامر للتقليد للاكتفاء بالراجح باعتبار الاعتقاد وبالمساوى كذلك (قوله فان اعتقد رجحان واحد منهم تعين) فيه أمور * الاول ان ضمير اعتقد ينبغى ان يرجع لمن يلزمه التقليد وهو غير المجتهد سواء كان عاميا أو عالما لان الظاهر جريان هذا الخلاف فى كل منهما لكن الشارح جعل الضمير للعامى فليتأمل توجيهه اللهم الا أن يريد بالعامى غير المجتهد مطلقا لكنه لا يناسب قوله ومعرفة العامى بالتسامع وغيره فانه يدل على حمل العامى على ظاهره * والثانى انه لو اعتقد رجحان واحد ثم تغير اجتهاده الى اعتقاد رجحان الآخر دون الاول فيتجه وجوب العمل بالاعتقاد الثانى والاعتداد بما عمل به على الاول كما لو تغير اجتهاد المجتهد بجامع أنه يلزمه اتباع اعتقاده كما يلزم المجتهد اتباع اجتهاده * والثالث قال شيخنا العلامة لا يخفى ان هذا عين قوله يجوز لمعتقده فاضلا أو مساويا أى لا مفضولا كما صرح به الشارح فهو تكرار معه بلا خفاء انتهى (وأقول) ما زعمه من العينية ونفى الخفاء عنها كلاهما سهو بلا خفاء لان الاول مفروض فى المفضول فى الواقع كما أشار اليه الشارح بقوله فى تقرير القول الثالث بخلاف من اعتقده مفضولا كالواقع وتقدم عن شيخ

بخلاف من اعتقده مفضولا كالواقع جمعا بين الدليلين المذكورين بهذا التفصيل (ومن ثم) أى من هنا وهو هذا التفصيل المختار أى من أجل ذلك نقول (لم يجب البحث عن الارجح) من المجتهدين لعدم تعينه بخلاف من منع مطلقا (فان اعتقد) أى العامى (رجحان واحد) منهم (تعين) لان يقلده وان كان مرجوحا فى الواقع عملا باعتقاده المبنى عليه

الاسلام التصريح بأن المسئلة مفروضة فى تقليد المفضول فى الواقع وهذا أعم كما اشار اليه
الشارح بقوله فى هذا وان كان مرجوحا فى الواقع أى سواء كان مرجوحا فيه أم لا ولا ذاهب
من العقلاء الى دعوى العينية بين الاعم والاخص ولا الى ان الجمع بينهما من قبيل التكرار فزعم
التكرار أيضا من السهو على السهو نعم المتوجه ان يقال ما زاده هذا الاعم على ذلك الاخص
معلوم منه بالاولى فلا فائدة فى ذكره ويجاب بان هذا كالتحصيل لذلك منطوقا ومفهوما كانه قال
فالحاصل ان المدار على الاعتقاد دون الواقع فحيث اعتقده فاضلا ومساويا قلده سواء كان
فاضلا أو مساويا فى الواقع أو كان مفضولا فيه وهو لو صرح بهذا التحصيل لم يتوهم فيه تكرار
ولا خلو عن الفائدة لان ضبط الاحكام وبيان ما المدار عليه فيها كما هو حاصل التحصيل فائدة أى
فائدة وأيضا ففى ذلك الاعم تأكيد وتنبيه المخاطب لئلا يغفل عن عموم الحكم وعن انه لا فرق
فى اللزوم بين كونه فى الواقع كذلك أولا ويجوز الفرق قبل التأمل ودفع ما يتوهم من التعبير
بالجواز فى الاول ان المراد الاباحة دون الوجوب فليتأمل (قوله والراجح علما فوق الراجح
ورعا فى الاصح) ظاهره انه مبنى على مختار المصنف وهو ظاهر ويؤيده ما تقدم عن المجموع
نقلا عن أبى عمرو بن الصلاح ان لم يكن عينه من قوله لكن متى اطلع على الاوثق فالاظهر انه
يلزمه تقليده الى ان قال فان كان أحدهما اعلم والآخر أورع قلد الاعلم على الاصح انتهى فانه
فرع ذلك على القول بعدم وجوب البحث وصور ذلك بما اذا اطلع على الاوثق وذلك متصادق
مع قول المصنف يجوز لمعتقده فاضلا وحكم مع ذلك بانه يقلد الاعلم على الاصح وحينئذ فى بناء
الشارح لذلك على المرجوح نظر ولعله رأى هذا الخلاف فى كلام الاصوليين مفرعا عليه ثم
رأيت شيخنا العلامة اعتذر عنه بهذا (قوله خلافا للامام) فيه أمران * الاول ان هذه المخالفة
لا تختص بالامام بل هى أحد وجهين حكاهما فى أصل الروضة فقال وموت المجتهد هل يخرجه
عن ان يقلد ويؤخذ بقوله وجهان الصحيح انه لا يخرج بل يجوز تقليده كما يعمل بشهادة الشاهد
بعد موته ولانه لو بطل قوله بموته لبطل الاجماع بموت المجمعين ولصارت المسئلة اجتهادية ولان
الناس اليوم كالمجمعين على انه لا مجتهد اليوم فلو منعنا تقليد الماضين لتركنا الناس حيارى
انتهى فلم خص هذه المخالفة بالامام اللهم الا ان يكون لم يثبت عنده المخالفة عن أحد من
الاصوليين غير الامام وفيه نظر لان كثيرا ما ينقل أقوال الفقهاء مع ان أكثر الفقهاء أو جميعهم
أصوليون * والثانى قال الكورانى والمصنف نقل عن الامام عدم جواز تقليد الميت وهذا كلام
فى غاية الاشكال اذ الامام شافعى المذهب فكيف يكون شافعيا وهو لا يجوز تقليد الميت والحق
ان الامام ذكر فى المحصول فى أول المقالة ما نسب اليه المصنف ثم فى آخر الفصل ذكر الاجماع على
جوازه فى زماننا لانقطاع المجتهدين وكان المصنف لم يقف على آخر كلامه فجزم بانه يمنع مطلقا
وليس كذلك بل يفصل ان وجد الحى فلا يجوز وان لم يوجد جاز اجماعا وأغرب من كلام
المصنف كلام بعض شراحه حيث يقول ومن تأمل كلام الامام فى المحصول علم ان الامام يمنع
التقليد مطلقا ومن فهم عنه خلاف ذلك وعزاه اليه فقط غلط وقد نقلنا لك كلام الامام
فى المحصول آنفا وقال فى موضع آخر يجوز للعامى ان يقلد فى فروع الشريعة خلافا للمعتزلة
وانما غلط الشارح المذكور من كلام الامام فى المحصول حيث قال لا يجوز التقليد فى أصول

(والراجح علما فوق الراجح
ورعا فى الاصح) لان لزيادة
العلم تأثيرا فى الاجتهاد
بخلاف زيادة الورع وقيل
بالعكس لان لزيادة الورع
تأثيرا فى التثبت فى الاجتهاد
وغيره بخلاف زيادة العلم
ويحتمل التساوى لان لكل
مرجحا وهذه المسئلة مبنية
على وجوب البحث عن
الارجح المبنى على امتناع
تقليد المفضول (ويجوز
تقليد الميت) لبقاء قوله
كما قال الشافعى رضى الله
عنه المذاهب لا تموت
بموت أربابها (خلافا للامام
الرازى فى منعه قال لانه
لا بقاء لقول الميت بدليل
انعقاد الاجماع بعد موت
المخالف قال وتصنيف
الكتب فى المذاهب مع
موت أربابها لاستفادة
طريق الاجتهاد من تصرفهم
فى الحوادث وكيفية بناء
بعضها على بعض

الدين لا للمجتهد ولا للعامى وهذا كلام حق لامرية فيه وسنحققه فى موضعه على أحسن وجه وأوضحه اه كلام الكورانى (وأقول) هو كلام فاسد مبنى على التساهل القبيح وضعف الاطلاع وعدم احسان التأمل كما ستراه واضحا فاما قوله وكأن المصنف لم يقف على آخر كلامه الخ فبطلانه مما لا يخفى على من عنده أدنى مسكة وله أدنى اطلاع وكيف لا وماذكره الامام فى آخر كلامه قد اختاره القاضى البيضاوى فى منهاجه الذى اختصره من كلام الامام وهو نصب عينى المصنف ومشروحه حيث قال واختلف فى تقليد الميت لانه لاقول له لانعقاد الاجماع على خلافه والمختار جوازه للاجماع عليه فى زماننا اه وتعرض المصنف فى شرحه له أعنى لكلام الامام وبحث معه فيه فقال واستدل المصنف على اختياره بالاجماع عليه فى زماننا وهذا قد ذكره الامام فقال انعقد الاجماع فى زماننا هذا على جواز العمل بهذا النوع لانه ليس فى هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة ولقائل ان يقول لا يجامع قولك ليس فى هذا الزمان مجتهد قولك اجماع أهل هذا الزمان حجة لان الاجماع المعتبر هو اجماع المجتهدين وكيف لا وقد بالغ المصنف فى منع الموانع فى بسط الكلام على كلام الامام فى أول الفصل وآخره فانه قال مانصه فصل وقلتم على قولنا ويجوز تقليد الميت خلافا للامام ان فى المحصول مايوضح ميله الى الجواز حيث قال ولقائل ان يقول انعقد الاجماع فى زماننا على العمل بهذا النوع من الفتوى لانه ليس فى هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة ثم قلتم وفى دعوى انعقاد الاجماع فى زمن ليس فيه مجتهد نظر لاختصاص الانعقاد بالمجتهدين والجواب وأطال جدا فى بيانه وبسط الكلام على هذا الاجماع الذى ذكره الامام الى ان قال بعد نحو ثمانية أوراق مانصه فان قلت اختصر لى مايحصل به جوابى من هذا الكلام الطويل قلت مختصره ان نقلنا عن الامام انه لا يجوز تقليد الميت صحيح وان قوله لا مجتهد فى الزمان لا يعارضه قوله انعقد الاجماع فى زماننا لان المعنى به اجماع السابقين على حكم أهل هذا الزمان فيه كما انا نحكم الآن على أهل الزمان الذى تندرس فيه أعلام الشريعة وكما انا نذكر اليوم حكم الله وهو عام فى أهل كل زمان وبتقدير ان يعنى به اجماع أهله فاجماعهم حجة فى مثل هذا لالجاء الضرورة اليه مع مالديهم من الممارسة فى العلم وأهلية النظر على الجملة اذ ليسوا عواما خلصا بل هم مجتهدون فى هذا القدر أعنى مسئلة تقليد الميت وان لم يكونوا مجتهدين فى أعيان المسائل التى يقع فيها التقليد أولانهم وان كانوا عواما يعتبرون عند عدم المجتهدين وان لم يعتبروا معهم فقد بانت صحة مانقلناه وليس فى المحصول ولا غيره مايوضح ميله الى الجواز ومن فهم عنه ذلك فقد ساء فهما بل قد قدمنا انه ليس فيه تصريح بميل الى العمل بهذا الظن رأسا وانما هو بحث جوزا لقائل ما ان يقوله اه وقال قبل ذلك فان قلت لقد أوضحت دفع التناقض عن هذا الامام لكن لم تدفع اللوم عن نفسك اذ قد نقلت فى جمع الجوامع عنه منع تقليد الميت وهو قد قال هنا ولقائل ان يقول الى آخر كلامه وحاصله تجويز التقليد للاجماع عليه امامن السابقين أومن اللاحقين قلت الامام لم يجوز تقليد الميت بل حاصل بحثه تركيب طريق يحصل بها الغرض من العمل بأقوال الموتى وكأنه يقول انا وان لم أجوز تقليد الميت فعندى طريق يتوصل به الى العمل بأقوالهم وهى ان الثقة اذا أخبرنى ان الميت قال كذا وأنا أعلم ان الميت مجتهد ظننت ان حكم الله تعالى كذا فكان

ظني هو الموجب على الاعتماد هذا القول وليس هذا من تقليد الميت في شيء فافهمه وانما هو
عمل بالظن فقط وهذا وجه حسن وبه يعود النزاع بينه وبين القوم لفظيا فانهم يقولون للميت
قول لم يمت بموته فليقلد وهو يقول لا قول للميت ولكن الحكاية عنه تغلب ظن ان هذا حكم
الله الى آخر ما أطال به مما ينبغي الوقوف عليه اهـ وعلى هذا فقوله في جمع الجوامع خلافا
للامام يحتمل ان يقصد خلافا للامام خلفا لفظيا وهو الموافق هذا الذي نقلناه الآن عنه ويحتمل
وهو الظاهر خلافا له خلفا معنويا وان خالف هذا الذي نقلناه الآن عنه فقد بان بما لا مزيد
عليه ان المصنف اطلع على كلامي الامام أولا وآخرا وأجاب عن آخرهما بما يدفع وروده عليه
وان من نسبه مع ذلك الى انه لم يقف على آخر كلامه فقد أخطأ خطأ واضحا بل لو قطعنا النظر عن
ذلك كانت نسبته الى ما ذكر مع الاتفاق على سعة اطلاعه واحاطته بهذا الفن وكتبه ومع انه
ليس بين أول كلام الامام وآخره ما يزيد على نحو ستة أسطر لا منشأ لها الا التساهل القبيح
والغفلة الفاحشة واما قوله وأغرب من كلام المصنف كلام بعض شراحه وأراد بذلك
البعض الزركشي فانه ذكر ما نقله عنه من قوله ومن تأمل كلام الامام الى قوله فقد غلط واما
قوله وقد نقلنا لك كلام الامام في المحصول آنفا الخ فيقال عليه مجرد نقلك كلام الامام من غير
ان تقف على ما قيل فيه ولا ان تدرك ملحظ الزركشي منه ولا ما أراده مما ذكره فيه مما يعود
عليك بالوبال وغاية النكال بل كان الواجب أولا ان تقف على ما قيل فيه وان تتعرف ملحظ
الزركشي منه وما أراده مما ذكره فيه ثم بعد ذلك ان زعمت فساده فعليك بالبيان بوجه معقول
واما ما زعمته من ان ملحظه قول الامام لا يجوز التقليد في أصول الدين لا للمجتهد ولا للعامي فهو
هذيان أو بهتان اذ لا يليق بعاقل نسبة هذا الملحظ الى بعض حذاق العوام فضلا عمن عد من
علماء الاسلام كيف لا والامام مصرح بالفرق بين المقامين كما لا يخفى مع أدنى تأمل في كلامه
في المحلين واعلم ان مراد الزركشي مما نسبه للامام من منع التقليد مطلقا انما هو منع تقليد
الميت مطلقا أي سواء وجد مجتهد حي أو لا كما سيصرح به سياقه لا منع التقليد ولو للاحياء
كما توهمه عنه الكوراني فيما أظن لعدم احسانه التأمل في سياقه واعلم أيضا ان الزركشي
لم ينفرد بنسبة ما ذكر الى الامام خلافا لما توهمه الكوراني لضعف اطلاعه بل سبقه الى ذلك
المصنف في منع الموانع وأطنب كل الاطناب في بيان ذلك وتفصيله بما يتضح به ملحظ الزركشي
وغلط الكوراني في تشنيعه عليه وان ذلك التشنيع الشنيع رجع اليه حيث قال من جملة
كلام طويل يقرب من كراسة ما نصه والذي أقوله الآن وعلى الله اعتمد واياه استوضح وبه
استهدي وله الجأ ومنه استمد وفيه استخلف من كل فائت وعنه ابتغي الاخذ في كل ورد وصدر
واليه أضرع أن يهديني سبيل الرشاد ان الامام رحمه الله لم يعقد المسئلة لتقليد الموتى بل
لقبول غير المجتهد باقوال المجتهدين ثم استطرد من ذلك الى ان الميت هل له قول ثم استطرد من ذلك
الى أنه هل في الزمان مجتهد ثم استطرد من ذلك الى انعقاد الاجماع في زماننا فهذه مسائل الاولى
قبول غير المجتهد بقول الميت قال انه لا يجوز والذي يظهر في هذه المسئلة انه ان أراد بقبوله
روايته لنا ان فلانا قال كذا فالرواية مقبولة اذا كان عدلا سواء كان مجتهدا أم لم يكن سواء
نقل عن حي أم ميت وأما العمل بالمروي ان كان حيا فلا شك في جوازه وان كان ميتا فهي

مسئلة تقليد الميت لكن الذى نقله الامام فخر الدين من تخريج مسئلة فتيا غير المجتهد بمذهب الميت على تقليد الميت فعله الاصحاب فبنوا على ما نقل الرافعى من الوجهين فى تقليد الميت ان من عرف مذهب بعض المجتهدين وتبحر فيه لكنه لم يبلغ رتبة الاجتهاد هل له ان يفتى و يأخذ بقوله ان قلنا بمنع تقليد الميت لم يجز والاجاز و بهذا البناء ألم الامام فخر الدين فى بحثه حيث قال اذا كان الراوى ثقة عدلا متمكنا من فهم كلام المجتهد والذى ذكرناه نحن من البحث الذى ذكره الرافعى بحثا لنفسه فقال لك ان تقول اذا كان المأخذ ما بينا فلا فرق ان يكون متبحرا أولا يكون بل العامى اذا عرف حكم المسئلة عند ذلك المجتهد فأخبر عنه وجوزنا تقليد الميت وجب أن يجوز على الاصح واعترضه النووى بانه اذا لم يكن متبحرا ربما ظن ماليس بمذهب مذهبا ثم أشار الى أن هذا انما يأتى فى مسائل صارت كالمعلومة علما قطعيا كالفاتحة فى الصلاة ثم قال أعنى المصنف المسئلة الثانية من مسائل الامام فخر الدين رضى الله عنه ان الميت هل يقلد وهذا ينبنى على انه هل له قول وموته كنومه وغفلته أولا قول له صدر الامام المسئلة بانه لا قول له ولم يقل بعد ذلك ما يخالفه فمن ثم نسبنا اليه انه لا يجوز تقليد الميت اذ كيف يجيز تقليد من لا قول له غير انا نتكلم معه هنا فى قوله انه لا قول للميت فنقول الخ ثم دفع التناقض المتوهم بين قول الامام انه لا مجتهد فى زماننا مع قولهم انعقد الاجماع فى زماننا على جواز تقليد الموتى مع ان الاجماع لا يكون الا من المجتهدين بوجوه منها ان المراد اجماع السابقين على جواز عمل أهل زماننا بأقوال الماضين لخلو زمانهم عن مجتهد ومنها التزام انعقاد الاجماع من المجتهدين فى المذاهب الناظرين فى الشريعة وان لم يترقوا الى درجة الاجتهاد عند خلو الزمان عن المجتهدين قال وليست هذه مسئلة اعتبار العوام فى الاجماع التى حررناها فى جمع الجوامع وشرح المختصر تحريرا بالغا وادعينا الوفاق على أن العامى لا قول له وأنكرنا على من زعم خلاف ذلك فان هذه غير تلك وكيف لا ينعقد اجماع هؤلاء والقول بأن الاجماع حجة يستند اما من السمع وهو نحو ما روى من قوله صلى الله عليه وسلم لا تجتمع أمتى على ضلالة وهؤلاء أمته فلا يجتمعون على ضلالة واما من العقل وهو ان الجم الغفير لا يصدرون الا عن قاطع وهؤلاء جم كبير واذا كان اجماعهم ينعقد وان لم يكونوا مجتهدين اذا لم يكن فى العصر مجتهد قبل لمن تخيل ان انتفاء الاجتهاد يقتضى انتفاء الاجماع ليس ما تخيلت بصحيح لانا انما نشترط الاجتهاد عند وجود المجتهدين وضرورة من عداهم تبعا لهم منغمسا تحت أقوالهم أما اذا لم يوجدوا فقد آلت الضرورة الى انعقاد اجماعهم واعتبار أقوالهم اه ثم قال فان قلت لقد أوضحت دفع التناقض عن هذا الامام لكن لم تدفع اللوم عن نفسك اذ نقلت فى جمع الجوامع عنه منع تقليد الميت وهو قد قال هنا القائل أن يقول الى آخر كلامه وحاصله تجويز التقليد للاجماع عليه اما من السابقين او من اللاحقين قلت الامام لم يجوز تقليد الميت بل حاصل بحثه تركيب طريق يحصل بها الغرض من العمل بأقوال الموتى وكأنه يقول انا وان لم أجوز تقليد الميت فعندى طريق يتوصل به الى العمل بأقوالهم وهى ان الثقة اذا أخبرنى ان الميت قال كذا وأنا أعلم ان الميت مجتهد ظننت ان حكم الله تعالى كذا فكان ظنى هو الموجب على لاعتماد هذا القول وليس هذا من تقليد الميت فى شئ فافهمه وانما هو عمل بالظن فقط وهذا وجه حسن

د به يعود النزاع بينه وبين القوم انفطيافهم يقولون للميت قول لم يمت بموته فليقلد وهو يقول لاقول للميت ولكن الحكاية عنه تغلب ظن ان هذا حكم الله فيعتبر ثم ان هذا لا ينبغى أن يقال انه قول للامام وانما هو بحث بحثه الامام وليس فى كلامه مايدل على انه يعتقده ولعله أراد به تخريج مذهب فى الجملة فان هذا حاصل قول المرء ولقائل أن يقول اه ثم قال فقد بانت صحة مانقلناه عن الامام وليس فى المحصول ولا غيره مايوضح ميله الى الجواز ومن فهم عنه ذلك فقد ساء فهما بل قد قدمنا انه ليس فيه تصريح بميل الى العمل بهذا الظن رأسا بل هو بحث جواز لقائل ما أن يقوله اه فالحاصل ان الامام لم يعقد المسئلة لتقليد الموتى بل لافتاء غير المجتهد بقول الميت وخرج ذلك على أنه هل للميت قول ولما كان مختاره انه لاقول له ذهب الى أنه لايجوز الاخذ بقوله عن الميت ولا ينافى ذلك قوله عقب ذلك مانصه ولقائل أن يقول اذا كان الراوى عدلا ثقة متمكنا من فهم كلام المجتهد الذى مات ثم روى للعامى قوله حصل للعامى ظن صدقه ثم ان كان المجتهد عدلا ثقة عالما فذلك يوجب ظن صدقه فى ذلك الفتوى وحينئذ يتولد للعامى من هذين الظنين ظن ان حكم الله تعالى ماروى له هذا الراوى الحى عن ذلك المجتهد الميت والعمل بالظن واجب فوجب أن يجب على العامى العمل بذلك وأيضا فقد انعقد الاجماع فى زماننا هذا على جواز العمل بهذا الفرع من الفتوى لانه ليس فى هذا الزمان مجتهد والاجماع حجة اه وذلك لما سمعته عن المصنف من ان هذا اما اشارة الى تركيب طريق يحصل بها الغرض من العمل بأقوال الموتى بالشروط التى أشار اليها الامام وليس من التقليد فى شئ واما اشارة الى تخريج مذهب يمكن أن يقوله قائل ما من غير أن يعتقده الامام (فان قلت) الوجه الثانى لا يلتئم مع نقل الاجماع المذكور اذا العمل بالاجماع واجب فكيف لا يعتقد الامام مقتضاه (قلت) لما كان فى هذا الاجماع مالا يخفى من الاشكال اذ لم يثبت تحقق اجماع المجتهدين الماضين على العمل بأقوال الموتى فى زمانه وقد اعترف بخلو زمانه عن مجتهد مع كون الظاهر المتبادر من كلام الائمة ان الاجماع لا يتحقق من غير المجتهدين وان فقدوا جوز لقائل أن يتمسك به وان لم يعتقده هو لعدم ثبوته عنده على وجه يعتمد به ويؤيد ذلك تأييدا واضحا لا شبهة فيه لمتأمل ان المفهوم من تصديره المسئلة بالمنع والاحتجاج له ثم ذكر الجواز على وجه البحث ان المعول عليه عنده من حيث العمل انما هو ما صدر به كما هو العادة فى أمثال ذلك كما لا يخفى واذا اتضح لك ذلك اتضح لك تمسك الزركشى واتجاهه وان المغلط له فى ذلك غالط وان ما تمسك به لا يلاقيه ماشنع به عليه هذا المغلط مما هو سفساف ساقط وأما قوله وقال فى موضع آخر يجوز للعامى أن يقلد فى فروع الشريعة خلافا للمعتزلة فلا دلالة له على مازعمه خلافا لما توهمه لجواز حمله على الحى فان بنى استدلاله بذلك على فهمه ان الزركشى أراد فيما نسبه للامام التقليد ولو للحى فهو غالط عليه كما أشرنا سابقا اليه (قوله ولمعرفة المتفق عليه) قال شيخنا العلامة ان كان المقصود من معرفة المتفق عليه أن لا يخالفه والمخالفة لا تجوز لانها خرق للاجماع فقد اشتمل كلامه على ما ينافى دعواه اذ حرمة مخالفته فرع عن بقاء الاتفاق عليه اى الاجماع فليتأمل اه (وأقول) له أن يقول المقصود ما ذكر ولا ينافى ذلك دعواه التى هى امتناع تقليد الميت وانه لاقول له بعد موته لانه لا يلزم من الاعتداد بقوله مع غيره من المجتهدين الاعتداد بقوله وحده والشئ

ولمعرفة المتفق عليه من المختلف فيه وعورض بحجية الاجماع بعد موت المجمعين (وثانيها) يجوز (ان فقد الحى) للحاجة بخلاف ما اذا لم يفقد (ورابعها قال) الصفى (الهندى) يجوز تقليده فيما نقل عنه (ان نقله مجتهد فى مذهبه) لانه لمعرفته مداركه يميز بين ما استمر عليه وما لم يستمر عليه فلا ينقل لمن يقلده الا ما استمر عليه بخلاف غيره (و) يجوز (استفتاء من عرف بالاهلية) للافتاء (او ظن) أهلا له (باشتهاره بالعلم والعدالة) هذا راجع للاول (وانتصابه والناس مستفتون له) هذا راجع الى الثانى (ولو) كان من ذكر (قاضيا) فانه يجوز افتاؤه كغيره

قد يؤثر مع غيره ما لا يؤثر وحده وذلك معهود في مواضع ومن ثم قال عبيدة السلماني اسيدنا علي في مسئلة بيع أمهات الاولاد رأيك مع الجماعة أحب الينا من رأيك وحدك فلا منافاة بين امتناع مخالفة الاجماع بعد موت المجمعين وامتناع تقليد المجتهد بعد موته ولو سلم فيجوز أن يكون لمعرفة المتفق عليه فوائد أخر كتأكيد الظن وطمأنينة القلب المترتب عليهما من مصالح العبادة وغيرها ما لا يحصى كما لا يخفى (قوله وقيل يكفي استفاضة بينهم) قال شيخنا العلامة الاستفاضة هي الاشتهار وقدمنا أن معرفة الاهلية بالاشتهار كافية فهذا الاصح قول آخر صححه هنا خلاف ما قدمه أولا بقوله ويجوز استفتاء من عرف بالاهلية الخ فتأمله اه (وأقول) جوابه من وجهين * الاول ان قوله وقدمنا أن معرفة الاهلية بالاشتهار كافية من تصرفه الغير المطابق لما مر اذ الذي مر ليس هذا بل انه يجوز استفتاء من عرف بالاهلية معرفة حاصلة بواسطة الاشتهار وفرق كبير بينهما لا يخفى على متأمل اذ الحكم بكون المعرفة كافية يقتضي عدم التوقف على شئ آخر وراءها والا فلا كفاية بخلاف الحكم بأنه يجوز استفتاؤه فانه لا يقتضي ذلك ولا ينافي التوقف على شئ آخر وهو ما ذكره هنا من البحث المذكور ألا ترى انه لا ينتظم أن يقال معرفة الاهلية بالاشتهار كافية في استفتائه ولا بد فيه من البحث أيضا لان كفاية المعرفة معناه انه لا يحتاج معها لشئ آخر وهذا مناف لوجوب شئ آخر وينتظم أن يقال يجوز استفتاء من عرف بالاهلية بالاشتهار ولا بد فيه أيضا من البحث لان مجرد الحكم بالجواز صادق مع اعتبار أمور أخرى فلا منافاة بين الحكم بجواز استفتائه وايجاب البحث أيضا في ذلك نعم يرد على هذا شئ آخر غير المنافاة التي هي حاصل ايراد الشيخ وهو انه لا وجه لايجاب الجمع بين المعرفة او الظن بواسطة الاشتهار والبحث المذكور اذ المدار على المعرفة او الظن فاذا حصلت باحد الامرين فالوجه هو الاكتفاء بها بل لا معنى رأسا مع حصول المعرفة التي هي العلم بدليل مقابلتها بالظن الى اشتراط البحث اذ غايته تحصيل العلم وهو حاصل * والوجه الثاني ان ما مر فيما اذا حصل له من الاشتهار علم او ظن بالاهلية وما هنا فيما اذا لم يحصل له منه ذلك بأن لم يوجد الا مجرد اشتهاره بالعلم من غير أن يعلم او يظن منه ذلك وهذا عندي أحسن بل متعين ويؤيده تأييدا واضحا تعبير الشارح المحقق هنا بقوله وقيل يكفي استفاضته بينهم دون أن يقول وقيل تكفي معرفة الاهلية او ظنها بالاستفاضة كما هو المطابق لما مر ويمكن أن يحمل على هذا قول الروضة فالذي قاله الاصحاب انه يجوز استفتاء من استفاضت أهليته وقيل لا يكفي الاستفاضة ولا التواتر بل انما يعتمد قوله أنا أهل للفتوى لان الاستفاضة والشهرة بين العامة لا وثوق بها فقد يكون أصلها التلبيس وأما التواتر فلا يفيد العلم اذا لم يستند الى معلوم محسوس والصحيح الاول لان اقدامه عليها اخبار منه باهليته لان الصورة فيمن وثق بدينه اه اي فيحمل ما نقله عن الاصحاب وصححه على ما اذا حصل له من الاستفاضة علم او ظن بالاهلية وعبر في الروض عن ذلك بقوله يجب أن يستفتي من عرف علمه وعدالته ولو باخبار ثقة عارف او باستفاضة والا بحث عن ذلك اه ولم يزد على ذلك ويوافق ما قاله المصنف في الموضعين على ما بيناه قول ابن المقري في روضه ما نصه يجب أن يستفتي من عرف علمه وعدالته ولو باخبار ثقة عارف او باستفاضة والا اي وان لم يعرفهما بحث عن ذلك اه فانظر قوله والا بحث عن ذلك حيث صدق مع الاستفاضة المجردة عن المعرفة وان اطلق

(وقيل لا يفتي قاض في المعاملات) للاستغناء بقضائه فيها عن الافتاء وعن القاضي شريح أنا أقضي ولا أفتي (لا المجهول) علما او عدالة فلا يجوز استفتاؤه لان الاصل عدمهما (والاصح وجوب البحث عن علمه) بان يسأل الناس عنه وقيل يكفي استفاضته بينهم (والاكتفاء بظاهر العدالة) وقيل لا بد من البحث عنها (و) الاكتفاء (بخبر الواحد) عن علمه وعدالته بناء على البحث عنهما وقيل لا بد من اثنين (وللعامي سؤاله) اي العالم (عن مأخذه) فيما أفتاه به (استرشادا) اي طالبا الارشاد نفسه بان يذعن للقبول ببيان المأخذ لا تعنتا

فى الروضـة كأهلها عن الاصحاب الاكتفاء بالاستفاضة فليتأمل (قوله ثم عليه بيانه ان لم يكن خفيا) فيه أمران * الاول ان ظاهره الوجوب وعليه فلعل محله مالم يشق عليه مشقة لاتحتمل عادة * والثانى انه يمكن أن يضبط الخفى بما لايسهل عادة تفهيم مثله له (قوله مسئلة يجوز للقادر على التفريع والترجيح الخ) أقول هذا مجتهد المذهب كما بينه الشارح وقضية التقييد به امتناع افتاء غيره مطلقا لكن صرح فى المجموع بخلافه فانه قسم المفتين الى المستقل وغيره ثم قسم المستقل الى المنتسب وغيره ثم قسم غير المستقل ثلاثة أقسام مجتهد المذهب ومجتهد الفتوى وتقدم بيانهما والثالث ماوصفه بقوله أن يقوم بحفظ المذهب ونقله وفهمه فى الواضحات والمشكلات ولكن عنده ضعف فى تقرير أدلته وتحرير أقيسته فهذا يعتمد نقله وفتواه به فيما يحكيه من مسطورات مذهبه من نصوص امامه وتفريع المجتهدين فى مذهبه ومالايجده منقولا ان وجد فى المنقول معناه بحيث يدرك بغير كبير فكر انه لافرق بينهما جاز الحاقه به والفتوى به وكذا مايعلم اندارجه تحت ضابط ممهد فى المذهب وماليس كذلك يجب امساكه عن الفتوى فيه وشرطه كونه فقيه النفس ذا حظ وافر من الفقه قال أبو عمرو وينبغى أن يكتفى فى حفظ المذهب فى هذه الحالة والتى قبلها بكون المعظم على ذهنه فيتمكن لدربته من الوقوف على الباقى على قرب اه ثم قال هذه أقسام المفتين وهى خمسة وكل صنف منها يشترط فيه حفظ المذهب وفقه النفس فمن تصدى للفتيا وليس بهذه الصفة فقد باء بأمر عظيم ثم قال فان قيل من حفظ كتابا أو أكثر فى المذهب وهو قاصر لم يتصف بصفة أحد ممن سبق ولم يجد العامى فى بلده غيره هل له الرجوع الى قوله فالجواب ان كان فى غير بلده مفت يجد السبيل اليه وجب التوصل اليه بحسب امكانه وان تعذر ذكر مسئلته للقاصر فان وجدها بعينها فى كتاب موثوق بصحته وهو ممن يقبل خبره نقل له حكمها بنصه وكان العامى فيها مقلدا صاحب المذهب قال أبو عمرو وهذا وجدته فى ضمن كلام بعضهم والدليل يعضده وان لم يجدها مسطورة بعينها لم يقسها على مسطور عنده وان اعتقده من قياس لافارق لانه قد يتوهم ذلك فى غير موضعه (فان قيل) هل للمقلد أن يفتى بما هو مقلد فيه قلنا قطع أبو عبد الله الحليمى وأبو محمد الجوينى وأبو المحاسن الرويانى بتحريمه وقال القفال المروزى يجوز قال أبو عمرو وقول من منعه معناه لايذكره على صورة من يقوله من عند نفسه بل يضيفه الى امامه الذى قلده فعلى هذا من عددناه من المفتين المقلدين ليسوا مفتين حقيقة ولكن لما قاموا مقامهم وأدوا عنهم عدوا معهم وسبيلهم أن يقولوا مثلا مذهب الشافعى كذا ونحو هذا ومن ترك منهم الاضافة فهو اكتفاء بالمعلوم من الحال عن التصريح به ولا بأس بذلك وذكر صاحب الحاوى فى العامى اذا عرف حكم حادثة بنى على دليلها ثلاثة أوجه * أحدها أن يفتى به ويجوز لانه وصل الى علمه كوصول العالم والثانى يجوز ان كان دليلها كتابا أو سنة ولا يجوز ان كان غيرهما * والثالث لايجوز مطلقا وهو الاصح والله أعلم اه (قوله أى والحال) تنبيه على أن الواو للحال دون العطف لفساده لانها تقتضى انه لافرق بين المجتهد وغيره وذلك لايوافق قوله بمذهب مجتهد (قوله اطلع على مأخذه) هو وصف جار على غير من هو له قال شيخنا الشهاب فحقه أن يقول اطلع هو الخ اه (قلت) ويجاب بتخريج عبارة المصنف على قول الكوفيين انه انما يجب ابراز الضمير ان خيف اللبس دون

(ثم عليه) اى العالم (بيا[نه] اى المأخذ اسائله المذكور لارشاده (ان لم يكن خفيا) فان كان بحيث يقصر فهم[ه] عنه فلا يبينه له صونا لنفسه عن التعب فيما لا يفيـ[د] ويعتذر له بخفاء المدرك عليه * (مسئلة يجوز للقاد[ر] على التفريع والترجيح وان لم يكن مجتهدا) اى والحال انه غير متصف بصفات المجتهد (الافتا[ء] بمذهب مجتهد اطلع على مأخذه

ماذا أمن كاهنا فان قرينة السياق ظاهرة فى ان المطلع هو القادر المذكور وان الذى أضيف اليه المذهب هو المجتهد (قوله اطلع على مأخذه واعتقده) قال شيخنا الشهاب ظاهر العبارة انه لا يفتى الا بما اطلع على مأخذه واعتقده وقضيته ان مثل ابن سريج لا يفتى بحكم على رأى مالك مثلا لعدم اعتقاده ولا يفتى على رأى الشافعى الا بما اطلع على مأخذه اه (أقول) قد يشكل على اشتراط الاعتقاد جواز فتوى المنتسب بناء على ثبوت استقلاله كما هو صريح كلامهم وما نقل عن القفال انه كان يقول تسألونى عن مذهبى او مذهب الشافعى ولم ينقل انكار أحد عليه فتواه على مذهب الشافعى فليتأمل (قوله اطلع على مأخذه واعتقده) فيه أمران * الاول ان الظاهر على ما قال شيخنا الشهاب رجوع الهاء فى واعتقده للمذهب لا للأخذ اه * والثانى ان قضيته توقف جواز الافتاء على هذين القيدين وفيه نظر (قوله بخلاف غيره) قال شيخنا العلامة اى غير القادر المذكور فيدخل فى غير مجتهد الفتوى وهو كما مر المتبحر القادر على الترجيح دون التفريع وقد مر انه يسمى مجتهد الفتوى ففيه مع هذا تناقض لا يخفى اه (وأقول) الجزم بالتناقض ونفى الخفاء عنه مما يتعجب منه اما اولا فلان غاية ما هنا مع ما مر ان ما هنا من قبيل المطلق او العام وما مر من قبيل المقيد او الخاص ولم يذهب عاقل الى التناقض بين المطلق والمقيد ولا بين العام والخاص بل قيدوا المطلق بالمقيد وخصصوا العام بالخاص فيجوز حمل ما هنا على غير مجتهد الفتوى بقرينة ما مر واما ثانيا فغاية ما هنا على تقدير انه أراد بالغير ما يشمل مجتهد الفتوى الحكم بعدم جواز افتائه وغاية ما مر اطلاق هذا الاسم الاصطلاحى أعنى لفظ مجتهد الفتوى عليه ومجرد ذلك لا يوجب التناقض لان تسميته بهذا الاسم لا تستلزم الحكم بجواز افتائه لجواز أن تكون هذه التسمية مجرد اصطلاح او باعتبار مذهب غير المصنف او غير الاصوليين كالفقهاء او بعضهم ومثل ذلك غير عزيز أو باعتبار ان اجتهاده يناسب الفتوى لتعلقه بتعيين الراجح المحتاج اليه فيها او انه فتوى بالرجحان او نحو ذلك والتسمية مما يكفى فيها أدنى مناسبة كما تقرر فى محله فليتأمل (قوله ورابعها الخ) قال الكمال هذا القول أعم من ترجمة المسئلة الى آخر ما قال (وأقول) قد يمنع ذلك ويوجه صنيع المصنف بان قوله للقادر قيد له مفهوم وهو المنع لغيره فكأنه قال للقادر دون غيره والترجمة باعتبار المنطوق والمفهوم عامة فلا اشكال فى حكاية هذا الرابع فكأنه قال مسئلة يجوز للقادر دون غيره وقيل لا يجوز للقادر أيضا وثالثها يجوز للقادر دون غيره عند عدم المجتهد ورابعها يجوز للقادر وغيره ولا يخفى انتظام هذا التقرير ثم رأيت شيخ الاسلام أجاب بأن قوله ورابعها الخ مقابل المفهوم قوله يجوز للقادر الخ ثم أورد ما يدفعه المتأمل بما قررته فليتأمل (قوله ويجوز خلو الزمان عن مجتهد) أقول المتبادر من ذكر المجتهد هو المجتهد المطلق لكن صرح الصفى الهندى باجراء هذا الخلاف فى غيره أيضا حيث عبر بقوله المختار عند الاكثرين انه يجوز خلو عصر من الاعصار عن الذى يمكن تفويض الفتوى اليه سواء كان مجتهدا مطلقا او كان مجتهدا فى مذهب المجتهد ومنع منه الاقلون كالحنابلة الخ اه (قوله اى أن لا يبقى فيه مجتهد) اشارة الى أن المراد الاعم من أن لا يوجد فيه أصلا او يوجد ثم يفقد لا الاول فقط كما قد يتوهم من لفظ الخلو (قوله ولابن دقيق العيد ما لم يتداع الزمان بتزلزل القواعد) قال الكورانى وهذا ليس بشئ اذ الكلام

واعتقده) وهذا كما صرح به الآمدى مجتهد المذهب لانطباق تعريفه السابق عليه فيجوز له الافتاء بمذهب امامه مطلقا لوقوع ذلك فى الاعصار متكررا شائعا من غير انكار بخلاف غيره فقد أنكر عليه وقيل لا يجوز له لانتفاء وصف الاجتهاد عنه وانما يجوز الافتاء للمجتهد ولا يسلم وقوعه من غيره فى الاعصار المتقدمة (وثالثها) يجوز له (عند عدم المجتهد) للحاجة اليه بخلاف ما اذا وجد المجتهد (ورابعها) يجوز للمقلد الافتاء (وان لم يكن قادرا) على التفريع والترجيح (لانه ناقل) لما يفتى به عن امامه وان لم يصرح بنقله عنه وهذا الواقع فى الاعصار المتأخرة (ويجوز خلو الزمان عن مجتهد) اى أن لا يبقى فيه مجتهد (خلافا للحنابلة) فى منعهم الخلو عنه (مطلقا) (ولابن دقيق العيد) فى منعه الخلو عنه

في حال رواج الشريعة والاحكام (وأقول) لو ادعى انسان وقوع الخلو عن المجتهد يجب ان لا يخالفه أحد لان مثل امام الحرمين والغزالي لم يعدا من اصحاب الوجوه فضلا عن رتبة الاجتهاد ومن بعدهما لا يلحق غبارهما الا أن ابن دقيق العيد كان يزعم الاجتهاد لنفسه فاظهر كلاما مخبلا لا حاصل له اه كلام الكوراني (وأقول) اما قوله وهذا ليس بشيء الخ فهو تحامل في غير محله لان كون الكلام فيما ذكر لا يمنع من التنبيه على ما قد يغفل عنه ولا يقال في مثل ذلك التنبيه انه ليس بشيء لاسيما وقد أطلق غيره كالحنابلة كما صرح به المصنف وأما ما ذكره من ان من بعد امام الحرمين والغزالي لا يلحق غبارهما فهو مما لا ينبغي الشك فيه من عاقل لكن بالنسبة لمن علمنا حاله كابن دقيق العيد والشيخ الامام ونحوهما وهو من الادلة القطعية عندي على ان المذكورين ونحوهم لم يبلغوا رتبة الاجتهاد المطلق وبالاولى السيوطي وأضرابه ممن ادعوا هذه المرتبة وأين مرتبة السيوطي من مرتبة الامام والغزالي في الفقه وآلاته وقوة الذهن والتصرف ونحو ذلك مما لا بد منه في حصول الاجتهاد تالله لا نسبة بينه وبينهما في شيء من ذلك بوجه نعم يحتمل أن يكون في زمنهما او بعدهما من بلغ هذه الرتبة وان لم نطلع على حاله وأما ما ذكره من انهما لم يعدا من أصحاب الوجوه فهو على اطلاقه ممنوع فان صنيع شيخي مذهب الشافعي الرافعي والنووي مصرح بعدهما منهم حيث يعبران بالاصح او الصحيح في مقابلة احتمالهما ومقابل الاصح او الصحيح لا يكون الا لاصحاب الوجوه وممن نص على انهما من أصحاب الوجوه المولى التفتازاني في حواشي العضد (قوله تداعى الزمان بتزلزل القواعد) يحتمل ان المراد بالقواعد أركان انتظام أمر الزمان وبقائه على الوضع المعهود كطلوع الشمس من محل طلوعها المعتاد وغروبها في محل غروبها كذلك وبتزلزلها خروجها عن نظامها المعتاد كطلوع الشمس من مغربها او أن يراد بالقواعد قواعد الدين وأحكام الشريعة وبتزلزلها تعطلها والاعراض عنها وان المراد بتداعي الزمان دعاء بعضه بعضا الى الذهاب والزوال كناية عن اشرافه على الزوال والتغير عما كان فليتامل (قوله ولمعارضة هذه الاحاديث للاول الخ) قال شيخنا العلامة المناسب لقول المصنف لم يثبت وقوعه أن يقول الشارح لمعارضة الاول لهذه الاحاديث والمناسب لقول الشارح دون لا يقع اي الذي هو مراد المصنف أن يقول المصنف والمختار لم يثبت عدم وقوعه يعرف ذلك بالتامل الصادق اه (وأقول) اما ان المناسب لقول المصنف لم يثبت وقوعه ما ذكر فوجهه ان عدم الثبوت انما يتفرع عن دليل عدم الوقوع لا عن دليل الوقوع لان دليل عدم الوقوع الدال على عدم الوقوع لم يكن الوقوع ثابتا بخلاف دليل الوقوع فانه الدال على الوقوع كان الوقوع باعتباره ثابتا واما ان المناسب لقول الشارح دون لا يقع الى آخر ما ذكر فوجهه ان عدم الوقوع هو مدعى المصنف لكن منعه من التصريح به معارضة دليل الوقوع ومعلوم ان معارضة دليل الوقوع تجعل عدم الوقوع الذي هو المدعى غير ثابت ولا تجعل الوقوع غير ثابت ثم أقول توجيه ما ذكره الشارح انه أراد بقوله ولمعارضة الخ تعليل قوله قال المصنف الخ باعتبار قوله دون لا يقع دون ما قبله يعني انما ترك المصنف التعبير بعدم الوقوع الدال عليه الحديث الاول لاجل ان هذه الاحاديث الدالة على الوقوع معارضة له ومعلوم ان المناسب ان ترك

(ومالم يتداع الزمان بتزلزل القواعد) فان تداعى بأن أتت أشراط الساعة الكبرى كطلوع الشمس من مغربها وغير ذلك جاز الخلو عنه (والمختار) بعد جوازه انه (لم يثبت وقوعه) وقيل يقع دليل عدم الوقوع حديث الصحيحين بطريق لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى يأتي أمر الله اي الساعة كما صرح بها في بعض الطرق قال البخاري وهم أهل العلم اي لابتداء الحديث في بعض الطرق بقوله من يرد الله به خيرا يفقهه في الدين ويدل للوقوع حديث الصحيحين أيضا ان الله تعالى لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى اذا لم يبق عالم اتخذ الناس رؤساء جهالا فسئلوا فافتوا بغير علم فضلوا وأضلوا هذا لفظ البخاري وفي مسلم حديث ان بين يدي الساعة أياما يرفع فيها العلم وينزل فيها الجهل ونحو حديث البخاري ان من أشراط الساعة أن يرفع العلم ويثبت الجهل والمراد برفع العلم قبض أهله ولمعارضة هذه الاحاديث للاول قال المصنف لم يثبت وقوعه دون لا يقع ويمكن رد الاول اليها بأن يراد بالساعة ما قرب منها

التعبير المذكور ومعارضة هذه الاحاديث للاول دون العكس وانما لم يقل المصنف والمختار
لم يثبت عدم وقوعه لان هذا التعبير لاشعاره بالميل الى ثبوت وقوعه لا يناسب مختاره الذى هو
عدم وقوعه بخلاف ما عبر به فانه المناسب لمختاره المذكور لاشعاره بميله الى عدم وقوعه
والحاصل ان العدول عن لا يقع الى لم يثبت وقوعه يتعلق بأمرين أحدهما المعدول عنه
والثانى المعدول اليه فقول الشارح لمعارضته الخ تعليل له باعتبار تعلقه بالامر الاول وترك
تعليله باعتبار تعلقه بالامر الثانى اتكالا على وضوحه فتأمله فانه فى ذروة سنام الغموض والدقة
ولله در هذا الشارح وبذلك يسقط اشكال الشيخ المبنى على ظنه ان المراد العكس أعنى تعليل
العدول باعتبار الامر الثانى هذا كله بناء على ان مراد المصنف من عدم ثبوته عدم وقوعه
ويحتاج لاثبات اما ان كان مراده منه التردد فى الثبوت وعدمه فلا يتوهم غبار على قول
الشارح ولمعارضة هذه الاحاديث للاول كما هو ظاهر ولا على قول المصنف والمختار لم يثبت وقوعه
اى ولا عدمه فتركه اكتفاء كسرابيل تقيكم الحر اذ لم يرد من ذلك عدم الوقوع حتى يكون
المناسب له ولمعارضة الاول لهذه الاحاديث فعليك بالتأمل الصادق (**قوله واذا عمل العامى
بقول مجتهد فليس له الرجوع عنه**) فيه أمور * أحدها انه ينبغى ان المقلد غير العامى كالعامى فى
ذلك بجامع وجوب التقليد ولعل تخصيص العامى بالذكر لانه أنسب بهذا الحكم المبنى على عدم
التزام مذهب معين كما يدل عليه قول الشارح الآتى أخذا مما تقدم فى غير الملتزم اذ عدم الالتزام
أنسب بالعامى من العالم او يقال المراد بالعامى هنا من عدا المجتهد المطلق الذى يمتنع عليه التقليد
وثانيها ان ظاهره انه انما يمتنع الرجوع اذا فرغ من العمل ويؤيده مقابلته بقوله بعده وقيل
يلزمه العمل به بالشروع وقضية ذلك انه لو شرع فى العمل ثم أبطله جاز له الرجوع عنه كما ان قضية
الاكتفاء بالشروع على القول الآتى انه لو أبطله لم يجز له الرجوع لحصول الشروع وعلى القول
الاول لو شرع على قول مجتهد ثم أراد اتمامه على قول آخر فان حصل تركيب امتنع كما هو ظاهر
ويظهر انه ليس من التركيب ما لو صلى ركعة مبسملا فيها تقليدا للشافعى فى وجوب البسملة
ثم صلى الباقى تاركا فيه البسملة تقليدا لغيره لان غير الشافعى يصحح هذا المجموع ثم رأيت ما يأتى
عن شيخنا الشهاب فى قوله والجواز فيما عمل به الخ مما هو نظير ذلك فليتأمل والافضل يمتنع لانه
خروج عن الاول بنية الاتمام على الثانى أولا لانه لم يخالف الاول فى المعنى فيه نظر * ثالثها ينبغى
تصوير المجتهد الذى عمل بقوله بما اذا اعتقده مساويا او أفضل بناء على مختار المصنف انه يمتنع
تقليد من اعتقده مفضولا كما تقدم بل قد يقال على هذا يتعين التصوير بالمساوى اذ الافضل
لا يجوز تقليد غيره مع وجوده حتى يجرى الخلاف حينئذ ويجوز أن لا يصور بشئ ليشمل
المفضول أيضا على غير مختار المصنف فيكون المراد اذا عمل العامى بقول مجتهد يسوغ له العمل
بقوله على ما تقرر من التفصيل والخلاف * رابعها قال الكمال قد يقال اذا لم يكن له الرجوع
عنه فما فائدة ايجاب اعادة السؤال ثانيا عليه لمن أفتاه كما تقدم آنفا وجوابه ان منع رجوعه
فيما اذا تحقق بقاء المفتى على ما أفتاه به وايجاب السؤال اذا لم يتحقق بقاءه عليه بان احتمل
رجوعه عنه اهـ (وأقول) على هذا الجواب حيث وجبت اعادة السؤال بأن لم يتحقق بقاءه
عليه ينبغى أن يقال اذا أعاد السؤال فان أجابه بما أجابه به أولا فذاك وان تغير اجتهاده لم يجب

(واذا عمل العامى بقول
مجتهد) فى حادثة (فليس له
الرجوع عنه) الى غيره
فى مثلها لانه قد التزم ذلك
القول بالعمل به بخلاف
ما اذا لم يعمل به (وقيل يلزمه
العمل) به (بمجرد الافتاء)
فليس له الرجوع الى غيره
فيه (وقيل) يلزمه العمل
به (بالشروع فى العمل) به
بخلاف ما اذا لم يشرع

(وقيل) يلزمه العمل به (ان التزمه) بخلاف ما اذا لم يلتزمه (وقال السمعانى) يلزمه العمل به (ان وقع فى نفسه صحته) والا فلا (وقال ابن الصلاح) يلزمه العمل به (ان لم يوجد مفت آخر فان وجد تخير بينهما والاصح جوازه) اى جواز الرجوع الى غيره (فى حكم آخر) وقيل لا يجوز لانه بسؤال المجتهد والعمل بقوله التزم مذهبه (و) الاصح (انه يجب) على العامى وغيره ممن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد (التزام مذهب معين) من مذاهب المجتهدين (يعتقده أرجح) من غيره (او مساويا) له وان كان فى نفس الامر مرجوحا على المختار المتقدم (ثم) فى المساوى (ينبغى السعى فى اعتقاده أرجح) ليتجه اختياره على غيره (ثم فى خروجه عنه أقوال) أحدها لا يجوز لانه التزمه وان لم يجب التزامه ثانيها يجوز والتزام ما لا يلزم غير ملزم (ثالثها لا يجوز فى بعض المسائل) ويجوز فى بعض توسطا بين القولين والجواز فى غير ما عمل به أخذا مما تقدم فى عمل غير الملتزم فانه اذا لم يجز له الرجوع قال ابن الحاجب كالآمدى اتفاقا فالملتزم أولى بذلك

عليه العمل بقوله الثانى لانه لم يلتزمه بالعمل به أخذا من تعليل الشارح بقوله لانه قد التزم ذلك القول بالعمل به بل يتخير بينه وبين الاخذ بقول غيره الا ان اعتقد أحدهما أرجح وأوجبنا اتباع الارجح فليتأمل (قوله وقيل يلزمه العمل به) اى فيها وفى مثلها ان التزمه فيه أمران * الاول انه ما المراد بالتزامه ولعل المراد به العزم على العمل به وينبغى أن يكون الشروع فى العمل به كالالتزام او هو منه واما الفراغ من العمل فكالالتزام بلا شبهة بدليل انهم نقلوا الاجماع على منع الرجوع بعد العمل وان الخلاف فيما قبل العمل * وثانيهما انه قد يقال الكلام فى غير الملتزم بدليل قول الشارح بعد ذلك والجواز فى غير ما عمل به أخذا مما تقدم فى غير الملتزم اه فانه ظاهر فى تصوير ما هنا بغير الملتزم فلا يناسب التفصيل هنا بين الملتزم وغيره ويجاب بان هذا مبنى على ان الهاء فى التزمه للمذهب وهو ممنوع بل هى للعمل ويؤيده ان الشارح لم يقدر بعد لفظ العمل فى هذا القول لفظة به حتى ترجع الهاء منها للمذهب ثم ترجع له أيضا الهاء فى التزمه كما قدرها فيما قبله وما بعده وبان الهاء للمذهب لكن المراد التزامه فى هذه الحادثة فقط لا التزام جملته فليتامل (قوله وقال السمعانى يلزمه العمل به ان وقع فى نفسه صحته والا فلا) فيه أمران * أحدهما انه لا يلزم من وقوع صحته فى نفسه التزامه كما لا يلزم من التزامه أن يقع فى نفسه صحته فهما متغايران كذا قال شيخنا الشهاب * وثانيهما ان ظاهره انه اذا لم يقع فى نفسه صحته لا يلزمه العمل به وان شرع فى العمل لكنه يجوز وعدم وقوع صحته فى نفسه صادق بما اذا تردد باستواء وبما اذا ظن عدم صحته وقد يمنع الجواز فى كل منهما ان اعتقد صحة غيره او رجحانه حيث منعنا تقليد المفضول (قوله وقال ابن الصلاح الخ) فيه بحث لان ما نقله عن ابن الصلاح من انه اذا وجد مفت آخر تخير بينهما ليس مطابقا لما ذكره ابن الصلاح فانه كما فى شرح المهذب عنه لم يقل بالتخيير الا اذا لم يستبن ان الذى أفتاه أولا هو الاعلم الاورع فان استبان له ذلك تعين الاول ويجاب بأن المصنف ترك ذلك لعلمه مما سبق ولا يخفى ما فيه (قوله ثم ينبغى) يحتمل انها للترتيب الذكرى وان السعى المذكور سابق على التقليد وانها للترتيب الحقيقى وانه بعده وعلى هذا المعنى قول الشارح ليتجه اختياره لصيرورة متجها ثم رأيت شيخنا الشهاب ذكر ما حاصله ذلك (قوله وان لم يجب التزامه) قال شيخ الاسلام اى عند القائل به اه (واقول) لعل الاوجه أن يقال اى بعينه بمعنى ان التزام هذا بعينه غير واجب لجواز أن يلتزم غيره ومع ذلك اذا فرض التزام مذهبه امتنع الخروج عنه فليتأمل (قوله والجواز اى على الثانى والثالث فى غير ما عمل به أخذا مما تقدم فى غير الملتزم) فيه أمران * أحدهما قال شيخنا الشهاب لا يقال قضية هذا ان مقلد الشافعى مثلا اذا تزوج بولى لا يجوز له بعد ذلك أن يقلد غيره فى التزوج بغير ولى او طهر ثوبه من روث المأكول لا يجوز له بعد ذلك أن يترك تطهيره منه مقلدا غيره ونحو ذلك مما لا يحصى لانا نقول العقد بولى والتطهير من روث المأكول كل منهما صحيح بل مطلوب من حيث الكمال عند غير الشافعى أيضا فلا ينبغى أن يكون ذلك ونحوه مانعا من التقليد ويخص المنع بما اذا كان المعمول صحيحا على رأى امام المقلد فاسدا على رأى غيره اه (قلت) ويحتمل التزام القضية المذكورة اذا أتى بما ذكر من التزوج بولى وتطهير الثوب بما ذكر ونحو ذلك تقليدا للشافعى على اعتقاد انه مما لا بد منه فليتأمل * وثانيهما

ان قول الشارح آخذا مما تقدم فى غير الملتزم فيه تصريح بأن ما تقدم من قوله واذا عمل العامى الخ مفروض فيما اذا لم يوجد التزام مذهب معين فيكون مفرعا على خلاف الاصح عند المصنف ويمكن أن يجعل مفرعا على الاصح عنده بان يعمل ملتزم مذهب الشافعى مثلا بقول غيره فى حادثة لم يسبق منه عمل فيها بقول الشافعى بناء على جواز الخروج عن المذهب الملتزم فى بعض المسائل و يلزم عليه ان ملتزم مذهب بعينه يمتنع عليه العمل به فى كل حادثة عمل فيها بغيره كما يمتنع عليه العمل بغيره فى كل حادثة عمل فيها به وذلك كالمستبعد فليتأمل (قوله وقد تفقه على الاول) قال شيخنا الشهاب انظر ما فائدة هذه الجملة اه (قلت) قد تكون فائدتها الاشارة الى ترجيح قول الاول لان الشيخ أجل غالبا فقوله أقرب الى الحق او قول الثانى لان التلميذ لا يخالف شيخه غالبا الا لموجب قوى *(مسئلة اختلف فى التقليد فى أصول الدين)* (قوله اختلف الخ) قال شيخ الاسلام لم يرجح من الخلاف فى التقليد شيئا لكن قضية كلامه فيما مر فى مسئلة التقليد ترجيح قوله وقيل النظر حرام فيكون الراجح عنده وجوب التقليد فيه اه وأشار بما مر الى قوله ويلزم اى التقليد غير المجتهد ومنع الاستاذ التقليد فى القواطع فان الحكاية عن الاستاذ يقتضى لزوم التقليد على الاول حتى فى القواطع كاصول الدين لكن هذا فى غاية البعد والظاهر ان هذا غير مراد له وكيف لا مع الاختلاف فى الاكتفاء بالتقليد فى صحة الايمان فالنظر للقادر ان لم يكن واجبا فلا أقل من جوازه بل قد يمنع دلالة ما مر على ما ذكره لان ما مر فى غير المجتهد فليس المراد بلزوم التقليد الا امتناع العمل بلا تقليد ولا اجتهاد وهذا لا يقتضى امتناع النظر هنا على القادر (قوله بل يجب النظر) اى لوجوب المعرفة المتوقفة عليه ويرد عليه انا لا نسلم امكان وجوبها شرعا لان وجوبها كذلك انما يكون بايجاب الله تعالى وهو غير ممكن اذ ايجابها اما للعارف به تعالى او لغيره فان كان الاول لزم تحصيل الحاصل وان كان الثانى لزم تكليف الغافل لان من لا يعرفه تعالى كيف يعلم تكليفه اياه وأجيب باختيار الثانى ومنع لزوم تكليف الغافل لان شرط التكليف تصوره لا التصديق به فالغافل من لم يفهم الخطاب او لم يقل له انك مكلف لا من لا يعلم انه مكلف (قوله قال تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله) اشارة الى الاستدلال بطريق السمع ومنه قوله تعالى قل انظروا ماذا فى السموات والارض وقوله تعالى فانظر الى أثر رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها والامر للوجوب ولما نزل ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الالباب قال عليه السلام ويل لمن لاكها اى مضغها بين لحييه اى جانبى فمه ولم يتفكر فيها أوعد بترك التفكر فهو واجب وهذا الدليل لا يخرج عن كونه ظنيا لاحتمال الامر لغير الوجوب وكون الخبر المنقول من قبيل الآحاد وجوابه ما فى شرح المقاصد حيث قال وجوابه ان الظن كاف فى الوجوب الشرعى على ان الاجماع عليه متواتر اذ بلغ ناقلوه فى الكثرة حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فيفيد القطع اه واستدلوا أيضا بان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا ولا تتم الا بالنظر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وفيه اشكالات مبسوطة مع الجواب عنها فى محلها (قوله وقد علم الخ) من تتمة الدليل وتوطئة لما بعده ليفيد قوله تعالى واتبعوه انهم مأمورون بالعلم الذى صدر منه ودفع لما قد يتوهم من كون الامر مصروفا عن

وقد حكى فيه الجواز فيتقيد بما قلناه وقيل لا يجب عليه التزام مذهب معين فله أن يأخذ فيما يقع له بهذا المذهب تارة وبغيره أخرى وهكذا (و) الاصح (انه يمتنع تتبع الرخص) فى المذاهب بان يأخذ من كل منها ما هو الاهون فيما يقع من المسائل (وخالف أبو اسحق المروزى) فجوز ذلك والظاهر ان هذا النقل عنه سهو لما فى الروضة واصلها عن حكاية الحناطى وغيره عن ابى اسحق وغيره انه يفسق بذلك وعن ابن ابى هريرة انه لا يفسق به والثانى وقد تفقه على الاول ان أراد بعدم الفسق الجواز فهو مبنى على انه لا يجب التزام مذهب معين وامتناع التتبع شامل للملتزم وغيره ويؤخذ منه تقييد الجواز السابق فيهما بما اذا لم يؤد الى تتبع الرخص *(مسئلة* اختلف فى التقليد فى أصول الدين) اى مسائل الاعتقاد كحدوث العالم ووجود البارى وما يجب له ويمتنع عليه من الصفات وغير ذلك مما سياتى فقال كثيرون ورجحه الامام الرازى والآمدى لا يجوز بل يجب النظر لان المطلوب فيه اليقين قال تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم فاعلم أنه لا اله الا الله وقد علم ذلك

وقال تعالى للناس واتبعوه لعلكم تهتدون ويقاس غير الوحدانية عليها وقال العنبرى وغيره يجوز التقليد فيه ولا يجب النظر اكتفاء بالعقد الجازم لانه صلى الله عليه وسلم كان يكتفى فى الايمان من الاعراب وليسوا أهلا للنظر بالتلفظ بكلمتى الشهادة المنبئ عن العقد الجازم ويقاس غير الايمان عليه (وقيل النظر فيه حرام) لانه مظنة الوقوع فى الشبه والضلال لاختلاف الاذهان والانظار بخلاف التقليد فيجب بأن يجزم المكلف عقده بما يأتى به الشرع من العقائد ودفع الاولون دليل الثانى بانا لانسلم ان الاعراب ليسوا أهلا للنظر فان المعتبر النظر على طريق العامة كما أجاب الاعرابى الاصمعى عن سؤاله بم عرفت ربك فقال البعرة تدل على البعير وأثر الاقدام يدل على المسير فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج ألا تدل على اللطيف الخبير وما يذعن أحد من الاعراب أو غيرهم للايمان فيأتى بكلمتيه الا بعد أن ينظر فيهتدى لذلك أما النظر على طريق المتكلمين من تحرير الادلة وتدقيقها ودفع الشكوك والشبه عنها ففرض كفاية فى حق المتأهلين له فيكفى قيام بعضهم به وأما غيرهم ممن يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع فى الشبه والضلال فليس له الخوض فيه وهذا محمل نهى الشافعى وغيره من السلف رضى الله تعالى عنهم عن الاشتغال بعلم الكلام وهو العلم بالعقائد الدينية عن الادلة اليقينية وعلى كل من الاقوال الثلاثة ٢٨١ تصح عقائد المقلد وان كان آثما بترك النظر على الاول (وعن الاشعرى) انه (لا يصح ايمان المقلد) وشنع أقوام عليه بانه يلزمه تكفير العوام وهم غالب المؤمنين (وقال) الاستاذ أبو القاسم (القشيرى) فى دفع التشنيع هذا (مكذوب عليه) قال المصنف (والتحقيق) فى المسئلة الدافع للتشنيع انه (ان كان) التقليد (أخذا لقول الغير بغير حجة مع احتمال شك أو وهم) بان لا يجزم به (فلا يكفى) ايمان المقلد قطعا لانه لا ايمان مع احتمال أدنى تردد فيه (وان كان) التقليد أخذ القول الغير بغير حجة لكن (جزما) وهذا هو المعتمد (فيكفى) ايمان المقلد عند الاشعرى وغيره (خلافا لابى هاشم) فى قوله لا يكفى بل لا بد لصحة الايمان من النظر وعلى الاكتفاء بالتقليد الجازم فى الايمان وغيره قال المصنف (فليجزم) أى المكلف (عقده بان العالم) وهو ما سوى الله تعالى ولا حاجة لقول بعضهم وصفاته فانها ليست غيره كما انها ليست عينه (محدث) أى موجد عن العدم لانه متغير أى يعرض له التغير كما يشاهد وكل متغير محدث لانه وجد بعد أن لم يكن (وله صانع) ضرورة أن المحدث لا بد له من محدث (وهو الله الواحد) اذ لو جاز كونه اثنين لجاز ان يريد أحدهما شيأ والآخر ضده الذى لا ضد له غيره كحركة زيد وسكونه فيمتنع وقوع المرادين وعدم وقوعهما لامتناع ارتفاع الضدين المذكورين واجتماعهما فيتعين وقوع أحدهما فيكون مريده هو الاله دون الآخر لعجزه فلا يكون الاله الا واحدا واطلاق المتكلمين اسم الصانع عليه تعالى مأخوذ من قوله تعالى صنع الله الذى أتقن كل شئ (والواحد الشئ الذى لا ينقسم) بوجه (ولا يشبه) بفتح الباء المشددة أى به ولا بغيره أى لا يكون بينه وبين غيره شبه (بوجه والله تعالى قديم) أى (لا ابتداء لوجوده) ولا انتهاء اذ لو كان حادثا لاحتاج الى محدث تعالى عن ذلك (حقيقته) تعالى (مخالفة لسائر الحقائق قال المحققون ليست معلومة الآن) أى فى الدنيا للناس وقال كثير انها معلومة لهم الآن لانهم مكلفون بالعلم بوحدانيته

٣٦ ت ع

ظاهره من طلب العلم منه فالامتثال يقرر المراد منه (قوله ويقاس غير الايمان عليه) اراد بالايمان التصديق بمضمون كلمة الشهادة والا فالايمان شرعا يطلق على التصديق بكل ما علم مجئ الرسول به صلى الله عليه وسلم (قوله وقيل النظر فيه حرام) قال شيخ الاسلام محل الخلاف فى وجوب النظر فى أصول الدين وعدمه النظر فى غير معرفة الله تعالى أما النظر فيها فواجب اجماعا كما ذكره السعد التفتازانى كغيره انتهى وفيه أمران * الاول انه ينبغى ان مرجع الهاء فى قوله كما ذكره قوله أما النظر فيها فواجب اجماعا لا ما قبله ايضا لان السعد لم يذكر هذا الخلاف وان محله ما ذكر وانما ابتدأ بقوله البحث الرابع لا خلاف بين أهل الاسلام فى وجوب النظر فى معرفة الله تعالى أى لاجل حصولها ثم أخذ يستدل على ذلك * والثانى ان الظاهر ان ما نقله السعد من الاجماع على وجوب معرفة الله تعالى غير مسلم له عند الشارح وغيره الا ترى الى تمثيل الشارح لمحل الخلاف بقوله ووجود البارى وما يجب له ويمتنع عليه من الصفات فان ذلك يتعلق بمعرفة الله تعالى والى استدلاله بقوله تعالى فاعلم أنه لا اله الا الله فان ذلك يتعلق بمعرفة وحدانيته فهو يتعلق بمعرفته تعالى فهذا صريح فى جريان الخلاف مطلقا والى ما حكاه من استدلال العنبرى على الجواز فانه يتعلق بمعرفته تعالى وهو يقتضى جريان الخلاف مطلقا على ان السعد فى أثناء استدلاله على الوجوب قال ما نصه على أنه لو ثبت جواز الاكتفاء بالتقليد فى حق البعض فهو لا ينافى وجوب المعرفة بالنظر والاستدلال فى الجملة انتهى وفيه اشعار بانه غير قاطع بعموم حكم الاجماع الذى حكاه فليتأمل (قوله ودفع الاولون دليل الثانى الخ) قال شيخ الاسلام يدفع دليل الثالث أيضا بانا لانسلم ان النظر فى ذلك مظنة الوقوع فى الشبه والضلال اذ ليس المعتبر النظر

وهو متوقف على العلم بحقيقته واجيب بمنع التوقف على العلم به بالحقيقة وانما يتوقف على العلم به بوجه وهو تعالى يعلم بصفاته كما أجاب بها موسى عليه السلام فرعون السائل عنه تعالى كما قص علينا ذلك بقوله تعالى قال فرعون وما رب العالمين الخ (واختلفوا) أى المحققون (هل يمكن علمها فى الآخرة) فقال بعضهم نعم لحصول الرؤية فيها كما سياتى وبعضهم لا والرؤية لا تفيد الحقيقة (ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض) لانه تعالى منزه عن الحدوث وهذه حادثة لانها أقسام العالم اذ هو اما قائم بنفسه أو بغيره والثانى العرض والاول ويسمى بالعين وهو محل الثانى المقوم له اما مركب وهو الجسم أو غير مركب وهو الجوهر وقد يقيد بالفرد (لم يزل وحده ولا مكان ولا زمان ولا اقطار ولا أوان) هذا من عطف الخاص على العام اذ القطر مكان مخصوص كالبلد والاوان زمان مخصوص كزمان الزرع والداعى الى العطف الخطابة فى التنزيه أى هو موجود وحده قبل المكان والزمان فهو منزه عنهما (ثم أحدث هذا العالم) المشاهد من السموات والارض بما فيهما (من غير احتياج) اليه (ولو شاء ما اخترعه) فهو فاعل بالاختيار لا بالذات (لم يحدث بابتداعه فى ذاته حادث) فليس كغيره محلا للحوادث فهو كما قال فى كتابه العزيز (فعال لما يريد ليس كمثله شئ) وهو السميع البصير (القدر) وهو ما يقع ٢٨٢ من العبد المقدر فى الازل (خيره وشره) كائن (منه) تعالى بخلقه وارادته (علمه شامل لكل معلوم) أى ما من شانه ان يعلم ممكنا كان أو ممتنعا (بجزئيات وكليات وقدرته) شاملة (لكل مقدور) أى ما من شانه ان يقدر عليه وهو الممكن بخلاف الممتنع (ما علم أنه يكون) أى يوجد (أراده) أى أراد وجوده (وما لا) أى وما علم انه لا يوجد (فلا) يريد وجوده فالارادة تابعة للعلم (بقاؤه) تعالى (غير مستفتح ولا متناه) أى لا أول له ولا آخر (لم يزل) سبحانه موجودا (باسمائه) أى بمعانيها وهى ما دل على الذات باعتبار صفة كالعالم والخالق (وصفات ذاته) وهى (ما دل عليها فعله) لتوقفه عليها (من قدرة) وهى صفة تؤثر فى الشئ عند تعلقها به (وعلم) وهى صفة ينكشف بها الشئ عند تعلقها به (وحياة) وهى صفة تقتضى صحة العلم لموصوفها (وارادة) وهى صفة تخصص أحد طرفى الشئ من الفعل والترك بالوقوع (أو) دل عليها (التنزيه) له تعالى (عن النقص من سمع وبصر) وهما صفتان يزيد الانكشاف بهما على الانكشاف بالعلم (وكلام) وهو صفة عبر عنها بالنظم المعروف المسمى بكلام الله تعالى أيضا ويسميان بالقرآن أيضا (وبقاء) وهو استمرار الوجود أما صفات الافعال كالخلق والرزق والاحياء والاماتة فليست أزلية خلافا للحنفية بل هى حادثة أى متجددة لانها اضافات تعرض للقدرة وهى تعلقاتها بوجودات المقدورات لاوقات وجوداتها ولا محذور فى اتصاف البارى سبحانه وتعالى بالاضافات ككونه قبل العالم ومعه وبعده وأزلية أسمائه الراجعة الى صفات الافعال كما تقدم فى جملة الاسماء من حيث رجوعها الى القدرة لا الفعل فالخالق مثلا من شأنه الخلق أى هو الذى بالصفة التى بها يصح الخلق وهى القدرة كما يقال فى الماء فى الكوز مرو أى هو بالصفة التى بها يحصل الارواء عند مصادفة الباطن وفى السيف فى الغمد قاطع أى هو بالصفة التى بها يحصل القطع عند ملاقاة المحل فان أريد بالخالق من صدر منه الخلق فليس صدوريه أزليا كذلك الغزالى وبين رجوع الاسماء كلها

على طريق المتكلمين بل على طريق العامة وهو عليها اليس مظنة لذلك انتهى (قوله فان المعتبر النظر على طريق العامة الخ) يفيد ان المراد بالتقليد هنا ما عدا النظر بالمعنيين أعنى ما كان على طريق العامة وما كان على طريق المتكلمين وذلك بان ينشأ انسان على شاهق جبل ولم يتفكر فى ملكوت السموات والارض وأخبره غيره بما يلزمه اعتقاده وصدقه بمجرد اخباره من غير تفكر وتدبر (قوله وهو العلم بالعقائد الدينية) قال فى شرح المقاصد أى المنسوبة الى دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء توقف على الشرع أم لا وسواء كان من الدين فى الواقع ككلام أهل الحق أم لا ككلام المخالف (قوله عن الادلة اليقينية) قال فى شرح المقاصد واعتبر وافى أدلتها اليقين لانه لا عبرة بالظن فى الاعتقاديات بل فى العمليات قال وخرج العلم بغير الشرعيات وبالشرعيات الفرعية وعلم الله تعالى وعلم الرسول عليه السلام بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد فيمن يسميه علما ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن يسمى فى ذلك الزمان بهذا الاسم كما ان علمهم بالعمليات فقه وان لم يكن ثم هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع العقائد بقدر الطاقة البشرية مكتسبا من النظر فى الادلة اليقينية أو كان ملكة يتعلق بها بان يكون عندهم من المآخذ والشرائط ما يكفيهم فى استحضار العقائد على ما هو المراد بقولنا العلم بالعقائد عن الادلة (قوله وان كان آثما بترك النظر على الاول) يفيد ان النظر على الاول ليس شرطا لصحة الايمان (قوله وشنع أقوام عليه بانه يلزمه تكفير العوام وهم غالب المؤمنين) لا يخفى اندفاع هذا التشنيع بما تقدم ان المعتبر النظر على طريق العامة وهو بهذا المعنى ثابت لغالب العوام بل التقليد بالمعنى المراد المتقدم فى غاية القلة ولعل سكوت الشارح عن جواب هذا التشنيع

الى الذات وصفاتها فى المقصد الاسنى (وما صح فى الكتاب والسنة من الصفات نعتقد ظاهر المعنى) منه (وننزه عند سماع المشكل) منه كما فى قوله تعالى الرحمن على العرش استوى و يبقى وجه ربك ولتصنع على عينى يد الله فوق أيديهم وقوله صلى الله عليه وسلم ان قلوب بنى آدم كلها بين اصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه كيف شاء ان الله يبسط يده بالليل ليتوب مسىء النهار و يبسط يده بالنهار ليتوب مسىء الليل حتى تطلع الشمس من مغربها رواهما مسلم (ثم اختلف أئمتنا أنؤول) المشكل (أم نفوض) معناه المراد اليه تعالى (منزهين) له عن ظاهره (مع اتفاقهم على أن جهلنا بتفصيله لا يقدح) فى اعتقادنا المراد منه مجملا والتفويض مذهب السلف وهو أسلم والتأويل مذهب الخلف وهو أعلم أى أحوج الى مزيد علم فيؤول فى الآيات الاستواء بالاستيلاء والوجه بالذات والعين بالبصر واليد بالقدرة والحديثان من باب التمثيل المذكور فى علم البيان نحو أراك تقدم رجلا وتؤخر أخرى يقال للمتردد فى أمر تشبيها له بمن يفعل ذلك لاقدامه واحجامه فالمراد من الحديث الاول والظرف فيه خبر كالجار والمجرور أن قلوب العباد كلها بالنسبة الى قدرته تعالى شئ يسير يصرفه كيف شاء كما يقلب الواحد من عباده اليسير بين اصبعين من أصابعه والمراد من الحديث الثانى انه تعالى يقبل التوبة فى الليل والنهار الى طلوع الشمس من مغربها ٢٨٣ فلا يرد تائبا كما يبسط الواحد من عباده يده للعطاء أى للاخذ فلا يرده معطيا (القرآن) وهو (كلامه) تعالى القائم بذاته (غير مخلوق) وهو مع ذلك أيضا (على الحقيقة لا المجاز مكتوب فى مصاحفنا) باشكال الكتابة وصور الحروف الدالة عليه (محفوظ فى صدورنا) بألفاظه المخيلة (مقروء بألسنتنا) بحروفه الملفوظة المسموعة فقوله على الحقيقة راجع الى كل من مكتوب ومحفوظ ومقروء قدم للاشارة الى ذلك ونبه بقوله لا المجاز على انه ليس المراد بالحقيقة كنه الشئ كما هو مراد المتكلمين فان القرآن بهذه الحقيقة ليس فى المصاحف ولا فى الصدور ولا فى الالسنة وانما المراد بها مقابل المجاز أى يصح ان يطلق على القرآن حقيقة انه مكتوب محفوظ مقروء واتصافه بهذه الثلاثة وبانه غير مخلوق أى موجود أزلا وأبدا اتصاف له باعتبار وجودات الوجود الاربعة فان لكل موجود وجودا فى الخارج ووجودا فى الذهن ووجودا فى العبارة ووجودا فى الكتابة فهى تدل على العبارة وهى على ما فى الذهن وهو على ما فى الخارج (يثيب) الله تعالى عباده المكلفين (على الطاعة) فضلا (ويعاقب) هم (الا أن يغفر غير الشرك على المعصية) عدلا لاخباره بذلك قال تعالى فأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هى المأوى وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى المأوى ان الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك لمن يشاء وهذا الاخير مخصص لعمومات العقاب (وله) سبحانه (اثابة العاصى وتعذيب المطيع وايلام الدواب والاطفال) لانهم ملكه يتصرف فيهم كيف يشاء لكن لا يقع منه ذلك لاخباره باثابة المطيع وتعذيب العاصى كما تقدم ولم يرد بايلام الدواب والاطفال فى غير قصاص والاصل عدمه أما فى القصاص فقال صلى الله عليه وسلم لتؤدن الحقوق الى أهلها يوم القيامة حتى يقاد للشاة الجلحاء من الشاة القرناء رواه مسلم وقال يقتص للخلق بعضهم من بعض حتى الجماء من القرناء وحتى للذرة من الذرة وقال ليختصمن كل شئ يوم القيامة

التشنيع لظهور العلم به مما قدمه الا أن اقتصاره على قوله وقال الاستاذ أبو القاسم القشيرى فى دفع التشنيع يدل على خلاف ذلك (قوله بغير حجة) قال شيخنا العلامة هذه عبارة ابن الحاجب فى تعريف التقليد والمناسب لما قاله المصنف فى تعريفه المتقدم ان يقول بغير معرفة دليله انتهى (وأقول) يمكن حمل هذه العبارة على ما قاله المصنف ثم بحذف المضاف أى بغير معرفة حجة أى دليل وتكون الحكمة فى ارتكاب هذه العبارة الاشارة الى امكان حملها على ما قاله ثم رأيت شيخ الاسلام فى الكلام على ما تقدم من تعريف التقليد أجاب بذلك وان لم يتعرض للحكمة المذكورة ثم رأيت المصنف فى منع الموانع أجاب بانه انما ارتكب هذه العبارة هنا لدقيقة هى من دقائق هذا الكتاب وهى ان ايمان المقلد الذى حكى عن الشيخ نفى صحته هو ايمان مقلد من يجوز عليه الخطأ أما مقلد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان ذلك اما ان لا يسمى مقلدا فيخرج بقولنا المقلد أو يسمى فيخرج بقولنا من غير حجة لانه حجة فى نفسه ونحن قد قدمنا اختيار انه يسمى أو احتمال انه يسمى وعند ذلك فيحسن اذا فرض الكلام فى تقليد من يجوز عليه الخطأ تعين أن يقول من غير حجة ليخرج مقلد رسول الله صلى الله عليه وسلم فان ايمان ذلك أصح الايمان وأقواه وآكده قال فان قلت لكن يبقى عليكم ان اتباع العامى المجتهد لا يكون تقليدا لان الذين عرفوا التقليد بانه أخذ قول الغير بغير حجة قالوا قلنا بغير حجة ليخرج اتباع العامى المجتهد فانه بحجة قلت ذلك ان قول أولئك ظنا منهم ان المجتهد حجة على العامى لان قوله يورث ظن أن هذا حكم الله فى حق واما أنا فاقول ليس من يجوز عليه الخطأ بحجة على أحد وان وجب تقليده فانما غايته لا يمنع احتمال أنه مخطئ انتهى وفيه نظر فان احتمال الخطا لا ينفى الحجية بل يكفى

حتى الشاتان فيما انتطحتا رواهما الامام أحمد قال المنذرى فى الاول رواته رواة الصحيح وفى الثانى اسناده حسن وقضية هذه الاحاديث ان لا يتوقف القصاص يوم القيامة على التكليف والتمييز فيقتص من الطفل لطفل وغيره (و يستحيل وصفه) سبحانه (بالظلم) لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل مايشاء فلا ظلم فى التعذيب والايلام المذكورين لو فرض وقوعهما (يراه) سبحانه (المؤمنون يوم القيامة) قبل دخول الجنة وبعده كما ثبت فى أحاديث الصحيحين الموافقة لقوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة والمخصصة لقوله تعالى لاتدركه الابصار أى لاتراه * منها حديث أبى هريرة رضى الله تعالى عنه ان الناس قالوا يارسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تضارون فى القمر ليلة البدر قالوا لايارسول الله قال فهل تضارون فى الشمس ليس دونها سحاب قالوا لايارسول الله قال فانكم ترونه كذلك الخ وفيه ان ذلك قبل دخول الجنة وقوله تضارون بضم التاء والراء مشددة من الضرار ومخففة من الضير أى الضرر أى هل يحصل لكم فى ذلك مايشوش عليكم الرؤية بحيث تشكون فيها كما يحصل فى غير ذلك * وحديث صهيب فى مسلم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تبارك وتعالى تريدون شيأ أزيدكم فيقولون ألم تبيض ٢٨٤ وجوهنا ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار فيكشف الحجاب فما أعطوا شيأ أحب اليهم من النظر الى ربهم تعالى وفى رواية ثم تلا هذه الآية للذين أحسنوا الحسنى وزيادة أى فالحسنى الجنة والزيادة النظر اليه تعالى ويحصل بان ينكشف انكشافا تاما منزها عن المقابلة والجهة والمكان أما الكفار فلا يرونه يوم القيامة لقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون الموافق لقوله تعالى لاتدركه الابصار (واختلف هل تجوز الرؤية) له تعالى (فى الدنيا) فى اليقظة (وفى المنام) فقيل نعم وقيل لا أما الجواز فى اليقظة فلان موسى عليه الصلاة والسلام طلبها حيث قال رب أرنى أنظر اليك وهو لا يجهل مايجوز وما يمتنع على ربه تعالى والمنع لان قومه طلبوها فعوقبوا عليه قال تعالى فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم واعترض بان عقابهم لعنادهم وتعنتهم فى طلبها لا لامتناعها وأما المنع فى المنام فلان المرئى فيه خيال ومثال وذلك على القديم محال والمجيز قال لا استحالة لذلك فى المنام وسكت المصنف عن الوقوع ويدل على عدمه فى اليقظة وهو قول الجمهور قوله تعالى لاتدركه الابصار وقوله لموسى عليه الصلاة والسلام لن ترانى وقوله صلى الله عليه وسلم لن يرى أحد منكم ربه حتى يموت رواه مسلم فى كتاب الفتن فى صفة الدجال نعم اختلف الصحابة فى وقوعها له صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج والصحيح نعم واليها استند القائل بالوقوع فى الجملة لكن روى مسلم عن أبى ذر قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم هل رأيت ربك تعالى قال رأيت نورا وفى رواية نور أنى أراه بتشديد نون أنى وضمير أراه لله تعالى أى حجبنى النور المغشى للبصر عن رؤيته وقد ذكر وقوعها فى المنام لكثير من السلف منهم الامام أحمد وعلى ذلك المعبرون للرؤيا وبالغ ابن الصلاح فى انكاره لما تقدم فى المنع (السعيد من كتبه) الله (فى الازل سعيدا) أى لا فى غيره (والشقى عكسه) أى من كتبه الله فى الازل شقيا لا فى غيره (ثم لا يتبدلان) أى المكتوبان فى الازل بخلاف المكتوب فى غيره كاللوح المحفوظ قال تعالى يمحو الله مايشاء ويثبت

فيها لزوم العدل بها (قوله مع احتمال شك أو وهم) قال شيخنا العلامة الاضافة بيانية اذ الشك احتمال لان يتقاوم سبباهما والوهم احتمال مرجوح انتهى وعليه فالاحتمال فى عبارة المصنف للجنس حتى يتناول الاحتمالين اللذين هما الشك وعلى هذا فالاحتمال متحقق بالفعل فالمعنى مصاحبا للشك أو الوهم ويؤيد ذلك بل يصرح به قول الشارح بان لا يجزم به على وفق قول المصنف جزما وتعليله بقوله مع أدنى تردد ولم يقل مع احتمال التردد لكن يبقى الكلام فيما لو لم يحصل تردد بالفعل لكنه بحيث يتردد لو شكك أو عرضت له شبهة فان اكتفى بايمانه مع هذا فهو مشكل بل قد يخالفه قول المصنف فى منع الموانع مانصه أصل أطبق المسلمون على ان الايمان متى اعتراه أدنى شك أو اختلجه أدنى ريب زال وكان ذلك الطارئ كفرا وان الواجب عقد مصمم لا يزحزحه رياح الشبهات انتهى لكن يوافقه قول التفتازانى المعتبر فى التصديق هو اليقين أعنى الاعتقاد الجازم المطابق بل ربما يكتفى بالمطابقة ويجعل الظن الغالب الذى لايخطر معه النقيض بالبال فى حكم اليقين انتهى فقوله الذى لايخطر معه يشمل مامعه امكان الخطور لانه ظاهر فى نفى الخطور بالفعل لا مطلقا وان لم يكتف به معه فيتعين ان تحمل الاضافة على ظاهرها والمعنى مع احتمال وجود شك او وهم اى مع قبول ذلك وامكانه (قوله عند الاشعرى وغيره) قال شيخنا العلامة قال التفتازانى فى شرح المقاصد وأما المقلد فقد ذكر بعض من نظر فى الكلام وسمع من الامام انه لا خلاف فى اجراء أحكام الاسلام عليه والاختلاف فى كفره راجع الى انه يعاقب عقاب الكافر فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله ودينه والجهل بذلك كفر ومثل قوله تعالى ولا تقولوا لمن ألقى اليكم السلام لست مؤمنا وقوله صلى الله

وعنده أم الكتاب أي أصله الذي لا يغير منه شئ كما قاله ابن عباس وغيره وفي جامع الترمذي حديث فرغ ربك من العباد فريق في الجنة وفريق في السعير (ومن علم) أي الله تعالى (موته مؤمنا فليس بشقي) بل هو سعيد وان تقدم منه كفر وقد غفر ومن علم موته كافرا فشقي وان تقدم منه ايمان وقد حبط وفي قول للاشعري تبين انه لم يكن ايمانا فالسعادة الموت على الايمان والشقاوة الموت على الكفر ويترتب على الاولى الخلود في الجنة وعلى الثانية الخلود في النار قال تعالى واما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها وقال تعالى فأما الذين شقوا ففي النار خالدين فيها (وأبو بكر) رضي الله تعالى عنه (ما زال بعين الرضا) منه تعالى كما قال الاشعري وان لم يتصف بالايمان قبل تصديقه النبي صلى الله عليه وسلم لانه لم يثبت عنه حالة كفر كما ثبت عن غيره ممن آمن (والرضا والمحبة) من الله تعالى (غير المشيئة والارادة) منه فان معنى الاولين المترادفين أخص من معنى الثانيين المترادفين اذ الرضا الارادة من غير اعتراض والاخص غير الاعم (فلا يرضى لعباده الكفر) مع وقوعه من بعضهم بمشيئته (ولو شاء ربك ما فعلوه) وقالت المعتزلة الرضا والمحبة نفس المشيئة والارادة (هو الرزاق) كما قال تعالى ان الله هو الرزاق أي فلا رازق غيره وقالت المعتزلة من حصل له الرزق بتعب فهو الرازق لنفسه أو بغير تعب فالله هو الرازق له (والرزق) بمعنى المرزوق (ما ينتفع به) ٢٨٥ في التغذي وغيره (ولو) كان (حراما) بغصب أو غيره خلافا للمعتزلة في قولهم لا يكون الا حلالا لاستناده الى الله تعالى في الجملة والمستند اليه لانتفاع عباده يقبح ان يكون حراما يعاقبون عليه قلنا لا قبح بالنسبة اليه تعالى يفعل ما يشاء وعقابهم على الحرام لسوء مباشرتهم أسبابه ويلزم المعتزلة أن المتغذي بالحرام فقط طول عمره لم يرزقه الله تعالى اصلا وهو مخالف لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها لانه تعالى لا يترك ما أخبر بانه عليه (بيده) تعالى (الهداية والاضلال) وهما (خلق الضلال) وهو الكفر (و) خلق (الاهتداء وهو الايمان) قال تعالى ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء من يشا الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم وزعمت المعتزلة انهما بيد العبد يهدي نفسه ويضلها بناء على قولهم انه يخلق افعاله (والتوفيق خلق القدرة) والداعية الى الطاعة (وقال امام الحرمين خلق الطاعة والخذلان ضده) فهو خلق القدرة على المعصية والداعية اليها أو خلق المعصية (واللطف ما يقع عنده صلاح العبد آخرة) بان تقع منه الطاعة دون المعصية (والختم والطبع والاكنة) الواردة في القرآن نحو ختم الله على قلوبهم طبع الله عليها بكفرهم جعلنا على قلوبهم اكنة أن يفقهوه عبارات عن معنى واحد وهو (خلق الضلال في القلب) كالاضلال (والماهيات) الممكنات أي حقائقها (مجعولة) بسيطة كانت أو مركبة أي كل ماهية بجعل الجاعل وقيل لا مطلقا بل كل ماهية متقررة بذاتها (وثالثها) مجعولة (ان كانت مركبة) بخلاف البسيطة (أرسل الرب تعالى رسله) مؤيدين منه (بالمعجزات الباهرات) أي الظاهرات (وخص محمدا صلى الله عليه وسلم) منهم (بانه خاتم النبيين) كما قال في كتابه المبين ولكن رسول الله وخاتم النبيين (المبعوث الى الخلق أجمعين) كما في حديث مسلم وأرسلت الى الخلق كافة وفسر بالانس والجن كما فسر بهما من بلغ في قوله تعالى وأوحي الي هذا القرآن لانذركم به

عليه وسلم من صلى صلاتنا ودخل مسجدنا واستقبل قبلتنا فهو مسلم محمول على الاسلام في حق الاحكام وقال بعض ذوي التحقيق منهم انه وان كان جاهلا لكنه مصدق فيجوز ان ينقص عقابه لذلك انتهى بنصه ولا مرية في مخالفته لكلام المصنف والشارح انتهى (وأقول) أما أولا فلو ثبتت المخالفة المذكورة لم تضر المصنف والشارح اذ لا يلزمهما تقليد التفتازاني في كل ما ينقله وكثيرا ما يختلف العلماء في النقل من غير أن يعترض على واحد منهم بنقل غيره المخالف لنقله كما لا يخفى وأما ثانيا فان أراد بمخالفته لكلام المصنف والشارح انه يبطل عموم النقل عن غير الاشعري لدلالة قوله فقال الكثيرون نعم لانه جاهل بالله ورسوله والجهل بذلك كفر لقول جمع كثير بكفره فلا يصح نسبة القول بايمانه لغير الاشعري أيضا على سبيل العموم فجوابه من وجهين * الاول ان التعبير بغيره ليس صريحا في العموم بل يجوز ان يريد به الغير في الجملة بل شاع في لسان المصنفين استعمال هذه العبارة في الغير في الجملة يقولون قاله او ذكره فلان وغيره او قال أو ذكره فلان وغيره كذا ولا يريدون بالغير جميع الاغيار بل كثيرا ما يريدون به واحدا أو اثنين مثلا كما لا يخفى ذلك على من له أدنى تتبع لصنيعهم وحينئذ فيجوز ان يريد الشارح بقوله وغير المأخوذ من كلام المصنف الغير في الجملة ولا ينافي ذلك اقتصار المصنف على أبي هاشم في قوله خلافا لابي هاشم لجواز ان يريد خلافا لابي هاشم واتباعه أو ومن وافقه مثلا فانه كثيرا ما يراد هذا المعنى مع الاقتصار على البعض لشهرته بذلك الحكم أو كونه متبوعا فيه مثلا وقد نقل المصنف في منع الموانع عن فتاوى والده ما يفيد موافقة جميع أهل السنة للاشعري فيما نسبه اليه فيجوز ان يريد بالغير العموم بالنسبة لاهل السنة ويريد مع أبي هاشم من وافقه من المعتزلة

ومن بلغ أي بلغه القرآن والعالمين في قوله تعالى نزل الفرقان على عبده ليكون للعالمين نذيرا وصرح الحليمي والبيهقي في الباب الرابع من شعب الايمان بانه عليه الصلاة والسلام لم يرسل الى الملائكة وفي الباب الخامس عشر بانفكاكهم من شرعه وفي تفسيري الامام الرازي والبرهان النسفي حكاية الاجماع في تفسيره الآية الثانية على أنه لم يكن رسولا اليهم (المفضل على جميع العالمين) من الانبياء والملائكة وغيرهم فلا يشركه غيره من الانبياء فيماذكر (وبعده) في التفضيل (الانبياء ثم الملائكة عليهم الصلاة و(السلام) فهم أفضل من البشر غير الانبياء عليهم الصلاة والسلام (والمعجزة) المؤيد بها الرسل (أمر خارق للعادة) بان يظهر على خلافها كاحياء ميت واعدام جبل وانفجار الماء من بين الاصابع (مقرون بالتحدى) منهم (مع عدم المعارضة) من المرسل اليهم بان لا يظهر منهم مثل ذلك الخارق (والتحدى الدعوى) للرسالة تخرج غير الخارق كطلوع الشمس كل يوم والخارق من غير تحد وهو كرامة الولي والخارق المتقدم على التحدى والمتأخر عنه بما يخرجه عن المقارنة العرفية وخرج السحر والشعبذة من المرسل اليهم اذلا معارضة بذلك (والايمان تصديق القلب) أي بما علم مجيء الرسول به من عند الله ضرورة أى الاذعان والقبول له والتكليف بذلك وان كان من الكيفيات ٢٨٦ النفسانية دون الافعال الاختيارية بالتكليف باسبابه كالقاء الذهن وصرف النظر وتوجيه الحواس ورفع الموانع (ولا يعتبر) التصديق المذكور في الخروج به عن عهدة التكليف بالايمان (الامع التلفظ بالشهادتين من القادر) عليه الذى جعله الشارع علامة لنا على التصديق الخفي عنا حتى يكون المنافق مؤمنا فيما عندنا كافرا عند الله تعالى قال تعالى ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار ولن تجد لهم نصيرا (وهل التلفظ المذكور (شرط) للايمان (أو شطر منه) فيه (تردد) للعلماء (والاسلام أعمال الجوارح) من الطاعات كالتلفظ بالشهادتين والصلاة والزكاة وغير ذلك (ولا تعتبر) الاعمال المذكورة في الخروج بها عن عهدة عن التكليف بالاسلام (الامع الايمان) أى التصديق المذكور (والاحسان أن تعبد الله) تعالى (كأنك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك) كذا في حديث الصحيحين المشتمل على بيان الايمان بان تؤمن بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره وبيان الاسلام بان تشهد ان لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا هذا لفظ رواية مسلم وفيها تقديم الاسلام على الايمان عكس رواية البخارى التى تبعها المصنف لانه اعنى ترتيب الواقع وتأخير الاحسان عنهما وهو مراقبة الله تعالى في العبادة الشاملة لهما حتى يقع على الكمال من الاخلاص وغيره لانه كمال بالنسبة اليهما (والفسق) بان ترتكب الكبيرة (لا يزيل الايمان) خلافا للمعتزلة في زعمهم انه يزيله بمعنى انه واسطة بين الايمان والكفر بناء على زعمهم أن الاعمال جزء من الايمان (والميت مؤمنا فاسقا) بان لم يتب (تحت المشيئة اما ان يعاقب) بادخاله النار (ثم يدخل الجنة) بموته على الايمان (واما يسامح) بان لا يدخل النار (بمجرد فضل الله) تعالى (أو) بفضله (مع الشفاعة) من النبي صلى الله عليه وسلم قال القاضي عياض وغيره أو ممن يشاء الله تعالى وتردد النووى في ذلك قال والد المصنف لانه لم يرد تصريح

فانه قال في فتاويه بعد ان صور المقلد ما نصه فابو هاشم يقول بكفره وطائفة من أهل السنة يقولون بايمانه ولكنه عاص بترك النظر والصحيح من مذهب أهل السنة أنه ليس بعاص بل هو مؤمن مطيع لان الله لم يكلفه الا الاعتقاد الجازم المطابق وقد حصل وأما القيام بتقرير الادلة ودفع الشبه فذلك فرض كفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقين انتهى * والثاني ان مقتضى كلام المصنف في منع الموانع انه لا يسلم ثبوت خلاف فيما ذكر الا غير أبي هاشم فانه قال وقد عزى الى الاشعرى أنه لا يصح أى ايمان المقلد وشنع أقوام عليه بانه يلزمه ان يكفر غالب المسلمين لان الغالب عوام لا ايمان لهم الا بالتقليد والمسئلة غير منصوصة للشيخ وقد اختلف عليه أصحابه فقال قائلون منهم الاستاذ أبو القاسم القشيرى هذا كذب على شيخنا رضى الله عنه وما هو والمعتزلة في هذه المسئلة الا سواء كل مكتف بعقد صحيح مصمم وقال قائلون التقليد لا بد معه من أدنى تردد اذ ليس صاحبه على بصيرة توجب القطع الجازم وأدنى التردد يضر فلا ايمان للمقلد وهذا يرفع الخلاف في المسئلة فانه ان فرض أدنى تردد قطع بانه غير كاف لم يخالف في هذا الا أبو هاشم فانه زعم ان ذلك القدر من التردد البعيد لا يضر وخرق في هذا اجماع أهل الحل والعقد ومن الغريب أنه يقول مع ذلك الاعتقاد الجازم المطابق لا يكفي الا اذا كان عن دليل وقد خالف في الامرين طوائف الاسلام وادلة العقل والنقل فهذا خلاف لا يعبأ به وأما الخلاف في ايمان المقلد فالتحقيق انه لفظى وان من منعه فسر التقليد بانه أخذ من مذهب الغير مع عدم القطع وثلج الصدر بما يقوله واذا كان ايمان المقلد هكذا فهو ممزوج بالشك فلا يصح ومن جوز ايمانه لم يفسر التقليد بهذا بل جوز ان يكون المقلد قاطعا وقد زعم ان كل قاطع عنده من دليل

بذلك ولا ينفيه قال وهي في اجازة الصراط بعد وضعه ويلزم منها النجاة من النار وزعمت المعتزلة انه يخلد في النار ولا يجوز العفو عنه ولا الشفاعة فيه (وأول شافع وأولاه) يوم القيامة (حبيب الله محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم) قال صلى الله عليه وسلم أنا أول شافع وأول مشفع رواه الشيخان وهو أكرم عند الله تعالى من جميع العالمين وله شفاعات أعظمها في تعجيل الحساب والاراحة من طول الوقوف وهي مختصة به صلى الله عليه وسلم الثانية في ادخال قوم الجنة بغير حساب قال النووي وهي مختصة به أيضا وتردد ابن دقيق العيد في ذلك ووافقه والد المصنف وقال لم يرد فيه شيء الثالثة فيمن استحق النار كما تقدم الرابعة في اخراج من ادخل النار من الموحدين ويشاركه فيها الانبياء والملائكة والمؤمنون الخامسة في زيادة الدرجات في الجنة لاهلها وجوز النووي اختصاصها به (ولا يموت أحد الا باجله) وهو الوقت الذي كتب الله تعالى في الازل انتهاء حياته فيه بقتل أو غيره وزعم كثير من المعتزلة أن القاتل قطع بقتله أجل المقتول وأنه لو لم يقتله لعاش اكثر من ذلك (والنفس باقية بعد موت البدن) منعمة أو معذبة (وفي فنائها عند القيامة تردد) قيل تفنى عند النفخة الاولى كغيرها (قال الشيخ الامام) والد المصنف (والاظهر انها لا تفنى أبدا) لان الاصل في بقائها بعد الموت استمراره (وفي عجب الذنب) بفتح العين وسكون الجيم ٢٨٧ هل يبلى (قولان) المشهور منهما انه لا يبلى لحديث الصحيحين ليس من الانسان شيء الا يبلى الا عظما واحدا وهو عجب الذنب منه يركب الخلق يوم القيامة وفي رواية لمسلم كل ابن آدم يأكله التراب الا عجب الذنب منه خلق ومنه يركب وفي رواية لاحمد وابن حبان قيل وما هو يا رسول الله قال مثل حبة خردل منه تنشؤن وهو في أسفل الصلب عند رأس العصعص يشبه في المحل محل أصل الذنب من ذوات الاربع (قال المزني الصحيح) أنه (يبلى) كغيره قال تعالى كل شيء هالك الا وجهه (وتأول الحديث) المذكور بانه لا يبلى بالتراب بل بلا تراب كما يميت الله ملك الموت بلا ملك موت (وحقيقة الروح) وهي النفس (لم يتكلم عليها محمد صلى الله عليه وسلم) وقد سئل عنها لعدم نزول الامر ببيانها قال تعالى ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي (فنمسك) نحن (عنها) ولا نعبر عنها باكثر من موجود كما قال الشيخ الجنيد وغيره والخائضون فيها اختلفوا فقال جمهور المتكلمين انها جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباك الماء بالعود الاخضر وقال كثير منهم انها عرض وهي الحياة التي صار البدن بوجودها حيا قال السهروردي ويدل للاول وصفها في الاخبار بالهبوط والعروج والتردد في البرزخ وقالت الفلاسفة وكثير من الصوفية انها ليست بجسم ولا عرض وانما هي جوهر مجرد قائم بنفسه غير متحيز متعلق بالبدن للتدبير والتحريك غير داخل فيه ولا خارج عنه (وكرامات الاولياء) وهم العارفون بالله تعالى حسب ما يمكن المواظبون على الطاعات المجتنبون للمعاصي المعرضون عن الانهماك في اللذات والشهوات (حق) أي جائزة وواقعة كجريان النيل بكتاب عمر ورؤيته وهو على المنبر بالمدينة جيشه بنهاوند حتى قال لامير الجيش يا سارية الجبل الجبل محذرا له من وراء الجبل لكمين العدو هناك وسماع سارية كلامه مع بعد المسافة وكشرب خالد السم من غير تضرر به وغير ذلك مما وقع للصحابة وغيرهم (قال القشيري ولا ينتهون الى نحو ولد دون والد) وقلب جماد بهيمة قال المصنف وهذا حق يخصص قول غيره ما جاز

عن نفسه وان لم يستطع التعبير عنه على ما سنحرره فيرجع الى انه هل مع التقليد قطع فلا يضر اذا حصل القطع أو لا قطع معه فيضر أو الى انه هل مع القطع تقليد أو عند ترقي المقلد الى القطع يرتفع التقليد وربما قال هذا القائل لا تقليد الا في الظنون ثم قال من جملة كلام طويل أيضا والحق انه لا يشترط هذا القدر أيضا يعني كون الجزم عن دليل اجمالي الى ان قال وقد يكون الجزم لا عن ضرورة ولا عن دليل خاص وذلك كايمان العوام قال الشيخ الامام وهو صحيح عند جميع العلماء خلافا لابي هاشم انتهى فانظر قوله وقد خالف في الامرين طوائف الاسلام وقوله عن القشيري وما هو والمعتزلة في هذه المسئلة الاسواء كل مكتف بعقد صحيح مصمم وقوله فالتحقيق انه لفظي الخ وقوله والحق انه لا يشترط هذا القدر أيضا وقوله عن الشيخ الامام وهو صحيح عند جميع العلماء خلافا لابي هاشم ومعلوم ان خلافية أبي هاشم مع غيره انما هي في التقليد المحض فهذه الامور كلها تقتضي منع المصنف ثبوت خلاف حقيقي عن غير أبي هاشم في المسئلة فلا يرد عليه نقل غيره الخلاف لانه منازع فيه ومانع كونه حقيقيا وان أراد بمخالفته لكلام المصنف والشارح انه يبطل نقل ما ذكر عن الاشعري وغيره من أهل السنة جميعهم أو بعضهم فيرد ذلك أن السعد قبل ما نقله عنه ذكر عن الاشعري وغيره ما يوافق نقل ما ذكر عنه فانه قال علمه شامل لكل معلوم (قوله ممكنا أو ممتنعا) هلا قال أو واجبا كما قال غيره كالمواقف وقد يجاب بانه أراد بالممكن ما يشمل الواجب وهو ما لا يمتنع (قوله وما لا فلا) ظاهره ان المعنى وما لم يعلم انه يكون وليس مرادا بل المراد وما علم أنه لا يكون كما بينه الشارح وظاهر عبارة المتن تشمل صورتين احداهما انتفاء العلم رأسا وهو محال والثانية علم انه لا يكون لانه يصدق عليه عدم علم انه يكون

ان يكون معجزة لنبي جاز أن يكون كرامة لولي لا فارق بينهما الا التحدي ومنع أكثر المعتزلة الخوارق من الاولياء وكذا الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني قال كل ما جاز تقديره معجزة لنبي لا يجوز ظهوره بمثله كرامة لولي وانما مبالغ الكرامة اجابة دعوة أو موافاة ماء في بادية في غير توقع المياه أو نحو ذلك مما ينحط عن خرق العادات (ولا نكفر أحدا من أهل القبلة) ببدعته كمنكري صفات الله تعالى وخلقه افعال عباده وجواز رؤيته يوم القيامة ومنا من كفرهم أما من خرج ببدعته عن أهل القبلة كمنكري حدوث العالم والبعث والحشر للاجسام والعلم بالجزئيات فلا نزاع في كفرهم لانكارهم بعض ما علم مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم به ضرورة (ولا نجوز) نحن (الخروج على السلطان) وجوزت المعتزلة الخروج على السلطان الجائر لانعزاله بالجور عندهم (ونعتقد ان عذاب القبر) وهو للكافر والفاسق المراد تعذيبه بان ترد الروح الى الجسد أو ما بقي منه (وسؤال الملكين) منكر ونكير للمقبور بعد رد روحه اليه عن ربه ودينه ونبيه صلى الله عليه وسلم فيجيبهما بما يوافق ما مات عليه من ايمان أو كفر (والحشر) للخلق بان يحييهم الله تعالى بعد فنائهم ويجمعهم للعرض والحساب (والصراط) وهو جسر ممدود على ظهر جهنم أدق من الشعر وأحد من السيف يمر عليه جميع الخلق فيجوزه أهل الجنة وتزل به أقدام ٣٨٨ أهل النار (والميزان) وله لسان وكفتان يعرف به مقادير الاعمال بان توزن صحفها به (حق) للنصوص الواردة في ذلك قال تعالى وحشرناهم فلم نغادر منهم أحدا ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيأ وقال صلى الله عليه وسلم عذاب القبر حق ومر على قبرين فقال انهما ليعذبان وقال ان العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه أصحابه أتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له ما كنت تقول في هذا النبي محمد فاما المؤمن فيقول أشهد انه عبد الله ورسوله الى أن قال وأما الكافر أو المنافق فيقول لا أدري الخ رواهما الشيخان وغيرهما وفي رواية لابي داود وغيره فيقولان له من ربك وما دينك وما هذا الرجل الذي بعث فيكم فيقول المؤمن ربي الله وديني الاسلام والرجل المبعوث ويستحيل رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقول الكافر في الثلاث لا أدري وفي رواية للترمذي يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير وفي رواية للبيهقي فيأتيه منكر ونكير وفي الصحيحين أحاديث يحشر الناس حفاة مشاة عراة غرلا أي غير مختتنين وأحاديث يضرب الصراط بين ظهري جهنم ومرور المؤمنين عليه متفاوتين وانه مزلة أي تزل به أقدام أهل النار فيها وفي مسلم عن أبي سعيد الخدري بلغني انه ادق من الشعر وأحد من السيف وروى البزار والبيهقي حديث يؤتى بابن آدم فيوقف بين كفتي الميزان الخ (والجنة والنار مخلوقتان اليوم) يعني قبل يوم الجزاء للنصوص الدالة على ذلك نحو أعدت للمتقين أعدت للكافرين وقصة آدم وحواء في اسكانهما الجنة واخراجهما منها بالزلة وزعم أكثر المعتزلة انهما انما يخلقان يوم الجزاء (ويجب على الناس نصب امام) يقوم بمصالحهم كسد الثغور وتجهيز الجيوش وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق وغير ذلك لاجماع الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم على نصبه حتى جعلوه أهم الواجبات وقدموه على دفنه صلى الله عليه وسلم ولم تزل الناس في كل عصر على ذلك (ولو) كان من ينصب (مفضولا) فان نصبه يكفي في الخروج عن عهدة النصب وقيل لا بل يتعين نصب الفاضل وذهبت الخوارج الى أنه لا يجب نصب امام

وهو المراد (قوله بقاؤه غير مستفتح) ان فسر البقاء بما فسروه به وهو استمرار الوجود الذي حقيقته الوجود في الزمن الثاني أشكل لان هذا مستفتح لانه ما بعد الاول وكان المراد بالبقاء هنا الوجود الباقي (قوله وهي ما دل على الذات باعتبار صفة) والمراد هنا تلك الصفة وان حصل تداخل مع قوله وصفات ذاته لان مقام التنزيه مقام خطابة (قوله أو دل عليها التنزيه) قد يدل على ان ما دل عليه التنزيه من المذكورات هنا لا يدل عليها فعله لانه لا يتوقف عليها لكن الظاهر ان ما دل عليه الفعل يدل عليه التنزيه لان اضدادها كالعجز ونحوه نقص فليراجع (قوله وننزه عند سماع المشكل) يحتمل انه مخصص لما قبله أي نعتقد ظاهر المعنى الا ان يكون مشكلا فننزه عنه وهو ظاهر شرح الزركشي بقوله والقصد أن كل ما ورد في الكتاب والسنة الصحيحة من الصفات اللائقة بجلاله نعتقد ظاهر المعنى وما ورد فيهما من المشكل ما ظاهره الاتصاف بالحدوث والتغير كقوله تعالى وجاء ربك والملك وقوله صلى الله عليه وسلم ينزل ربنا كل ليلة فانا ننزه عند سماعه عما لا يليق به انتهى ويحتمل ان المراد أنا نعتقد الظاهر لكن ان كان الظاهر لا اشكال فيه اعتقدناه وان كان فيه اشكال اعتقدناه أي اعتقدنا ذلك المعنى الظاهر بمعنى يليق به هو به أعلم مثلا نعتقد من قوله الرحمن على العرش استوى ثبوت الاستواء له وهو معنى ظاهر لكن على وجه يليق به هو به اعلم فمعنى اعتقاد الظاهر هنا انا نعتقد ثبوت الاستواء له الذي دل عليه ظاهر اللفظ لكن بمعنى يليق به هو به أعلم (قوله لكن لا يقع منه ذلك) قد يشكل بان ايلام الاطفال والدواب أمر مشاهد الظهور ووقوع الامراض المشكلة والعاهات العظيمة بالاطفال والدواب فما معنى عدم وقوع الايلام الا أن يراد عدم وقوع الايلام في الآخرة لا في الدنيا (قوله

والامامية الى وجوبه على الله تعالى (ولا يجب على الرب) سبحانه وتعالى (شئ) لانه خالق الخلق فكيف يجب لهم عليه شئ وقالت المعتزلة يجب عليه أشياء يترتب الذم بتركها منها الجزاء أى الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ومنها اللطف بان يفعل بعباده ما يقربهم الى الطاعة ويبعدهم عن المعصية بحيث لا ينتهون الى حد الالجاء ومنها الاصلح لهم فى الدنيا من حيث الحكمة والتدبير (والمعاد الجسمانى) أى عود الجسم (بعد الاعدام) باجزائه وعوارضه كما كان (حق) قال تعالى وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده كما بدأنا أول خلق نعيده كما بدأكم تعودون وأنكرت الفلاسفة اعادة الاجسام وقالوا انما تعاد الارواح بمعنى انها بعد موت البدن تعاد الى ما كانت عليه من التجرد متلذذة بالكمال أو متألمة بالنقصان وقوله بعد الاعدام هو الصحيح وقيل لا يعدم الجسم وانما تفرق أجزاؤه (ونعتقد ان خير الامة بعد نبيها محمد صلى الله عليه وسلم أبو بكر خليفته فعمر فعثمان فعلى امراء المؤمنين رضى الله عنهم أجمعين) لاطباق السلف على خيريتهم عند الله تعالى على هذا الترتيب وقالت الشيعة وكثير من المعتزلة الافضل بعد النبى على وميزهم المصنف عن مشاركيهم فى أسمائهم عما كانوا يدعون به فكان يدعى أبو بكر خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم لانه خلفه فى أمر الرعية مع انه استخلفه للصلاة بالناس فى مرض وفاته صلى الله عليه وسلم كما رواه الشيخان ٢٨٩ ويدعى كل من الثلاثة أمير المؤمنين

(و) نعتقد (براءة عائشة) رضى الله عنها (من كل ما قذفت به) لنزول القرآن ببراءتها قال تعالى ان الذين جاؤا بالافك الآيات (ونمسك عما جرى بين الصحابة) من المنازعات والمحاربات التى قتل بسببها كثير منهم فتلك دماء طهر الله منها أيدينا فلا نلوث بها ألسنتنا (ونرى الكل مأجورين) فى ذلك لانه مبنى على الاجتهاد فى مسئلة ظنية للمصيب فيها أجران على اجتهاده واصابته وللمخطئ أجر على اجتهاده كما ثبت فى حديث الصحيحين ان الحاكم اذا اجتهد فأصاب فله أجران واذا اجتهد فأخطأ فله أجر (و) نرى (ان الشافعى) امامنا (ومالكا) شيخه (وأبا حنيفة والسفيانين) الثورى وابن عيينة (وأحمد) ابن حنبل (والاوزاعى واسحق) بن راهويه (وداود) الظاهرى (وسائر أئمة المسلمين) أى باقيهم (على هدى من ربهم) فى العقائد وغيرها ولا التفات لمن تكلم فيهم بما هم بريؤن منه قال المصنف وقول امام الحرمين ان المحققين لا يقيمون للظاهرية وزنا وان خلافهم لا يعتبر محله عندى ابن حزم وامثاله وأما داود فمعاذ الله ان يقول امام الحرمين أو غيره ان خلافه لا يعتبر فلقد كان جبلا من جبال العلم والدين له من سداد النظر وسعة العلم ونور البصيرة والاحاطة باقوال الصحابة والتابعين والقدرة على الاستنباط ما يعظم وقعه وقد دونت كتبه وكثرت اتباعه وذكره الشيخ أبو اسحق الشيرازى فى طبقاته من الائمة المتبوعين فى الفروع وقد كان مشتهرا فى زمن الشيخ وبعده بكثير لاسيما فى بلاد فارس شيراز وما والاها الى ناحية العراق وفى بلاد المغرب (و) نرى (ان الشيخ أبا الحسن) على ابن اسمعيل (الاشعرى) وهو من ذرية أبى موسى الاشعرى الصحابى (امام فى السنة) أى الطريقة المعتقدة (مقدم) فيها على غيره ولا التفات لمن تكلم فيه بما هو برىء منه (و) نرى (ان طريق الشيخ أبى القاسم (الجنيد) سيد الصوفية علما وعملا (وصحبه طريق مقوم) فانه خال عن البدع دائر على التسليم والتفويض والتبرى من النفس ومن كلامه الطريق الى الله تعالى مسدود على خلقه

ويستحيل وصفه بالظلم) فى كلام السيد الشريف يعنى امكان الظلم فى حقه تعالى والالم يقع التمدح بنفيه فراجعه انظر فى رسالته فى خلف الوعيد (قوله يراه المؤمنون يوم القيامة) المتبادر من القيامة معناها المشهور فهل المراد بالدنيا التى اختلف فى الرؤية فيها ما قبلها حتى يشمل البرزخ أو ما قبل الموت فيكون حال البرزخ مسكوتا عنه حرره وراجعه (قوله ويدل على عدمه فى اليقظة وهو قول الجمهور قوله تعالى لا تدركه الابصار) فيه حمل الآية على أصل الرؤية لا الاحاطة والافلا دلالة لها على منع أصل الرؤية (قوله من كتبه الله فى الازل سعيدا) لعل المراد بالكتابة العلم القديم وهل يمكن ان يراد حقيقة الكتابة على قول العضد وغيره بقدم الفاظ القرآن فانه اذا جاز قدم الفاظ فما المانع من جواز قدم كتابة (قوله ومن علم موته مؤمنا فليس بشقى) لا يغنى عن هذا ما قبله اذ ليس فيه بيان المراد بالسعادة وانما فيه بيان المعتد به من السعادة وانه الذى فى الازل بخلاف هذا ففيه بيان ان المراد بالسعادة الموت على الايمان (قوله لانه لم يثبت عنه حالة كفر كما ثبت عن غيره ممن آمن) فيه امور * الاول انه دل المراد انه ثبت حالة الكفر عن جميع غيره ممن آمن فان كان كذلك فقد يستبعد فليراجع السير وليحرروا والا فلا يختص أبو بكر بما ذكر ويجاب بأنه على تقدير ان غيره شاركه فى عدم ثبوت الكفر الا انه كان فى ذلك أحسن حالا وسيرة من غيره * والثانى ان مقتضاه انه لو ثبتت حالة الكفر لم يكن بعين الرضا فان كان المراد ثبات الرضا بمعنى ترك الاعتراض فهو مشكل على القول بعدم تكليف أهل الفترة لانتفاء الاعتراض وان ثبتت تلك الحالة لعدم التكليف وان كان المراد باثبات الرضا الاقبال عليه بالعناية ومزيد الرحمة فواضح * والثالث انه لم عبر بقوله حالة كفر دون كفر ويحتمل انه لانه لا كفر حينئذ لعدم

الاعلى المقتفين آثار رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال رأيت في المنام انى اتكلم على الناس فوقفت على ملك فقال ما أقرب ما يتقرب به المتقربون الى الله سبحانه وتعالى فقلت عمل خفى بميزان وفى فولى وهو يقول كلام موفق والله ولا التفات لمن رماهم في جملة الصوفية بالزندقة عند الخليفة السلطان حتى أمر بضرب أعناقهم فامسكوا الا الجنيد فانه تستر بالفقه وكان يفتى على مذهب أبى ثور شيخه وبسط لهم النطع فتقدم من آخرهم أبو الحسن الثورى للسياف فقال له لم تقدمت فقال أوثر اصحابى بحياة ساعة فبهت وأنهى الخبر الى الخليفة فردهم الى القاضى فسأل الثورى عن مسائل فقهية فاجابه عنها ثم قال وبعد فان لله عبادا اذا قاموا قاموا بالله واذا نطقوا نطقوا بالله الى آخر كلامه فبكى القاضى وأرسل يقول للخليفة ان كان هؤلاء زنادقة فما على وجه الارض مسلم فخلى سبيلهم رحمهم الله ونفعنا بهم ثم قتل من الصوفية الحسين الحلاج فى سنة تسع وثلثمائة من سنى الخليفة المذكور وهو أبو الفضل جعفر المقتدر (ومما لا يضر جهله) فى العقيدة بخلاف ما قبله فى الجملة (وتنفع معرفته) فيما ما يذكر الى الخاتمة وهو (الاصح) الذى هو قول الاشعرى وغيره (ان وجود الشئ) فى الخارج واجبا كان وهو الله أو ممكنا وهو الخلق (عينه) أى ليس زائدا عليه (وقال كثير منا) أى من المتكلمين (غيره) أى زائد عليه بأن يقوم الوجود بالشئ من حيث هو أى من غير اعتبار الوجود والعدم وان لم يخل عنهما واشار بقوله منا الى قول الحكماء انه عينه فى الواجب وغيره فى الممكن (فعلى الاصح المعدوم) الممكن الوجود (ليس) فى الخارج (بشئ ولا ذات ولا ثابت) اذ لا حقيقة له فى الخارج وانما يتحقق بوجوده فيه (وكذا على الآخر عند أكثرهم) أى أكثر القائلين به وذهب كثير منهم وهم طائفة من المعتزلة الى انه شئ أى حقيقة متقررة (و) الاصح (ان الاسم المسمى) وقيل غيره كما هو المتبادر فلفظ النار مثلا غيرها بلاشك والمراد بالاول المنقول عن الاشعرى فى اسم الله ان مدلوله الذات من حيث هى بخلاف غيره كالعالم فمدلوله الذات باعتبار الصفة كما قال الاشعرى لا يفهم من اسم الله سواه بخلاف غيره من الصفات فيفهم منها زيادة على الذات من علم وغيره (و) الاصح (ان اسماء الله توقيفية) أى لا يطلق عليه اسم الا بتوقيف من الشرع وقالت المعتزلة يجوزان يطلق عليه الاسماء اللائق معانيها به وان لم يرد بها الشرع ومال الى ذلك القاضى أبو بكر الباقلانى (و) الاصح (ان المرء يقول انا مؤمن ان شاء الله) أى يجوز له ان يقول ذلك المشتمل على التعليق بل يؤثره على الجزم كما روى عن ابن مسعود رضى الله عنه (خوفا من سوء الخاتمة) المجهولة وهو الموت على الكفر (والعياذ بالله) تعالى من ذلك المحبط لما قبله من الايمان (لا شكا فى الحال) فى الايمان فانه فى الحال متحقق له جازم باستمراره عليه الى الخاتمة التى يرجو حسنها ومنع أبو حنيفة وغيره ان يقول ذلك لايهامه الشك فى الحال فى الايمان (و) الاصح (ان ملاذ الكافر) أى ما ألذه الله به من متاع الدنيا (استدراج) من الله تعالى له حيث يلذه مع علمه باصراره على الكفر الى الموت فهى نقمة عليه يزداد بها عذابه وقالت المعتزلة انها نعمة يترتب عليها الشكر (و) الاصح (ان المشار اليه بأنا الهيكل المخصوص) المشتمل على النفس وقال أكثر المعتزلة وغيرهم هى النفس لانها المدبرة (و) الاصح (ان الجوهر الفرد وهو الجزء

التكليف بالايمان (قوله ولو شاء ربك ما فعلوه) ههنا اعتراض لشيخنا العلامة أجبنا عنه بهامشه (قوله ويلزم المعتزلة الخ) يرد علينا نظيره وهو ان من ولد ولم ينتفع بشئ الى ان مات الى آخر ما بيناه بهامش الكمال الا أن يقال دلت النصوص على ان من انتفع بشئ كان رزقا وكان رازقه الله تعالى فيلزم على قولهم المخالفة فى الصورة الموردة عليهم بخلاف الموردة علينا لانه لم ينتفع بشئ (قوله ما يقع عنده صلاح العبد) يحتمل ان يحمل ما على خلق القدرة المقارنة للطاعة فيوافق التوفيق ويحتمل أن يريد بها الطاعة ويكون قوله صلاح العبد على حذف المضاف أى سبب الصلاح ويفسر سبب الصلاح بامتثال الامر ونحوه فليحرر وليراجع هوامش الحواشى (قوله وحديث النفس الى آخر قوله بين فعل الخاطر) أراد بالخاطر ما وقع فى النفس وبفعله ما يشمل القول فيما اذا كان الخاطر قولا كما اذا كان الخاطر غيبة زيد باللسان فقد يفعله النطق بالغيبة أى الاتيان باللفظ الذى يكرهه وقد يقال الواقع فى النفس فعل تلك المعصية فكان قياس ذلك أن يقول بين الخاطر وعدمه (قوله ما لم يتكلم أو يعمل) أى بصيغة المضارع المبدوء بياء الغائب أى الشخص ذو النفس أو المبدوء بتاء الغائبة أى النفس والمراد ما لم يتكلم بذلك الخاطر ان كان معصية قولية أو يعمل ذلك الخاطر ان كان معصية فعلية كان يكون الخاطر قذفا فيقذف أو شرب خمر فيشرب والحاصل ان ما ترددت النفس بين فعله وتركه من المعاصى مغفور ما لم تأت تلك المعصية قولا كانت أو فعلا وقد تكون المعصية اعتقادية أو ظنية بان يعتقد أو يظن فى أحد سوأ فهل تشمله هذه العبارة فيراد بالعمل ما يشمل الظن والاعتقاد فاذا ترددت بين ظن أو اعتقاد السوء لم تؤاخذ بذلك ما لم يقع الظن أو الاعتقاد بقى انه هل شرط المؤاخذة بحديث النفس

الذى لايتجزأ ثابت) فى الخارج وان لم يرعادة الا بانضمامه الى غيره ونفى الحكماء ذلك (و) الاصح (انه لا حال أى لا واسطة بين الموجود والمعدوم خلافا للقاضى) أبى بكر الباقلانى (وامام الحرمين) فى قولهما كبعض المعتزلة بثبوت ذلك كالعالمية واللونية للسواد مثلا وعلى الاول ذلك ونحوه من المعدوم لانه امر اعتبارى (و) الاصح (ان النسب والاضافات أمور اعتبارية) يعتبرها العقل (لا وجودية) بالوجود الخارجى وقال الحكماء الاعراض النسبية موجودة فى الخارج وهى سبع الاين وهو حصول الجسم فى المكان والمتى وهو حصول الجسم فى الزمان والوضع وهى هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبة اجزائه بعضها الى بعض ونسبتها الى الامور الخارجة عنه كالقيام والانتكاس والملك وهى هيئة تعرض للجسم باعتبار ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتقمص والتعمم وان يفعل وهو تأثير الشئ فى غيره مادام يؤثر وان ينفعل وهو تأثر الشئ عن غيره مادام يتأثر كحال المسخن مادام يسخن والمتسخن مادام يتسخن والاضافة وهى نسبة تعرض للشئ بالقياس الى نسبة أخرى كالابوة والبنوة (و) الاصح (ان العرض لا يقوم بالعرض) وانما يقوم بالجوهر الفرد أو المركب أى الجسم كما تقدم وجوز الحكماء قيام العرض بالعرض الا انه بالآخرة تنتهى سلسلة الاعراض الى جوهر أى جوزوا اختصاص العرض بالعرض اختصاص النعت بالمنعوت كالسرعة والبطء للحركة وعلى الاول هما عارضان للجسم أى انه يعرض له لا تخلل الحركات فيه بسكنات أو تخللها بذلك (و) الاصح (ان العرض لا يبقى زمانين بل ينقضى ويتجدد مثله بارادة الله تعالى فى الزمان الثانى وهكذا على التوالى حتى يتوهم أى يقع فى الوهم أى الذهن من حيث المشاهدة انه أمر مستمر باق وقال الحكماء انه يبقى الا الحركة والزمان بناء على انه عرض وسيأتى (و) الاصح ان العرض (لا يحل محلين) فسواد احد المحلين مثلا غير سواد الآخر وان تشاركا فى الحقيقة وقال قدماء المتكلمين القرب ونحوه مما يتعلق بطرفين يحل محلين وعلى الاول قرب احد الطرفين مخالف لقرب الآخر بالشخص وان تشاركا فى الحقيقة وكذا نحو القرب كالجوار (و) الاصح (ان) العرضين (المثلين) بان يكونا من نوع (لا يجتمعان) فى محل واحد وجوز المعتزلة اجتماعهما محتجين بان الجسم المغموس فى الصبغ ليسود يعرض له سواد ثم آخر وآخر الى ان يبلغ غاية السواد بالمكث وأجيب بان عروض السوادات له ليس على وجه الاجتماع بل البدل فيزول الاول ويخلفه الثانى وهكذا بناء على ان العرض لا يبقى زمانين كما تقدم (كالضدين) فانهما لا يجتمعان كالسواد والبياض (بخلاف الخلافين) وهما أعم من الضدين فانهما يجتمعان من حيث الاعمية كالسواد والحلاوة وفى كل من الاقسام يجوز ارتفاع الشيئين (أما النقيضان فلا يجتمعان ولا يرتفعان) كالقيام وعدمه (و) الاصح (ان أحد طرفى الممكن) وهما الوجود والعدم (ليس أولى به) من الآخر بل هما بالنظر الى ذاته جوهرا كان أو عرضا على السواء وقيل العدم أولى به لانه أسهل وقوعا فى الوجود لتحققه بانتفاء شئ من أجزاء العلة التامة للوجود المفتقر تحققه الى تحقق جميعها وقيل الوجود أولى به عند وجود العلة وانتفاء الشرط لانه قد وجدت العلة وان لم يوجد هو لانتفاء الشرط (و) الاصح (ان) الممكن (الباقى محتاج) فى بقائه (الى السبب) أى المؤثر وقيل لا (وينبنى) هذا الخلاف (على ان علة احتياج الا

النفس التكلم أو العمل بعين ذلك الخاطر أو أعم مثلا اذا كان الخاطر سب زيد فسب عمرا أو شرب الخمر فهل يؤاخذ بحديث النفس والظاهر لا وان شرط المؤاخذة التكلم أو العمل بعين ذلك الخاطر كسب زيد فى المثال (قوله والهم منها بفعله) أراد بالفعل أيضا ما يشمل القول وقوله مالم تتكلم أو تعمل أى فقد حذف من الثانى لدلالة الاول فهلا أخر القيد لان رجوعه اليهما مع التأخر أظهر منه مع التوسط (قوله مغفوران) قد يقال ما معنى التعبير بالغفر مع عدم الاثم فهلا عبر بعدم المؤاخذة مثلا (قوله حدثت به أنفسها) يجوز فى أنفسها النصب ويجوز الرفع أيضا على الفاعلية بحدثت (قوله وقضية ذلك انه اذا تكلم الى آخره) والظاهر ان الهاجس والخاطر المبينين فى الحواشى لا مؤاخذة بهما وان تكلم أو عمل وهو ظاهر (قوله على اجتناب فعل الخاطر) أى بأن صممت على فعله واراد بالفعل ما يشمل القول لا يقال اجتناب فعل الخاطر لا يشمل ما اذا كان الخاطر ترك واجب لانا نقول ترك الواجب فعل أيضا لانه كف النفس عنه فيشمله ما ذكر أيضا (قوله فجاهدها وجوبا) قد يقال هلا قال أو ندبا بناء على ان الخاطر المذكور قد يكون مكروها أو خلاف الاولى وكان وجه التقييد بالوجوب انه المناسب لقول المصنف مغفوران لان الغفران انما يناسب الواجبات اذ لا مؤاخذة بغيرها وان كان يمكن التعميم فى الغفران والمؤاخذة فليتأمل (قوله فيما يؤدى الى ذلك) أى وهو الكفر لان الاستدراج فى المعاصى قد يؤدى اليه (قوله فتب على الفور وجوبا) شامل لما اذا كان الخاطر صغيرة وسيأتى فيه كلام (قوله فان لم تقلع عن فعل الخاطر) أى ومنه ترك الواجب لانه فعل هو كف النفس عن الواجب (قوله فتذكر هادم اللذات الخ) ذكر هذا فى عدم الاقلاع للاستلذاذ

أى الممكن فى وجوده (الى المؤثر) أى العلة التى يلاحظها العقل فى ذلك (الامكان) أى استواء الطرفين بالنظر الى الذات (او الحدوث) أى الخروج من العدم الى الوجود (أوهما) على انهما جزآ علة (أو الامكان بشرط الحدوث وهى أقوال) فعلى أولها يحتاج الممكن فى بقائه الى المؤثر لان الامكان لا ينفك عنه وعلى جميع باقيها لا يحتاج اليه لان المؤثر انما يحتاج اليه على ذلك فى الخروج من العدم الى الوجود لا فى البقاء فكأنه أشار بذكر هذا البناء المأخوذ من الصحائف مع اطلاق الاقوال وتقديم الامكان منها الى انه ينبغى ترجيح الامكان الذى هو قول الحكماء وبعض المتكلمين وان كان جمهورهم على الحدوث حتى لا يخالف التصحيح فى المبنى التصحيح فى المبنى عليه لكن دفعت المخالفة بما قالوا من ان شرط بقاء الجوهر العرض والعرض لا يبقى زمانين فيحتاج فى كل زمان الى المؤثر (والمكان) الذى لا خفاء فى ان الجسم ينتقل عنه واليه ويسكن فيه فيلاقيه ولا بد بالمماسة أو النفوذ كما سيأتى اختلف فى ماهيته (قيل) هو (السطح الباطن للحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى) كالسطح الباطن للكوز المماس للسطح الظاهر من الماء الكائن فيه (وقيل) هو (بعد موجود ينفذ فيه الجسم) بنفوذ بعده القائم به فى ذلك البعد بحيث ينطبق عليه وخرج بقيد النفوذ فيه بعد الجسم ٢٩٢ (وقيل) هو (بعد مفروض) أى يفرض فيه ماذكر من نفوذ بعد الجسم فيه (وهو) أى البعد المفروض (الخلاء والخلاء جائز والمراد منه كون الجسمين لا يتماسان ولا) يكون (بينهما ما يماسهما) فهذا الكون الجائز هو الخلاء الذى هو معنى البعد المفروض الذى هو معنى المكان فيكون خاليا عن الشاغل هذا قول المتكلمين والقولان قبله للحكماء ومنعوا الخلاء أى خلو المكان بمعناه عندهم عن الشاغل الا بعض قائلى الثانى فجوزوه (والزمان قيل هو جوهر ليس بجسم) أى ليس بمركب (ولا جسمانى) أى ولا داخل فى الجسم فهو قائم بنفسه مجرد عن المادة (وقيل فلك معدل النهار) وهو جسم سميت دائرته أى منطقة البروج منه بمعدل النهار لتعادل الليل والنهار فى جميع البقاع عند كون الشمس عليها (وقيل عرض فقيل حركة معدل النهار وقيل مقدار الحركة المذكورة) ومنهم من عبر بحركة الفلك ومقدارها (والمختار) انه (مقارنة متجدد موهوم لمتجدد معلوم ازالة للابهام) من الاول بمقارنته للثانى كما فى آتيك عند طلوع الشمس وهذا قول المتكلمين والاقوال قبله للحكماء (ويمتنع تداخل الاجسام) أى دخول بعضها فى بعض على وجه النفوذ فيه والملاقاة له بأسره من غير زيادة فى الحجم وامتناع ذلك لما فيه من مساواة الكل للجزء فى العظم (و) يمتنع (خلو الجوهر) مفردا كان أو مركبا (عن جميع الاعراض) بأن لا يقوم به واحد منها بل يجب أن يقوم به عند وجوده شئ منها لانه لا يوجد بدون التشخص والتشخص انما هو بالاعراض (والجوهر) وهو الجسم المركب (غير مركب من الاعراض) لانه يقوم بنفسه بخلافها (والابعاد) للجوهر من الطول والعرض والعمق (متناهية) أى لها حد وتنتهى اليها (والمعلول قال الاكثر يقارن علته زمانا) عقلية كانت أو وضعية (والمختار وفاقا للشيخ الامام) والد المصنف (يعقبها مطلقا وثالثها) يعقبها (ان كانت وضعية لا عقلية) فيقارنها (أما الترتب) أى ترتب المعلول على العلة (رتبة فوفاق واللذة) الدنيوية وهى بديهية (حصرها الامام) الرازى (والشيخ الامام) والد المصنف

والكسل وذكر فى عدم الاقلاع للقنوط خوف المقت كأنه لان ماذكر فى كل أنسب به والا فيمكن فيهما العكس أو الجمع بين الامرين فليتأمل (قوله فانه ماذكره أحد فى ضيق الاوسعه ولا ذكره فى سعة الاضيقها عليه) يمكن ان يكون معناه ما فى الحديث الآخر فانه ماذكر فى قليل من العمل الا كثره ولا فى كثير من الامل الا قلله فليراجع (قوله أى شدة عقاب مالك) ففى التعبير بالرب اشارة الى مزيد قدرته عليك وفى قوله ما يشاء اشارة الى جواز العفو (قوله اليأس من العفو عنه) تفسير القنوط باليأس لا يناسب تفسير القنوط المحكوم بأنه كبيرة باستبعاد العفو فراجع كلامهم فى ذلك وكلام شرح العقائد وحواشى الكمال وغيره عليه (قوله أى ما تحقق به التوبة) فسر المحاسن بشروط التوبة وكان يمكن تفسيرها بفوائدها من محو الذنب ورضا الله وحصول ثوابه والنجاة من عذابه فانظر لم فعل ذلك (قوله وتحقق بالاقلاع الخ) فيه بحث اذ قد توجد هذه الامور ولا يوجد الندم فما معنى تحققها بهذه الامور الا ان يراد تحقق اعتبارها والاعتداد بها (قوله وعزم ان لا يعود) قد يقال لا حاجة لذكره مع الندم لان المراد به الندم من حيث كونه معصية ومن لازمه عزم ان لا يعود الا ان يقال ذكره لئلا يغفل عن لزومه (قوله وتصح ولو بعد نقضها الخ) اشار الى مسائل خلافية فقوله ولو بعد نقضها اشارة الى ما لو تاب من ذنب ثم عاد اليه فلا يكون العود اليه مبطلا للتوبة السابقة منه وقوله عن ذنب اشارة الى صحة التوبة عن بعض الذنوب دون بعض مع الاصرار على غيره وان كان ما تاب عنه صغيرا وما أصر عليه كبيرا وقوله ولو صغيرة اشارة الى صحة التوبة حتى عن الصغيرة (قوله وقيل لا تصح عن صغير لتكفيرها باجتناب الكبيرة) قال شيخ الاسلام تعبيره بلا يصح هو مقتضى كلام المصنف

(فى المعارف) أى مايعرف أى يدرك فالاوما يتوهم أى يقع فى الوهم أى الذهن من لذة حسية كقضاء شهوتى البطن والفرج أو خيالية كحب الاستعلاء والرياسة فهو دفع آلام فلذة الاكل والشرب والجماع دفع ألم الجوع والعطش ودغدغة المنى لاوعيته ولذة الاستعلاء والرياسة دفع ألم القهر والغلبة (وقال ابن زكريا) الطبيب (هى الخلاص من الالم) بدفعه كما تقدم وردبانه قد يلتذ بشئ من غير سبق ألم بضده كمن وقف على مسئلة علم أو كنز مال فجأة من غير خطورهما بالبال وألم الشوق اليهما (وقيل) هى (ادراك الملائم) من حيث الملاءمة (والحق ان الادراك ملزومها) لاهى (ومقابلها الالم) فهو على الاخير ادراك غير الملائم (وماتصوره العقل اماواجب أوممتنع أوممكن لان ذاته) أى المتصور (اماان تقتضى وجوده فى الخارج أوعدمه أولاتقتضى شيا) من وجوده أوعدمه والاول الواجب والثانى الممتنع والثالث الممكن *(خاتمة)* فيما يذكر من مبادى التصوف المصفى للقلوب وهو كما قال الغزالى تجريد القلب لله واحتقار ماسواه قال وحاصله يرجع الى عمل القلب والجوارح ولذلك افتتح المصنف بأس العمل فقال (أول الواجبات المعرفة) أى معرفة الله تعالى لانها مبنى سائر الواجبات اذلايصح بدونها واجب بل ولامندوب (وقال الاستاذ) أبو اسحق الاسفراينى (النظر المؤدى اليها) لانه مقدمتها (والقاضى) أبو بكر الباقلانى (اول النظر) لتوقف النظر على أول أجزائه (وابن فورك وامام الحرمين القصد) الى النظر لتوقف النظر على قصده (وذو النفس الابية) أى التى تابى الا العلو الاخروى (يربأ بها) أى يرفعها بالمجاهدة (عن سفساف الامور) أى دنيها ٢٩٣ من الاخلاق المذمومة كالكبر والغضب والحقد والحسد وسوء الخلق وقلة الاحتمال (ويجنح) بها (الى معاليها) من الاخلاق المحمودة كالتواضع والصبر وسلامة الباطن والزهد وحسن الخلق وكثرة الاحتمال فهو على الهمة وسيأتى دنيها وهذا مأخوذ من حديث ان الله تعالى يحب معالى الامور ويكره سفسافها رواه البيهقى فى شعب الايمان والطبرانى فى الكبير والاوسط (ومن عرف ربه) بمايعرف به من صفاته (تصور تبعيده) لعبده باضلاله (وتقريبه) له بهدايته (فخاف) عقابه (ورجا) ثوابه (فاصغى الى الامر والنهى) منه (فارتكب) مأموره (واجتنب) منهيه (فاحبه مولاه فكان) مولاه (سمعه وبصره ويده التى يبطش بها واتخذه وليا ان سأله أعطاه وان استعاذ به اعاذه) هذا مأخوذ من حديث البخارى ومازال عبدى يتقرب الى بالنوافل حتى أحبه فاذا أحببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها وان سألنى أعطيته وان استعاذنى لأعيذنه والمراد ان الله تعالى يتولى محبوبه فى جميع أحواله فحركاته وسكناته به تعالى كما ان أبوى الطفل لمحبتهما له التى أسكنها الله فى قلوبهما يتوليان جميع أحواله فلا يأكل الابيد أحدهما ولايمشى الابرجله الى غير ذلك وفى حديث اللهم كلاءة ككلاءة الوليد (ودنى الهمة) بأن لايرفع نفسه بالمجاهدة عن سفساف الامور (لايبالى) بما تدعوه نفسه اليه من المهلكات (فيجهل فوق جهل الجاهلين ويدخل تحت ربقة المارقين) من الدين أى عروتهم المنقطعة وهى بكسر الراء وسكون الموحدة (فدونك) أيها المخاطب بعد ان عرفت حال على الهمة ودنيها (صلاحا) منك (أوفسادا أورضا) عنك (أوسخطا وقربا) من الله تعالى (أو بعدا وسعادة) منه (اوشقاوة ونعيما) منه (أوجحيما) فافادبدونك الاغراء بالنسبة الى الصلاح وما يناسبه والتحذير بالنسبة الى الفساد وما يناسبه (واذا خطر لك أمر) أى ألقى فى قلبك (فزنه بالشرع) ولايخلو حاله بالنسبة اليك من حيث الطلب من ان يكون مأمورا به أومنهيا عنه أومشكوكا فيه (فان كان مأمورا) به (فبادر) الى فعله (فانه من الرحمن) رحمك حيث أخطره ببالك أى أراد بك الخير

حيث جعل الخلاف فى التوبة عن الصغيرة فى الصحة وعدمها وهو صحيح تغليبا لكن الخلاف فيه عند غيره انما هو فى وجوبها وعدمه وهو المناسب لتعليله الثانى بقوله لتكفيره باجتناب الكبير وتوقف السبكى فى وجوبها من الصغيرة عينا لتكفيرها باجتناب الكبائر وهو يقتضى ان الواجب لها التوبة أواجتناب الكبائر وخالفه ابنه المصنف فقال الذى أراه وجوب التوبة لها عينا على الفور نعم ان فرض عدم التوبة عنها حتى اجتنبت الكبائر كفرت ومارآه يرجع الى مارجحه الجمهور انتهى فليتأمل ما المراد باجتناب الكبائر الذى يكفر الصغائر هل لافرق فيه بين ان يكون سابقا للصغائر حتى لو كان مجتنبا للكبائر ثم فعل الصغائر كفرت بمجرد وقوعها أو لاحقا حتى لولم يكن مجتنبا للكبائر ثم فعل صغائر ثم اجتنب الكبائر بان تاب من السابقة واجتنب اللاحقة كفرت تلك الصغائر فان كان الامر كذلك فقول المصنف نعم ان فرض عدم التوبة عنها حتى اجتنب الخ يصور بما اذا صدرت الصغائر من غير مجتنب ثم اجتنب وذكرنا فى هامش الكمال كلاما ذكره الزركشى عن الاحياء فقد يوهم ان اجتناب الكبائر المكفر للصغائر هى الكبائر المتعلقة بتلك الصغائر كالزنا بالنسبة للنظر أواللمس فليحرر المقام جدا انتهى تم وكمل والحمد لله وحده وصلى الله وسلم على سيدنا محمد وآله وصحبه

(فان خشيت وقوعه لا ايقاعه على صفة منهية) كعجب اورياء (فلا) باس (عليك) فى وقوعه عليها من غير قصد لها بخلاف ما اذا أوقعته عليها قاصدا لها فعليك اثم ذلك فتستغفر منه كما سيأتى (واحتياج استغفارنا الى استغفار) لنقصه بغفلة قلوبنا معه بخلاف استغفار الخلص ورابعة العدوية رضى الله تعالى عنها منهم وقد قالت استغفارنا يحتاج الى استغفار رهضما لنفسها (لا يوجب ترك الاستغفار) منا المأمور به بأن يكون الصمت خيرا منه بل يأتى به وان احتاج الى استغفار لان اللسان اذا ألف ذكرا يوشك ان يألفه القلب فيوافقه فيه (ومن ثم) أى من هنا وهو ان احتياج الاستغفار الى استغفار لا يوجب تركه اى من أجل ذلك (قال السهروردى) بضم السين صاحب عوارف المعارف لمن سأله أنعمل مع خوف العجب أو لا نعمل حذرا منه (اعمل وان خفت العجب مستغفرا) منه أى اذا وقع قصدا كما تقدم فان ترك العمل للخوف منه من مكايد الشيطان (وان كان) الخاطر (منهيا) عنه (فاياك) ان تفعله (فانه من الشيطان فان ملت) الى فعله (فاستغفر) الله تعالى من هذا الميل (وحديث النفس) أى ترددها بين فعل الخاطر المذكور وتركه (مالم تتكلم أو تعمل) به (والهم) منها بفعله مالم تتكلم أو تعمل (مغفوران) قال صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل تجاوز لامتى عما حدثت به أنفسها مالم تعمل أو تتكلم به رواه الشيخان وقال صلى الله عليه وسلم ومن هم بسيئة ولم يعملها لم تكتب أى عليه رواه مسلم وفى رواية له كتبها الله عنده حسنة كاملة زاد فى أخرى انما تركها من جراى أى من أجلى وهو بفتح الجيم وتشديد الراء وقضية ذلك انه اذا تكلم كالغيبة أو عمل كشرب المسكر انضم الى المؤاخذة بذلك مؤاخذة حديث النفس والهم به (وان لم تطعك) النفس (الامارة) ٢٩٤ بالسوء على اجتناب فعل الخاطر المذكور لميلها بالطبع للمنهى عنه من الشهوات فلا تبعد ولها شهوة الا اتبعتها (فجاهدها) وجوبا لتطيعك فى الاجتناب كما تجاهد من يقصد اغتيالك بل أعظم لانها تقصد بك الهلاك الابدى باستدراجها لك من معصية الى أخرى حتى توقعك فيما يؤدى الى ذلك (فان فعلت) الخاطر المذكور لغلبة الامارة عليك (فتب) على الفور وجوبا ليرتفع عنك اثم فعله بالتوبة التى وعد الله بقبولها فضلا منه ومما تحقق به الاقلاع كما سيأتى (فان لم تقلع) عن فعل الخاطر المذكور وحط (لاستلذاذ) به (أو كسل) عن الخروج منه (فتذكر هاذم اللذات وفجأة الفوات) أى تذكر الموت وفجأته المفوتة للتوبة وغيرها من الطاعات فان تذكر ذلك باعث شديد على الاقلاع عما تستلذ به أو تكسل عن الخروج منه قال صلى الله عليه وسلم أكثروا من ذكر هاذم اللذات رواه الترمذى زاد ابن حبان فانه ما ذكره أحد فى ضيق الا وسعه ولا ذكره فى سعة الا ضيقها عليه وهاذم بالذال المعجمة أى قاطع (أو لم تقلع) (لقنوط) من رحمة الله تعالى وعفوه عما فعلت لشدته أو لاستحضار عظمة الله تعالى (فخف مقت ربك) أى شدة عقاب مالكك الذى له ان يفعل فى عبده ما يشاء حيث أضفت الى الذنب اليأس من العفو عنه وقد قال تعالى انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون (واذكر سعة رحمته) التى لا يحيط بها الاهواى استحضرها الترجع عن قنوطك وكيف تقنط وقد قال تعالى يا عبادى الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا أى غير الشرك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به وقال صلى الله عليه وسلم والذى نفسى بيده لو لم تذنبوا لذهب الله بكم ولجاء بقوم يذنبون فيستغفرون فيغفر لهم رواه مسلم (واعرض) على نفسك (التوبة ومحاسنها) أى ما تحقق به من المحاسن حيث ذكرت سعة الرحمة لتتوب عما فعلت فتقبل فيعفى عنك فضلا منه تعالى (وهى) أى التوبة (الندم) على المعصية من حيث انها معصية فالندم على شرب الخمر لاضراره بالبدن ليس بتوبة (وتحقق بالاقلاع) عن المعصية (وعزم ان لا يعود) اليها (وتدارك ممكن التدارك) من الحق الناشئ عنها كحق القذف فيتداركه بتمكين مستحقه من المقذوف أو وارثه ليستوفيه أو يبرئ منه فان لم يمكن تدارك الحق كأن لم يكن مستحقه

يقول فسيح خطو الامل بطىء عزم احسان العمل المتوسل الى الله سبحانه بالبضعة الفاطميه طه محمود الدمياطى بلدا المدعو قطريه أحد المصححين بدار الطباعه توفاه الله على السنة والجماعه جوامع محامد مولانا الذاتيه لا سبيل الى التكليف بجمعها وعزائم زعائم شكر مواهبه الاوليه لا طاقة للنفس المنقوسة بالقيام بها وان حاولت بذل وسعها اذ هى شوارد هيهات لفرسان البلاغة ان يقتنصوها ومناهل عذبة ضربت عليها سرادقات وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها سوى ان تقوم أدلة الاعتراف بالاعتراف من بحور القصور وتلوح على صفحات الهم شواهد العجز والاعياء عن استرشاف هذه الثغور واستشراف هاتيك القصور فالحمد لله الذى فطرنا على ملة ابراهيم وشرفنا باتباع سنة نبيه الهادى الى صراط مستقيم وأنزل عليه قرآنا عربيا غير ذى عوج بين لنا فيه الحلال من الحرام والدر من السبج والشكر للمهيمن القدير شكرا ينسخ غياهب ظلم النفس شرع صبحه المنير والاعتصام بحبل توفيقه ورضاه والبراءة اليه من عمل قوم استدرجهم بما اقتضاه ثم الصلاة والسلام على من وضع عن أمته الاصر الثقيل

لاوجود اسقط هذا الشرط كما يسقط فى توبة معصية لا ينشأ عنها حق لآدمى وكذا يسقط شرط الاقلاع فى توبة معصية بعد الفراغ منها كشرب الخمر فالمراد بتحقق التوبة بهذه الامور انها لا تخرج فيما تحقق به عنها الا أنه لابد منها فى كل توبة وفى نسخة والاستغفار عقب قوله بالاقلاع ولا حاجة اليه مع ماذكر (وتصح) التوبة (ولو بعد نقضها عن ذنب ولو) كان (صغيرا مع الاصرار على) ذنب (آخر ولو) كان (كبيرا عند الجمهور) وقيل لا تصح بعد نقضها بان عاد الى المتوب عنه وقيل لا تصح عن صغير لتكفيرها باجتناب الكبير وقيل لا تصح عن ذنب مع الاصرار على كبير (وان شككت) فى الخاطر (أمأمور) به (أم منهى) عنه (فأمسك) عنه حذرا من الوقوع فى المنهى (ومن ثم) أى من هنا وهو الامساك أى من أجل ذلك (قال) الشيخ أبو محمد (الجوينى فى المتوضئ يشك ايغسل) غسلة (ثالثة) فيكون مأمورا بها (أم رابعة) فيكون منهيا عنها (لا يغسل) خوف الوقوع فى المنهى عنه وغيره قال يغسل لان التثليث مأمور به ولم يتحقق قبل هذه الغسلة فيأتى بها (وكل واقع) فى الوجود ومن جملته الخاطر وفعله وتركه (بقدرة الله تعالى وارادته هو خالق كسب العبد) أى فعله الذى هو كاسبه لا خالقه كما بين ذلك بقوله (قدر له قدرة هى استطاعته تصلح للكسب لا للابداع) بخلاف قدرة الله تعالى فانها للابداع لا للكسب (فالله خالق غير مكتسب والعبد مكتسب غير خالق) فيثاب ويعاقب على مكتسبه الذى يخلقه الله تعالى عقب قصده وهذا أى كون فعل العبد مكتسبا له مخلوقا لله تعالى توسط بين قول المعتزلة ان العبد خالق لفعله لانه يثاب ويعاقب عليه وبين قول الجبرية انه لا فعل للعبد أصلا وهو آلة محضة كالسكين فى يد القاطع (ومن ثم) أى من هنا وهو ان العبد مكتسب لا خالق لكون قدرته للكسب لا للابداع فلا توجد ٢٩٥ الا مع الفعل أى من أجل ذلك نقول

(الصحيح ان القدرة) من العبد (لا تصلح للضدين) أى للتعلق بهما وانما تصلح للتعلق باحدهما الذى يقصد وقيل تصلح للتعلق بهما على سبيل البدل أى تتعلق بهذا بدلا عن تعلقها بالآخر وبالعكس أما على القول بان العبد خالق لفعله فقدرته كقدرة الله تعالى فى وجودها قبل الفعل وصلاحيتها للتعلق بالضدين

على سبيل البدل (و) الصحيح أيضا (أن العجز) من العبد (صفة وجودية تقابل القدرة تقابل الضدين لا) تقابل (العدم والملكة) وقيل تقابلهما تقابل العدم والملكة فيكون هو عدم القدرة عما من شأنه القدرة كما ان الامر كذلك على القول بان العبد خالق لفعله فعلى الاول فى الزمن معنى لا يوجد فى الممنوع من الفعل مع اشتراكهما فى عدم التمكن من الفعل وعلى الثانى لا بل الفرق ان الزمن ليس بقادر والممنوع قادر اذ من شأنه القدرة بطريق جرى العادة (ورجح قوم التوكل) من العبد على الاكتساب (وآخرون الاكتساب) على التوكل أى الكف عن الاكتساب والاعراض عن الاسباب اعتمادا للقلب على الله تعالى (وثالث الاختلاف باختلاف الناس وهو المختار) فمن يكون فى توكله لا يتسخط عند ضيق الرزق عليه ولا تستشرف نفسه اى تتطلع لسؤال أحد من الخلق فالتوكل فى حقه أرجح لما فيه من الصبر والمجاهدة للنفس ومن يكون فى توكله بخلاف ماذكر فالاكتساب فى حقه ارجح حذرا من التسخط والاستشراف (ومن ثم) أى من هنا وهو الثالث المختار أى من اجل ذلك (قيل) قولا مقبولا (ارادة التجريد) عما يشغل عن الله تعالى (مع داعية الاسباب) من الله تعالى فى مريد ذلك (شهوة خفية) من المريد (وسلوك الاسباب) الشاغلة عن الله تعالى (مع داعية التجريد) من الله تعالى فى سالك ذلك (انحطاط) له (عن الذروة العلية) فالاصلح لمن قدر الله فيه داعية الاسباب سلوكها دون التجريد ولمن قدر الله تعالى فيه داعية التجريد سلوكه دون الاسباب (وقد يأتى الشيطان) للانسان (باطراح جانب الله تعالى فى صورة الاسباب أو بالكسل والتماهن فى صورة التوكل) كأن يقول لسالك التجريد الذى سلوكه له أصلح من تركه الى متى تترك الاسباب ألم تعلم ان تركها يطمع القلوب بما فى أيدى الناس فاسلكها لتسلم من ذلك وينتظر غيرك منك ما كنت

وحط عنهم العسر الذى حملت بنو اسرائيل سيدنا محمد المنتخب من أطيب الشعوب والقبائل المصفى من أطهر بطون الاواخر والاوائل الذى شهر الاسلام بسيفه المشهور وتمم الاخلاق المرضية استقراء حسن خلقه الموفور المبعوث بما به جاشت نفس الغواية واضمحلت وألقت ما فيها وتخلت فصل اللهم عليه صلاتك الابديه وأفرغ على ريحانة تربته الفردوسية سجال رحمتك السرمديه واجزه عن السعى ابتغاء مرضاتك أحسن الجزاء وآله وصحبه وسائر حواريه وخلفائه والنقباء وسلم تسليما متين النياط واهدنا الى سواء الصراط وبعد فلما كان من مطامح أبصار الامانى ومطارح رقائق السبع المثانى وفرص المسيرة والرباح التى تطلب الانتهاز وبذل نفائس الاعمار والارواح الكتاب الجليل المسمى بجمع الجوامع الاصولى للامام العلامه والشيخ المحقق الدراكة الفهامه من تضحك فى وجوه طروسه مباسم المعارف اذا هى اقلامه تستبكى فريد العصر التاج ابن السبكى أثابه الله وآجره وتقبل عمله فى الدنيا والآخره وكان خير شارح لصدر طلابه وأقوم مسلك فاتح لمغلق بابه مسهل لطرائقه وشعابه

تنتظره من غيرك ويقول اسالك الاسباب الذى سلوكها أصلح من تركها الوتركتها وسلكت التجريد فتتوكل على الله اصنافا قابلك
وأشرق لك النور وأنالك ما يكفيك من عند الله فاتركها ليحصل لك ذلك فيجيبه بتركها الذى هو غير أصلح له الى الطلب من الخلق
والاهتمام بالرزق (والموفق يبحث عن هذين) الامرين اللذين يأتى بهما الشيطان فى صورة غيرهما كيدا منه لعله أن يسلم منهما
(ويسلم) مع بحثه عنهما (أنه لا يكون الا ما يريد) الله تعالى كونه أى وجوده منهما أو من غيرهما (ولا ينفعنا علمنا بذلك) المعلوم
الذى ضمناه هذا الكتاب جمع الجوامع (الا أن يريد) الله (سبحانه وتعالى) نفعنا به بان يوفقنا لان نأتى به خالصا من العجب وغيره من
الآفات (وقد تم جمع الجوامع علما) تمييز من نسبة التمام اى تم هذا الكتاب من حيث العلم أى المسائل المقصود جمعها فيه وقال
المصنف يجوز أن يكون علما معمول الجوامع ولا يحسن ان يكون متعلقا بتم اذ لا فائدة فى قولنا تم هذا علما فان تمامه معلوم معروف
انتهى ولا يخفى ما فيه (المسمع كلامه آذانا صما الآتى من أحاسن المحاسن بما ينظره الاعمى) أى انه لعذوبة لفظه القليل وحسن
معناه الكثير يشتهر بين الناس حتى يتحققه الاصم فكأنه يسمعه والاعمى فكأنه ينظره وهذا كما قال المصنف منتزع من قول
أبى الطيب أنا الذى نظر الاعمى الى أدبى * واسمعت كلماتى من به صمم ونبه على ان مخالفته له فى ذكر السمع قبل البصر للتأسى
بالقرآن وفى ذكر الاسماع للآذان لا لاصحابها لانه أبلغ والاسماع لها اسماع لصاحبها (مجموعا جموعا) أى كثير الجمع وهما حال من
ضمير الآتى وكذا قوله (وموضوعا) ذا فضل (لا مقطوعا) فضله (ولا ممنوعا) عمن يقصده لسهولته (ومرفوعا عن همم الزمان مدفوعا)
عنها فلا يأتى أحد من أهل زمانه بمثله ٢٩٦ (فعليك) ايها الطالب المتضمنه (بحفظ عباراته لا سيما ما خالف فيها غيره) كالمختصر
والمنهاج (واياك ان تبادر بانكار شئ) منه (قبل التأمل والفكرة) فيه (أو أن تظن امكان اختصاره فى كل ذرة) منه بفتح الذال المعجمة أى حرف (درة) بضم الدال المهملة أى فائدة نفيسة كالجوهرة (فربما ذكرنا) فيه (الادلة) (فى بعض الاحايين اما لكونها مقررة فى مشاهير الكتب على وجه لا يبين) أى لا يظهر
(أو لغرابة) لها (أو غير ذلك مما يستخرجه النظر المتين) أى القوى كبيان المدرك الخفى الاول كما فى قوله فى مبحث الخبر والا كم
لم يكن شئ من الخبر كذبا والثانى كما فى قوله فى عدم التأثير اذ الفرض بالفرض أشبه والثالث كما فى قوله فى مسئلة قول الصحابى
لارتفاع الثقة بمذهبه اذ لم يدون (وربما أفصحنا بذكر ارباب الاقوال فحسبه الغبى) بالموحدة أى الضعيف الفهم (تطويلا يؤدى
الى الملال وما درى أنا انما فعلنا ذلك لغرض تحرك له الهمم العوال فربما لم يكن القول مشهورا عمن ذكرناه) كما فى نقل افضلية
فرض الكفاية على فرض العين عن الاستاذ الجوينى مع والده المشهور ذلك عنه فقط (أو كان) من ذكرنا عنه قولا (قد عزى اليه
على الوهم) أى الغلط (سواه) كما فى ذكره القاضى الباقلانى من المانعين لثبوت اللغة بالقياس وقد ذكره الآمدى من المجوزين
(أو) كان الغرض (غير ذلك مما يظهره التأمل لمن استعمل قواه) كما فى ذكره غير الدقاق معه فى مفهوم اللقب تقوية له كما تقدم كل
ذلك (بحيث انا جازمون بأن اختصار هذا الكتاب متعذر وروم النقصان منه متعسر اللهم الا أن يأتى رجل مبذر) أى ينقل شيأ
من مكانه الى غيره (مبتر) أى يأتى بالالفاظ بترا أى نواقص كأن يحذف منها اسماء أصحاب الاقوال فانه لا يتعسر عليه روم النقصان
لكنه اذا فعل ذلك لا يفى بمقصودنا (فدونك) أيها الطالب المتضمنه مختصرنا (مختصرا) لنا (بانواع المحامد حقيقا واصناف المحاسن
خليقا) لانه مشتمل على ما يقتضى ان يثنى عليه بذلك (جعلنا الله به) لما أملناه من كثرة الانتفاع به (مع الذين أنعم الله عليهم من
النبيين والصديقين) أى أفاضل أصحاب النبيين لمبالغتهم فى الصدق والتصديق (والشهداء) أى القتلى فى سبيل الله تعالى
(والصالحين) غير من ذكر (وحسن أولئك رفيقا) أى رفقاء فى الجنة بان نستمتع فيها برؤيتهم وزيارتهم والحضور معهم وان كان

حاسر عن ذراع كشف اللبس عن وجه العبارة ودفع الايهام الذى تشن به الغاره شرح واحد
وقته المخصوص بالسبق فى ثبته الامام المحقق والاستاذ الهمام المدقق من لا يبارى به مبارى فى
فضله الكلى امام الائمة وشيخ الاسلام الجلال المحلى توجه الله من رضاه تاجا وجعل له من
سناء الرحمة والاقبال سراجا وهاجا وانتدب لحاشية عليه عالم العصر ومن له فى طرائق التحقيق
الجمع والقصر حجة المحققين بالاجماع وفاتحة المدققين بلا دفاع من تسنم ذروة المناقشة
وامتطاها وفرع عذرة البحث بعد ان طرد عنها اغطاها ومد على اهل البيان ظل تقريره النبيل
يجانس بين المنطوق والمفهوم وأقام المدلول بجانب الدليل ولعمر الله لقد أحيى من جسوم
الفطنة رفاتا وأورد من كوثر البراعة والابداع عذبا فراتا فاما ان كان لمغنم التحرير
والتهذيب من تولى حل الربقه ولمقسم التنقيح والتقريب من تحلى لاعطاء كل ذى حق حقه
فان الشيخ هو ابن قاسمه والمستأثر بنثار اعياده ومواسمه فله من ذلك أوفر نصيب وأغبط حظ
من صفو توبه القشيب فلا يلحق فى هذا الأثر شاره ولا يشق فى هذه الهيجاء غباره فبالله

كم مشكل دفع اشكاله وظاهر خطا عدل به وأماله وجريح ذفف عليه ورأى ان انهياره خير من الركون اليه كان الحصول على هذه الامانى والوصول فى الغوص الى استخراج درر هذه المعانى من الكتاب المشروح والحاشية المثلى بدوران رحى الطبع الشريف عليها ليس الا فقيض الله ابن بجدتها وأبا عذرها وصاحب نجدتها ذا المجد التليدى والطريقى حضرة المكرم السيد محمد مصطفى السيوفى فكان لطبع الكتاب هو الملتزم وبجزيل الثواب بنفع العباد هو المغتنم المستلم وكان بالمطبعة الكبرى ذات الادوات الحسنى والقواعد الغرا دار الاجادة والافادة التامه والشهرة التى طار صيتها بين الخاصة والعامه وكيف لا وقد لحظتها أعين العناية الخديويه وشملتها أفياء مراحم الحضرة الداوريه التى ألزمت سائر الناس بالعكوف على شكر ولى النعمه دافع المضرة والباس رب الهمة التى لا تبارى والسطوة التى هى أقدر من أن تجارى عزيز الدنيا باسرها ومخصب رباع الانام بعد محلها وعسرها من تكاد الاطواد لفرط همته تماع ويوشك الفلك ان ينقاد لامره المطاع سلالة السراة الاخيار ووارث علو القدر كابرا عن كابر خديو مصر صاحب الجناب المعتلى أفندينا اسمعيل بن ابراهيم بن محمد على أمده الله بجيوش نصره وتأييده وثبت جاشه باسباب توطينه وتوطيده ولا برح الدهر من خدامه وكواكب العناية آخذة بزمامه وحرس انجاله الكرام وأشباله آساد الآجام وذراريه درارى الرشد والاصابه ونتائج الرآسة والنجابه سيما نجله الاكبر ومزنة نوء عدله الاغزر وكيل أمره ونهيه وكفيل ادالة دولته بحسن سعيه الرئيس الخطير صاحب الدراية والتدبير من له صادق النظر فى كل أمر خير رفيق سعادة المشير الاعظم محمد باشا توفيق منوطة دار الطبع الرائق والضبط المحكم والرسم الفائق بنضارة نظر مديرها ومحتم بذل الجد فى تسييرها صاحب الاخلاق المرضية والآراء الصادقة المضيه من هو لداعى المحامد معنى سعادة ناظرها حسين بك حسنى موصولة النظر بوكالة من يساوم ربح المكارم ويقنى حضرة وكيله محمد أفندى حسنى ملحوظة بعهدة من بثاقب رأيه تحل عرى المقاصد وتعقد جناب أبى العينين أفندى أحمد موكولة تصحيح الاساليب وتنقيح المبانى الوضية التصفية والتهذيب الى معرفة رئيسه من عليه المعول فى انارة شموسه من وضحت بدلالته الى أفنية الادب طريق حضرة المولى الفاضل الشيخ ابراهيم عبد الغفار الدسوقى ولما بزغت شموس تمام طبعه وبدا صلاح ثمرة كماله بطيب ينعه انطلق جواد اليراع يقرط بالثناء عليه آذان الرقاع ويقرظها بما سنحا اذ يقول مؤرخا

لو ان صبرك أمكنت فرصاته * شهدت بسبقك فى الهوى غاياته

نسخ الاسى شرع العزاء بآية الدمع الذى أعيالك تكليفاته

ندبتك داعية ادكار ظعينة * انست بصبرك حين حان فواته

هدأ الوشاح بها عشية ودعت * فاستوقفتك على الغضى خفقاته

خود بها نم الجمال وأزلفت * للحسن فى وجناتها جناته

هيفا الغصن البان أحسن اسوة * بقوامها لما انثنت عذباته

ولعت باملاقى فدمعى سائل * أبدا لها وقد دمثت رواته

مقرهم فى درجات عاليه بالنسبة الى غيرهم ومن فضل الله تعالى على غيرهم كما قاله ابن عطية أنه قدر الرضا بحاله وذهب عنه أن يعتقد انه مفضول انتفاء للحسرة فى الجنة التى تختلف المراتب فيها على قدر الاعمال وعلى قدر فضل الله تعالى على من يشاء * اللهم ياذا الفضل العظيم تفضل علينا بالعفو وبما تشاء من النعيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وحسبنا الله ونعم الوكيل

في اللوم لم يجد العواذل رخصة * يوما وقد مست لها حاجاته
يا قلب لم غادرت من سجل الهوى * أثرا ترام لعاذل ولجاته
لو كنت مذ ندبوك قلبا واجبا * بالركب ما حجبتك عنه حماته
هل قاصمتك الشجو الاورقه * والذكر الا ما حوت ورقاته
والام تتبع الضلالة في الهوى * والحق قد جاءت به آياته
مست بجمع الشمل جمع جوامع * جمعت أصول الشرع مجموعاته
وعليه حاشية ابن قاسم الذي * شهدت له بالفضل تحقيقاته
دانت لعزم ذكاه اعناق النهى * فقضت عليها بالمضا عزماته
صدقاته لعرائس التبيان قد * نحلت ونقط مداده نثراته
غرر لوان الدهر منصف أهله * أضحت مرصفة بها جبهاته
من ذا يعال نفسه بلحاقه * من أظماته برشفه علاته
ناهيك منه بماتد حرج صولجا * ن لسانه مما حكته كراته
اترى أصول الفقه الا انها * عمد عليها شيدت غرفاته
يا طالبي حسن البيان حقيقة * تيكم حقيقته وما صدقاته
شرح الجلال بما عليه جلالة * جليت بها حتى صفت مرآته
لما أجاد الطبع حسن سلوكها * وتألقت بتمامها الفاته
أوليتها حق الثناء وحق من * في حوله ملك النصاب زكاته
وظللت استملى المنى تاريخها * للطبع نورا حكمت آياته

٦ ١٤١٠ ٢٥٦ ٤٦٩ ٤١٧

عبد الوهاب صالح يحيى

سنة ١٢٨٩

ووافق تمام طبعها وكمال احسان صنعها منتصف شهر رجب الاصم من
التاريخ المنظوم من هجرة سيد العرب والعجم صلى الله عليه وسلم
وعلى الآل والصحابه وسائر أئمة الاجابه ما رادف
النشوة ثمل واستهل هلال ثم كمل
والحمد لله رب
العالمين

(فهرسة الجزء الرابع من الآيات البينات)

(تمت)